

Культурно-бытовые очерки по мировой истории

подъ ред. В. К. Никольского и прив.-доц. А. А. Сидорова.

Серія А. Русская Исторія.

№ 4.

Е. Г. КАГАРОВЪ.

Профессоръ Харьковскаго Университета.

Религія древнихъ славянъ.



1918.

Кн-ство „ПРАКТИЧЕСКІЯ ЗНАНІЯ“

Москва, Сивцевъ-Вражекъ; 6.

Отъ автора.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей русской науки писалъ о религіи древнихъ славянъ слѣдующее: „Не смотря на множество болѣе или менѣе значительныхъ трудовъ, посвященныхъ славянской миѳологии, можно безъ преувеличенія сказать, что такой науки до сихъ поръ существуетъ“. Такой безпросвѣтный скептицизмъ нельзя не признать ошибочнымъ: онъ сложился подъ вліяніемъ традиціоннаго отожествленія миѳологии съ культомъ великихъ боговъ. Славянскій Олимпъ бѣденъ. Но религія заключается не только въ поклоненіи могучимъ божествамъ. Религія есть прежде всего чувство и проявленіе этого чувства въ извѣстныхъ видахъ дѣйствіяхъ, составляющихъ народные обряды. И вотъ эта-то народная сбрядность, какъ сфера болѣе стойкая и инертная, какъ область, поддающаяся болѣе точному наблюденію, и должна стать основной задачею изслѣдователей славянской миѳологии.

Въ предлагаемой книжкѣ на первомъ планѣ выдвинута именно эта народная обрядность, какъ истинная носительница религіознаго творчества. Я убѣжденъ, что изъ-подъ покрова народныхъ вѣрованій и обрядовъ передъ нами всплынутъ, при свѣтѣ научнаго изслѣдованія, болѣе яркія и болѣе правдивыя картины прошлаго славяно-русской религіи, нежели со страницъ лѣтописей, поученій и другихъ литературныхъ

памятниковъ, столь часто сообщающихъ намъ сомнительныя свѣдѣнія.

Я подходилъ къ своему предмету не какъ славистъ, но какъ историкъ религіи. Этимъ объясняется довольно большое число аналогій и параллелей изъ другихъ родственныхъ религій, особенно изъ религій близкаго мнѣ античнаго міра.

Само собою разумѣется, что ни въ текстѣ, ни въ примѣчаніяхъ я не могъ стремиться къ исчерпывающей полнотѣ матеріала: рамки изданія обусловливали и доктринальный характеръ изложенія; только въ примѣчаніяхъ, въ концѣ книги, я позволялъ себѣ иногда вводить читателя въ самую лабораторію научной мысли.

Е. Кагаровъ.

I.

Низшая миѳология (представленія о духахъ).

Древайшією ступеню славянской религіі бывъ, повидимому, аниматизмъ, то-есть то своеобразное міровозрѣніе первобытнаго человѣка, по которому вся природа оживлена, надѣлена особой самостоятельной жизнью.¹⁾ Первоначально каждое отдельное явленіе, привлекшее къ себѣ вниманіе человѣка, представляется ему сверхъестественнымъ существомъ, требующимъ поклоненія. Впослѣдствіи, съ подъемомъ культурнаго уровня народа, человѣкъ начинаетъ поклоняться не самому предмету или явленію, но духу или демону послѣдняго. Эта существенная перемѣна въ первоначальномъ міросозерцаніи была неизбѣжнымъ слѣдствіемъ возникновенія у человѣка идеи души. Придя путемъ самоанализа и наблюденія надъ нѣкоторыми фактами окружающей природы къ убѣжденію въ существованіи души, первобытный человѣкъ, представляющій себѣ всю природу по своему собственному образцу, признаетъ наличность такой же души, какъ и наша, во всѣхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметахъ, окружающихъ его (анимализмъ). Эти души на начальной ступени развитія предполагаются живущими въ одушевляемомъ ими предметѣ или явленіи природы, имманентными; душа березы, напр., тѣсно связана съ этимъ деревомъ, и ея существованіе всецѣло зависитъ отъ жизни дерева. Такова «Исколѣна», священная липа подлѣ Троицка, изъ

¹⁾ Терминъ «аниматизмъ» впервые предложенъ былъ англійскимъ исследователемъ Мареттомъ въ 1900 году, для обозначенія ступени религиознаго развитія, предшествующей «анимизму» (т.-е. вѣрѣ въ существованіе душъ).

которой, при ударѣ топора, брызнула кровь и осыпила рубившихъ. Представление о крови дерева создается, повидимому, подъ впечатлѣніемъ смолы или сока, вытекающаго изъ ствола. Дальнѣйшимъ шагомъ является представление о томъ, что духъ камня, дерева или животнаго можетъ покинуть свою обитель и переселиться въ другое мѣсто. Развѣ природныя души стали представляться живущими и въ одушевляемой ими среды, трансцендентными, могущими свободно двигаться и переселяться въ другія оболочки, онѣ должны были принять какой-либо опредѣленный обликъ. Здѣсь возможны три формы: зооморфная (зѣброподобная), антропоморфная (человѣкоподобная) и смѣшанная. Къ зооморфнымъ существамъ относится, напр., козлообразный духъ изы, спасающейся, по славянскому повѣрью, въ послѣдній снонѣ; съ этимъ вѣрованіемъ связатъ обрядъ «завиванія бороды». (См. ниже). Къ антропоморфнымъ духамъ относятся русалки, южно-славянскія вилы и самовилы, лѣшій, водяной и т. д. Къ смѣшаннымъ принаадлежатъ, напр., «мемозины», т. е. женщины съ рѣвуномъ хвостомъ, или водяной по представлѣніямъ крестьянъ Смоленской губ. Такъ вся природа оказывается населенной множествомъ таинственныхъ, волшебныхъ образовъ.

Многочисленные духи наизней миѳологии славянъ распадаются на четыре группы: 1) духи предметовъ и явленій природы: русалки, лѣшій, водяной и т. д.; 2) духи-покровители отдельныхъ областей материальной культуры: скотоводства и земледѣлія (житный дѣдъ, цолевикъ и тому подобные образы); 3) духи родовые или семейные (Домовой Родъ и Рожаница, Чуръ и т. д.); они возникли на почвѣ представлѣнія о душахъ усопшихъ и культа предковъ. Наконецъ, четвертую группу составляютъ демоны болѣзней, кошмарныхъ сновъ, безумія и т. д. Это злобные духи, не связанные съ опредѣленной стихіей природы (напр., упыри, волеодлажи, демоны, лихорадки, смерти и т. п.). Впрочемъ между отдельными классами трудно провести рѣзкую грань. Такъ, въ некоторыхъ миѳическихъ образахъ черты первой группы слились съ чертами духовъ злобныхъ. Таковы, напр., русалки, въ которыхъ народная вѣра усматри-

иасть души женщинъ и дѣтей, погибшихъ прежде време-
нью или неестественно смертью, но которыхъ, въ то же
время, тѣсно связаны съ почитаніемъ воды.

1. Духи предметовъ и явлений природы.

Русалки. Слово «русалка» долгое время производили отъ прилагательного «русь» (руский) или отъ существительного «руслъ». Въ настоящее время общепринятое является эти-
мологія, установленная уже Миклошичемъ, Томашекомъ и А.
Н. Веселовскимъ, по мнѣнію которыхъ имя «русалка» и на-
званіе народнаго праздника «Русалія» заимствованы славя-
нами изъ Фракіи и Македоніи и восходятъ къ среднѣ-гре-
ческому или визант. слову *Rhusalia*.

Что касается сущности представленія о русалкахъ, то
въ послѣднее время въ науцѣ возобладало мнѣніе, согласно
которому русалки въ своей основѣ—не что иное, какъ души
умершихъ (А. Н. Веселовскій, Е. В. Аничковъ). Недавно
Д. К. Зеленинъ въ своемъ изслѣдованіи о русалкахъ внесъ
поправку къ этому, принятому въ науцѣ, возвращаю: русалки,
согласно его изысканіямъ, суть души не всѣхъ умершихъ во-
обще, но лишь женщинъ и дѣтей, погибшихъ прежде време-
нью или неестественно смертью. Однако, хотя хтониче-
скій (т. е. связанный съ смертью) характеръ народнаго пред-
ставленія о русалкахъ не подлежитъ сомнѣнію, все же въ
нихъ сохранились многочисленныя черты, сближающія руса-
локъ съ духами природы, въ частности—рѣкъ. Такимъ обра-
зомъ это—контаминаціонный, смѣшанный образъ.

По общераспространенному народному воззрѣнію, русалки
живутъ въ рѣкахъ, но весною выходятъ на берега, качаются
на вѣткахъ деревьевъ, расчесываютъ свои длинные зеленые
волосы, поютъ лѣтани, заманиваютъ прохожихъ и стараются
зашекотать ихъ до смерти. Иногда они просятъ себѣ хол-
ста, полотна или какой-нибудь другой ткани на рубашку;
въ одной белорусской пѣснѣ поется:

На кривой бярэзи
Русалка сядзѣла,
Рубашэнки прасила.

Въ украинской пѣснѣ также поется:

Сиділа русалка на білій березі,
Просила русалка въ жипочокъ намітки...
...Просила русалка въ дівочокъ сорочки:
Дівочки, сестрички,
Дайте мені сорочки...

Въ такихъ случаѣахъ имъ необходимо дать какую-нибудь материю, хотя бы пришлось для этого оторвать кусокъ отъ собственного платья. Нѣкоторые крестьяне разѣшиваютъ въ лѣсу по деревьямъ и кустамъ куски ткани, предназначеннай для русалокъ. Я объясняю всѣ эти позѣрья и обычай тѣмъ народнымъ возарѣніемъ, согласно которому духи усопшихъ вообще любятъ куски одежды, особенно концы, края платья и т. д. Въ древней Греціи икуры животныхъ иногда посвящались пімфамъ.

Особенно опасными становятся русалки послѣ Троицы. Ночью, при зевѣрномъ свѣтѣ луны, русалки всплываютъ на поверхность воды или выходятъ на берегъ, бѣгать и рѣзвиться, перекликайся между собою; онѣ то качаются на вѣтвяхъ деревьевъ, то погутъ тоесливыя пѣсни, то водятъ веселые хороводы. Онѣ пугаютъ людей, подиучиваютъ надѣй рыбаками и мельницами, скручиваютъ или спутываютъ рыбачея сѣти, порицать жернова и шлюзы. Онѣ могутъ насытить на поля сокрушительными бури, проливные дожди, гибельный традъ. У заснувшихъ безъ молитвы женщинъ онѣ дохндаютъ пряжу, которую разматываютъ, качаясь на сучкахъ. Это качанье на древесныхъ вѣтвяхъ стонть, какъ мнѣ кажется, въ связи съ представлениемъ о томъ, что русалки, по видимому, какъ дѣвы плодоносящей природы, главнымъ образомъ жизненной влаги, покровительствуютъ расгительности и посѣвамъ: качаніе—одинъ изъ весьма распространенныхъ пріемовъ земледѣльческихъ заклинаній; недаромъ русскія дѣвушки «завивають вѣнки» (т.-е. связываютъ вѣти двухъ сосѣднихъ березокъ), чтобы облегчить русалкамъ качанію на нихъ. Нѣкоторые изслѣдователи неправильно считаютъ качанье очистительнымъ или отвращающимъ злыхъ силъ актомъ. Что завиваніе вѣнковъ носить характеръ пріема

земледельческой магии, известует, какъ мнѣ кажется, изъ слѣдующей белорусской пѣсеньки:

Пойдземъ, дзѣвочки,
Во луга лужочки
Завивадъ вѣночки,
Мы зауемъ вѣночки
На годы добрые,
На жито чистое,
На ячмень колосистый,
На овесъ рѣбистый,
На гречиху черную,
На капусту бѣлую и т. д.

Любимыя деревья русалокъ—береза, дубъ, кленъ. Есть крупное различие въ представлениихъ малороссовъ и великоруссовъ о вѣнѣніи обликѣ русалокъ: въ южной Россіи, даже въ южно-великорусской области, какъ и у малороссовъ, белоруссовъ, русалокъ представляютъ себѣ прекрасными, грациозными и шаловливыми дѣвушками, поющими веселыя пѣсни своимъ пѣнительнымъ голосомъ; на сѣверѣ Россіи русалки являются въ народномъ представлѣніи безобразными, блѣднолицыми, злыми и мстительными женщинами съ зелеными глазами, съ растресканными зелеными волосами, съ большими, отвислыми грудями. Чтобы избавиться отъ нападеній русалокъ, нужно начертить на землѣ кресть и, обведя его кругомъ чертою, въ этомъ кругу и стать. Въ одной изъ пѣсень, поющихъ на Духовъ день, дѣвушки просятъ бабушку очертить ихъ волшебнымъ кругомъ и обсыпать ярымъ овсомъ и хмелемъ:

А ты, бабушка Купріяноуна,
Ты жъ обчарти нась залатымъ нажомъ,
Ты жъ абей нась ярымъ аусомъ.

Какъ известно, магический кругъ, по народному суевѣрю, предохраняетъ отъ злыхъ духовъ, причемъ направление слѣва направо прогоняетъ демоновъ, обратное движеніе заключаетъ ихъ внутри круга.

Надежнымъ средствомъ противъ козни русалокъ считается подынъ и тѣкоторыя другія травы. Наконецъ, противъ

русалокъ существуютъ особыя заклятія, состоящія изъ цѣлаго ряда непонятныхъ словъ:

Таковы наиболѣе типичныя представлія о русалкахъ, господствующія въ русскомъ народномъ суевії; не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что эти народныя представлія являются результатомъ сліянія рѣчныхъ духовъ въ народной міеологии съ образомъ гневной, злобной души бывшему погибшаго покойника. Такъ, особенности видимаго облика русалокъ ясно указываютъ на принадлежность ихъ къ водянымъ духамъ; они являются вѣрнымъ и правдивымъ отраженіемъ своей стихіи. Ближайшимъ источникомъ вѣры въ русалокъ было, навѣрно, вѣчно зыблевое отраженіе дѣвушки въ зеркальѣ водъ (вспомнимъ поэтическую легенду о Нарцисѣ); восхитительныя, чарующія и въ то же время коварныя русалки являются выраженіемъ того смѣшанаго чувства, влекущаго и вмѣшивающаго тѣмъ жуткаго, которое испытываетъ человѣкъ, всматриваясь въ поверхность воды; ихъ распущенныя по плечамъ и на головѣ зеленые волосы напоминаютъ вѣты склонившейся надъ рыбой ивы илиустыя цѣпкія водоросли или же наконецъ, сѣть сплетшихся змѣстѣ корней и травы на берегу рѣки; ихъ пѣніе отголосокъ легкаго, гармоничнаго рокота волнъ. Напротивъ, всѣ черты враждебнаго отношенія русалокъ къ людямъ, ихъ близость къ нечистой силѣ, некоторые обряды, апотропейскаго (т.-е. отвращающаго) характера, возникли изъ представлія о разгнѣванной, мстительной душѣ женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременно или насильственно смертью; подобные образы есть и въ греческой міеологии. Греческие «аоры» (аогoi или *biaiorthanatoi*), подобно русскимъ «заложнымъ покойникамъ»*), доживаются за гробомъ свой срокъ жизни, находягся въполномъ распоряженіи у нечистой силы (Гекаты), убиваются дѣтей и т. д.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію русальскихъ обрядовъ. Среди этихъ обрядовъ наиболѣе интересными представляются: похороны русалки, проводы или изгнаніе русалокъ, крещеніе ихъ и т. д. Нужно замѣтить, впрочемъ, что русал-

*). Терминъ проф. Д. К. Зеленина.

еские обряды слились въ народной жизни съ купальскими и семицкими обрядами и игрицами.

Время совершения русальскихъ обрядовъ пріурочивается къ «Семику»—обыкновенно къ четвергу на седьмой недѣльѣ послѣ Пасхи; этотъ день у малороссовъ называютъ «русальчинъ великии-день», т.е. Пасха русалокъ. Во многихъ мѣстахъ Россіи вся недѣля передъ Троицкимъ днемъ называется «русалкой».

Обрядъ «похоронъ русалки» заключается въ пародіи на христіанское погребеніе: сдѣланную изъ тряпокъ куклу наряжаютъ въ платье, кладутъ въ гробъ, убираютъ цвѣтами и несутъ въ торжественной процессіи на берегъ рѣки, дѣвушки наряжаются—кто священникомъ, кто дьякономъ; дѣлаютъ кадило изъ яичной скорлупы, идутъ со свѣчами изъ стеблей и поютъ: «Господи помилуй». У рѣки прощаются съ чучеломъ русалки и, заколотивши гробъ, привязываютъ къ нему камень и бросаютъ въ воду. Обычай хоронить русалку объясняется, какъ запоздавшія погребальная почести, которыхъ лишены были въ свое время «заложные» покойницы, т.е. женщины и дѣти, умершія неестественнюю смертью; эти почести имѣютъ цѣлью умиротворить и успокоить ихъ мятущіяся души.

Обрядъ «проводовъ русалки» совершается слѣдующимъ образомъ: какая-нибудь дѣвушка, съ распущенными волосами и въ одной рубашкѣ, съ вѣнкомъ на головѣ, изображаетъ русалку; онаѣдетъ верхомъ на кочергѣ, съ помеломъ черезъ плечо; ее весело провожаютъ до лѣса или до поля, засѣяннаго рожью, где она и скрывается отъ провожающихъ. Послѣдніе же возвращаются назадъ, приговаривая: «Мы русалку проводили, можно будетъ вездѣ съѣзжю ходить». Иногда роль русалки исполняется кукла или чучело, которое относятъ за деревню и разрываютъ на части.

Обрядъ «изгнанія русалокъ» отличается отъ только что описаннаго обряда «проводовъ» тѣмъ, что русалокъ вы прогоняютъ изъ деревни не съ почетомъ, но съ крикомъ: «гони русалокъ», шумомъ и щелканьемъ кнутовъ. Значеніе этихъ обрядовъ ясно: это—изгнаніе нечистой, зловѣщей силы. Въ некоторыхъ мѣстностяхъ Россіи русалку изображаютъ чу-

чело коня, сдѣланное изъ соломы; въ этомъ конѣ усматриваются «символъ доброго божества», представителя какой-то высшей священной силы, которая должна прогнать русалокъ. Но съ этимъ объясненіемъ нельзя, какъ мнѣ кажется, согласиться: конѣ же что иное, какъ звѣреподобный («зооморфный») образъ русалки; рѣчные духи и божества часто представляются въ народной мифологии въ видѣ коня.

Къ русальскимъ обрядамъ примкнули иѣкоторые обычай совершение иного характера и пронеходженія, напр., описанная С. В. Максимовыми народная игра въ Тамбовской губерніи. Молодые крестьяне, нарядившись въ простыни, пускаются въ догонку за дѣвушками и молодыми женщинами, стараясь ударить ихъ кнутомъ. Женщины спрашиваютъ: «Русалочки, какъ ленѣ?» (подразум. уродятся). Ряженые указываютъ на длину кнута, а бабы воскликнѣаютъ: «Охъ, умилительныя русалочки, какой хороши!». Въ этой игрѣ я усматриваю остатки первобытной магіи плодородія, аналогичные римскому празднику «луперкаліямъ»: въ Римѣ жрецы («луперки») также одѣты особымъ образомъ, стегали проходившихъ женщинъ ремнями, а послѣднія вѣрили, что эти удары приносятъ благословеніе браку, изобиліе плодовъ земныхъ.

Очень распространена вѣра въ русалочинъ дѣтей, патихъ и вѣчно плачущихъ. Въ Троицкую субботу они бѣгаютъ по рожаному полю и поютъ:

Бухъ, бухъ,
Соломенный духъ.
Мене мати породила,
Некрещену положила.

Если при звуки ихъ иѣсни приговорить: «Крещаю тебя, Иванъ да Марья, во имя Отца и Сына и Святаго Духа», то дѣти русалки, не достигшія еще семилѣтнаго возраста, возвносятся на небо, какъ-бы воспринять настоящее крещеніе. По мнѣнію А. В. Балова, обрядъ крещенія русалокъ—не что иное, какъ извѣстный обрядъ крещенія кукушки: эта птица—одинъ изъ самыхъ распространенныхъ образовъ человѣческой души.

Русалки, живущія въ источникахъ, называются криницами. Въ нихъ усматриваютъ те русалокъ, но богинь плодо-

родія, что, впрочемъ, не противорѣчить представлению о русалкахъ. Въ древней Греціи нимфы источниковъ назывались *krēniades*. Самое слово «криница» означаетъ въ русскомъ, польскомъ и славенскомъ языкахъ «источница, колодецъ» и, по мнѣнию многихъ ученыхъ, заимствовано изъ греческаго языка: *krēnē*—ключъ, родникъ.

Наши мъ русалкамъ соответствуютъ у сербовъ вилы, у болгаръ—самовилы, самодивы, юди, у чеховъ *vodní rannu*, у лужичанъ—*wodne jungfry*, у словаковъ—*vodopaleňku* и т.д. Этимологія имени «вила» въ точности не установлена. Афанасьевъ производилъ его отъ глагола «вить» и усматривалъ въ вилахъ облачныхъ дѣвъ, производящихъ извивающіяся молніи. Иное толкованіе предложено А. Потебней: съ одной стороны, онъ сблизяетъ слово «вила» съ глаголомъ «вить»—гнать, преслѣдовать и пр., такъ какъ эти небесныя дѣвы гнать облака, а, съ другой стороны, указываетъ на сходство имени «вила» съ древне-италійскимъ названіемъ лѣсныхъ и древесныхъ нимфъ *). Самовилы играютъ большую роль въ болгарской народной поэзіи, причемъ, какъ показалъ недавно болгарскій ученый Бл. Англовъ, въ вѣсняхъ самовилы рисуются красивыми, жизнерадостными и добрыми дѣвушками, а въ сказкахъ они надѣляются отрицательными качествами.

Вилы упоминаются въ памятникахъ древне-русской литературы. Но врядъ-ли это древне-русскій образъ. Народная фантазія рисуетъ самовилъ красивыми, граціозными, вѣчно юными дѣвушками, съ черными очами и длинными золотистыми кудрями, разсыпавшимися по плечамъ. Они живутъ въ водѣ, въ лѣсахъ, на горахъ, въ облакахъ; любимымъ имъ занятіемъ являются пѣсни и пляска. Они вступаютъ въ бракъ со смертными, становятся «посестримами», т.-е. названными сестрами героевъ, обладаютъ даромъ прорицанія, исцѣлять больныхъ и раненыхъ и даже могутъ воскресить умершаго.

*) Самъ Потебня, повидимому, склоняется на сторону послѣдняго объясненія. Наконецъ, А. Н. Васеловскій предполагаетъ, что слав. вила—сложное миѳическое имя, въ которомъ римское *Viola* слилось съ предполагаемой формой *вѣла*, родств. литовск. *veles* „духи предковъ“ и греч. *Elytion (pedion)* „обитель душъ усопшихъ“.

Самовилы ъздятъ верхомъ на дикомъ оленѣ, производятъ бури, посылаютъ засуху, похищаютъ дѣтей, жестоко мстятъ людямъ за оскорблени¤.

Относительно значенія образа самовилъ существуютъ три теоріи: Аѳанасьевъ видѣлъ въ нихъ водяныхъ существа, олицетвореніе небесныхъ облаковъ, А. Н. Веселовскій усматривалъ въ самовилахъ души умершихъ, а болгарскій изслѣдователь Благой Ангеловъ выставилъ теорію, которую можно назвать примирительной, и съ которой, какъ мнѣ кажется, нельзя не согласиться: по его мнѣнію, самовилы были первоначально природными духами, дѣвами небесныхъ и земныхъ водъ, но вслѣдствіи это представленіе слилось съ образомъ мятущейся души усопшихъ, особенно некрещеныхъ младенцевъ и утопленницъ. Такимъ смышеніемъ различныхъ по происхожденію образовъ объясняется, по мнѣнію Б. Ангелова, двойственность характера самовилъ въ народной вѣрѣ,—присутствіе въ нихъ совершенно противоположныхъ качествъ: они рисуются народному воображенію то злыми, мстительными и коварными демонами (особенно болгарскихъ сказкахъ), то добрыми и ласковыми существами (въ болгарскихъ народныхъ пѣсняхъ); послѣднєе представленіе Б. Ангеловъ считаетъ древнѣйшимъ.

Берегыни. Одна изъ вставокъ въ «Словѣ о томъ, како первое чюгали кланялися идоламъ» приписывается восточнымъ славянамъ вѣру берегынь. Въ словѣ, носящемъ сходное заглавіе, что обозначено именемъ Иоанна Златоуста, говорится: и началь жрети... уширемъ и берегынямъ... и далѣе: и рѣкамъ и источникамъ, и берегынямъ. Что представляютъ собою эти мифическія существа, неизвѣстно. Обыкновенно ихъ отождествляютъ съ русалками.

Водяной. На днѣ рѣкъ и озеръ, особенно въ омутахъ и подъ мельницей живеть, по народнымъ представленіямъ, водяной,—старый, косматый дѣдъ съ бородой по колѣно. Онъ производить бури, топить людей и корабли, любить шутить шутки надъ мельниками, рыбаками и пчеловодами. Русалки представляются его дочерьми. Водяной находится въ не примиримой враждѣ съ домовыми. Любопытно, что въ некоторыхъ мѣстахъ и до нашихъ дней сохранился обычай при-

носить жертву водяному, топи лошадь: «вотъ тебѣ, дѣдушка,— говорять крестьяне при этомъ,— гостинецъ на новоселье— люби да жалуй нашу семью». Въ рѣдкихъ случаяхъ эти водяные духи рисуются въ народной фантазіи зооморфными, т.-е. имѣющими звѣринный образъ: такъ, въ вологодскихъ рѣкахъ водяной, по убѣждѣнію крестьянъ, принимаетъ иногда образъ громадной рыбы; въ Смоленской губерніи водяного представляютъ себѣ въ образѣ человѣка съ лапами вмѣсто рукъ, съ ногами на головѣ и съ хвостомъ паза-ди; олонецкіе водяные имѣютъ гусиные ноги и т. д.

Лѣшій. Это— владыка лѣсного царства. То разный по ро-сту самыи высокіи деревьямъ, то свободно укрывающійся подъ маленькимъ листочкомъ, онъ язычится олицетвореніемъ растительности вообще и, въ частности, дремучаго лѣса. На представленіяхъ о лѣшемъ отразилось жуткое чувство, паз-вѣзаемое мрачными лѣсными трущобами, съ ихъ таинственны-ми, пугающими звуками. Лѣшій— коварное существо: онъ любить сбивать человѣка съ пути, откликается эхомъ, зазы-ваетъ путниковъ въ трущобы и исчезаетъ съ громкимъ хо-томъ. Впрочемъ, отъ проказъ лѣшаго можно избавиться, во-первыхъ, молитвой и крестнымъ знаменіемъ, во-вторыхъ, на-дѣвши платье на-изнанку, въ третьихъ, закричавши: «Овечья морда, овечья перстъ»; но 4-го октября, въ день, когда лѣ-шие бѣсятся, всѣ способы борьбы съ ними бессильны. Лѣшій представляется въ образѣ старика, обросшаго волосами, съ длинной зеленою или бѣлой бородой; въ этомъ представлениіи, несомнѣнно отразился видъ мшистыхъ деревьевъ съ лишайми и наростами, украшающими стволы на подобіе висячей бо-роды (миологическій законъ вліянія среди на обликъ ду-ховъ, живущихъ въ ней). Но лѣшій можетъ принимать и видъ животнаго. Лѣшаго можно сравнить съ греческимъ Паномъ, сатирами и сиснами и съ италійскими Фавнами и Сильва-номъ. Всѣ лѣсные звѣри и птицы находятся у него въ пол-номъ подчиненіи. По народнымъ представлениемъ, лѣшій является мстителемъ за различные грѣхи человѣка. Лѣшимъ приписывается страсть къ женщинамъ, которыхъ они нерѣд-ко похищаютъ. Лѣшій или «лѣсовикъ», «шарь лѣсной» и т. д. служить олицетвореніемъ всего лѣса; но въ народѣ со-

храняется еще смутное представление о сонмѣ лѣсныхъ духовъ (лѣсовики, боровики, моховика), которые все смылись въ единомъ образѣ главнаго владыки лѣса.

Въ Бабѣ-Ягѣ, которую миѳологи обычно считаютъ за олицетвореніе зимы, грозовой тучи и т. д., можно скорѣе усматривать колективный образъ, въ которомъ слились отдѣльные духи лѣса. Это—лѣсная хозяйка, напоминающая собою «лѣсеную женщину» Германіи и скандинавскихъ странъ.

2. Духи различныхъ сторонъ и ступеней матеріальной культуры.

Духи, связанные съ хлѣбопашествомъ и земледѣліемъ. Въ соответствии съ укладомъ жизни восточныхъ славянъ, зами-
всего живого. Ту сокровенную силу, которая проявляется въ ростѣ хлѣба, въ жизни волниющейся зеленої пивы восточные славяне олицетворяли въ образѣ Полевика, Житного дѣда, Полудницы, украинской Землізной бабы, сидящей въ кукурузѣ, и т. под. духовъ. Всѣмъ этимъ существамъ народное воображеніе часто придаетъ зооморфической характеръ, рисуя ихъ въ обликахъ козла, быка или другихъ животныхъ. Въ связи съ этими вѣрованіемъ стоять дреиній обрядъ «завиванія бороды» какому-то козлообразному существу, живущему въ пивѣ.

Обрядъ завиванія бороды заключается въ томъ, что поль-
ше дожинаютъ до конца, но оставляютъ несжатымъ неболь-
шой кусокъ пивы, называя его «бородой»; все садятся во-
кругъ несжатаго клочка и завтракаютъ. Въ пѣкоторыхъ мѣст-
стахъ «завиваются бороды» Волосу или Ильѣ. При этомъ по-
ются соотвѣтствующія пѣсни, напримѣръ:

Сядзиць казѣль на мяжѣ,

Даивущца барадзѣ:

А чья же то барада

А уся мѣдомъ улита,

А уся шоукамъ увята? и т. д.

По мнѣнію Вильгельма Мангардта, впервые поставив-
шаго изученіе лѣсныхъ и полевыхъ культовъ на вполнѣ па-

учную почву, обрядъ «завиванія бороды» и связь послѣдняго спона или клока несжатаго хлѣба съ козлумъ объясняется распространеннымъ у всѣхъ европейскихъ народовъ вѣрованіемъ, по которому духъ ивы или хлѣба, имѣющій звѣроподобныя черты, спасается отъ жнецовъ въ дожиночный спонъ или въ клокъ хлѣба, оставленнаго несжатымъ.

Къ описаннымъ выше обрядамъ нужно прибавить полузаѣтный обрядъ чествованія спона-членника: послѣдний сжатый спонъ наряжаютъ въ сарафанъ и кокончикъ, украшаютъ ожерельемъ или бусами и либо водятъ вокругъ него хоро-воды, либо съ пѣснями несутъ «бабу» во дворъ хозяина поля, гдѣ одна изъ женщинъ съ особыми пріѣзвами сбѣтъ спонъ членникомъ, а хозяинъ угощаетъ привнесшихъ; этотъ обрядъ бичеванія спона имѣть аграрно-магическое значеніе, содѣствуя, по убѣждѣнію первобытнаго человѣка, грядущему урожаю полей.

Народъ вѣритъ также въ существованіе «полудницъ», красивыхъ высокихъ дѣвушекъ, одѣтыхъ во все бѣло, «полевиковъ», маленькихъ, уродливыхъ человѣчковъ, обладающихъ способностью говорить и т. д. Любимое ихъ время—полдень, въ отличіе отъ прочей нечисти, пробуждающейся ночью; эти полевые духи также живутъ въ хлѣбѣ; нерѣдко они побуждаютъ людей во время уборки хлѣба солнечнымъ уда-ромъ. Это роднить полудницъ съ духами четвертой категоріи.

Аналогичныя представленія мы находимъ у многихъ народовъ Европы, а также въ другихъ частяхъ свѣта. Такъ, въ Германіи, Франціи, Скандинавскихъ странахъ и т. д. мы находимъ такія наименованія растительного духа, скрывающагося въ послѣднемъ спонѣ (нѣм. хлѣбный, овсяной, ржаной козель, ржаная свинья, франц. баранъ и т. д.); которыхъ свидѣтельствуютъ о звѣроподобномъ характерѣ полевыхъ духовъ въ народномъ представлѣніи. Въ Даніи, какъ и въ Россіи, существуетъ обычай связывать послѣдний спонъ особенно широкимъ и высокимъ; крестьяне надѣются вызвать такимъ образомъ урожай въ слѣдующемъ году. Во Франціи, въ Верхней Бретаніи, послѣднему спону придаютъ человѣческую форму и относятъ его на дворъ хозяину.

На почвѣ старииной земледѣльческой магії возникли многочисленныя русскіе обряды, совершающіеся въ различные моменты сельско-хозяйственнаго календаря, но являющіеся въ основе совершенно тождественными: весь онъ сводится къ изгнанію или уничтоженію человѣческой фигуры, воплощающей въ себѣ демона растительнаго плодородія или же изображающей какое-нибудь время года или праздничный цикль, къ оплакиванію погибшаго олицетворенія и радости по поводу его возрожденія. Обрядовая фигура (соломенное чучело или живое существо), — умирающая и оживающая вновь, носить въ Россіи название Ярила, Купала, Кострубочька, Костромы, Тани, Марены и т. д.

Но эти обряды распространены не только у славянъ. Скорбь по умирающему и воскресающему богу встречается въ религіяхъ почти всѣхъ народовъ земного шара: на Востокѣ, въ Египтѣ, Сиріи, Финикии, Малой Азіи, Месопотаміи гдѣ раздаются рыданія надъ смертнымъ одромъ Осириса, Адониса, Аттиса, Латы, Эсмуна, Фаммуза и т. д.; въ Греціи, гдѣ плачутъ надъ Діонисомъ, Гіадицтомъ, Нарциссомъ, Персефоной, Харилой; въ Индіи, гдѣ сѣтуютъ о Сивѣ и Парвати. Въ современной Европѣ сюда относятся отчасти погребеніе Карнавала, Фашинга, Пфішгетля, Мая, Смерти, русалокъ и т. д.

Что же означаетъ эта роковая, неотвратимая, вѣчно повторяющаяся смерть и возрожденіе юнаго бога, какой сокровенный смыслъ таится въ этой скорби и причитаніяхъ его вѣрихъ поклонниковъ? На этотъ вопросъ даетъ намъ отвѣтъ стройная и правдоподобная теорія современнаго англійскаго ученаго Фрезера: во всѣхъ этихъ обрядахъ онъ усматриваетъ отголоски первобытнаго религіозно-земледѣльческаго акта, —убіенія растительнаго духа, воплощенаго въ человѣческомъ образѣ, самими почитателями его, прежде лѣмъ онъ успѣть обезсилить, съ той цѣлью, чтобы этотъ духъ могъ переселиться въ другую, юную и свѣжую оболочку. Но подробнѣе обо всѣхъ этихъ обрядахъ я буду имѣть случай говорить въ отдѣлѣ о народныхъ праздникахъ славянъ.

3. Духи родовой религии.

Души предковъ почитались восточными славянами подъ именемъ «родителей», навъя и, быть можетъ, Рода и Рожаницъ. Въ честь послѣднихъ совершились особыя жертвоприношения, особая вторая трапезы, съѣдавшіяся въ молитвенномъ настроеніи, или просто отставлявшіяся въ сторону. Эти трапезы, состоявшія изъ хлѣба, сыра, и меда, очень смущали и беспокоили древне-русскихъ проповѣдниковъ, вызывая ихъ негодованіе. Повидимому, этотъ Родъ, которымъ, по свидѣтельству Даниила-Заточника, въ старину пугали дѣтей, со временемъ превратился въ домового. О. Шрадерь, со-поставляя Рожаницъ съ греческими Илиеями и римскими Парками (отъ *pario*—«рождаю») видѣть въ нихъ отголосокъ чуждаго индо-европейскому духу матрархата (т.-е. преобладанія въ семье правъ матери). Е. В. Аничковъ считаетъ ихъ феями, являющимися при рождении младенцевъ. Обѣ послѣднія гипотезы представляются, однако, столь же мало обоснованными, какъ и предположеніе В. О. Ключевскаго, который выраженіе «Родъ и Роженицы» переводить: «дѣлать съ бабушками», видя вѣдьмы слѣды бывшаго многооженства.

Домовой. Повѣрья о домовомъ, очень распространены среди русскаго простонародья. Это—мохнатый, обросшій мягкою шерстью старикъ, именующійся дѣдомъ или дѣдушикой, хозяиномъ, доброхотомъ и т. д. Настоящее имя его («домовой») не произносятъ вслухъ, въ честь можно видѣть остатокъ «stabu», запрещенія, налагавшагося на имя умершаго или предка. Онъ охраняетъ домъ и хозяйство, предостерегаетъ людей отъ грядущихъ несчастій, старается обезпечить благосостояніе той семьи, съ которой дѣлить жилище; живетъ онъ невидимо за печкой, подъ порогомъ у входныхъ дверей, въ чуланахъ и т. д. Домовой—большой проказникъ: онъ то стучитъ по почамъ въ подпольѣ, то возится за печкой, то громыхаетъ въ поставцахъ посудой, то щекочетъ сонныхъ или—подобно греческому демону Эфіальту, наваливается на нихъ косматою грудью. При переходѣ въ новую избу стараются переманить съ собою стараго домового. Иногда переносятъ золу или уголья изъ старой печки въ новую,

съ приглашениемъ: «Милости просимъ, дѣдушка, къ намъ на новое жилье». До сихъ поръ во многихъ областяхъ Россіи сохранился обычай кормления домового: напр., белоруссы полагаютъ, что на поминальную трапезу приходитъ изъ клѣти живущій тамъ домовой. Есть свидѣтельство, что домовой не любить зеркала. Объясняю я это слѣдующимъ образомъ. Въ народной вѣрѣ отраженіе человѣка въ зеркальѣ отождествляется съ душой человѣка; въ извѣстные моменты его завѣниваются, чтобы оградить душу отъ опасности, отъ нечистой силы; впослѣдствіи этотъ обычай былъ исголовованъ въ томъ смыслѣ, что домовой не любить зеркала. Древность вѣры въ домового за свидѣтельствованіемъ упоминаніемъ «о про克莱томъ бѣсѣ хороможителѣ» въ Словѣ св. Василія о постѣ. (XIV вѣкѣ). Не подлежать сомнѣнію, что домовой—образъ души предковъ, умершихъ владѣльцевъ дома: недаромъ домовой оборачивается хтоническими животными, т.-е. имѣющими связь съ душами мертвыхъ. У многихъ народовъ сохранились слѣды вѣры въ змѣю, какъ воплощеніе домового или души предка: чехи вѣрятъ, что въ каждой избѣ живетъ «чадъ-господарикъ», въ Германии такія змѣи носятъ название «отца дома»; такія же представлѣнія встрѣчаются въ Литвѣ, въ Силезіи, въ Галиціи, въ современной Греціи и т. д.

Поселившись на дворѣ, домовой получаетъ название дворового, устраиваясь въ банѣ или на гумнѣ, онъ становится баникомъ и овинникомъ; но эти духи отличаются уже злобнымъ и своеизрѣвнымъ характеромъ. Такъ, домовой дворовой мучаетъ по ночамъ лошадей, подобно греческому демону Тараксанду и итальянскому фавнамъ.

4. Демоническія существа, связанныя съ болѣзнями, сумасшествіемъ, кошмарными снами и т. под.

Вѣра въ существованіе злобныхъ демоническихъ существъ, преслѣдующихъ человѣка и вызывающихъ страхъ и отвращеніе, возникла, главнымъ образомъ, на почвѣ представлѣнія первобытнаго человѣка о душѣ умершаго. Мертвые

цы являются къ народной вѣрѣ кровожадными, жестокими и неумолимыми существами. Особенно опасными считались души людей, погибшихъ неестественной или преждевременной смертью, т.-е. такъ называемые «злодѣйные» покойники, лишенные въ свое время погребальныхъ почестей. Таковы, напр., самоубийцы, казненные преступники, еретики, проклятые родителями, малолѣтнія дѣти и т. д. Къ числу этихъ злобныхъ, опасныхъ существъ относятся упыри (вампиры), волкодлаки, кикимора, злыдни, демоны болѣзней и т. д.

Упыри или вампиры. Согласно общеславянскому представлению, упыри-покойники, отличающіеся краснымъ лицомъ и неразлагающіеся, потому что они по ночамъ встаютъ изъ гробовъ, и сосутъ кровь спящихъ, причиняя этимъ смерть. Избавиться отъ упырей возможно, по общераспространенному гѣреванію, если отколоть ихъ труны и пробить ихъ сильнымъ кіломъ; иногда же необходимо прибѣгнуть къ болѣе радикальному средству—сжечь трупъ вампира. Нѣкоторые упыри обладаютъ даромъ прорицанія и даже предсказываютъ будущее. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи народъ различаетъ двѣ породы вампировъ: живыхъ и мертвыхъ. Живой вампиръ—добрый геній села, его покровитель и защитникъ: онъ ведетъ борьбу съ мертвыми вампирями, несущими въ деревню эпидемію. Вѣра въ упырей упоминается въ древнѣ-русскихъ христіанскихъ поученіяхъ, въ лѣтописи (въ Лаврентьевскомъ спискѣ).

Несмотря на то, что вѣра въ вампировъ встречается повсемѣстно въ Европѣ и даже въ другихъ частяхъ свѣта, классической страною вѣры въ упырей нужно признать Россію и вообще славянскія земли (особенно Бѣлоруссію, Украину, и область южныхъ славянъ). Недавно польскій ученый Ст. Васылевскій пытался доказать, что польскому народу чужда вѣра въ вампировъ, сосущихъ человѣческую кровь; польки знаютъ лишь упырей, которые, по мнѣнію Васылевскаго, не являются тождественными съ вампирями; упыри не высасываютъ кровь у людей, а соѣствуютъ скорѣе русскимъ привидѣніямъ «выходцамъ съ того свѣта» и т. д.

Происхожденіе слова вампиръ-упыръ неизвѣстно; иные склонны считать его турецкимъ; напротивъ, другіе пола-

гають, что трудно сомневаться въ его славянскомъ происхождении; слово «упырь» образовывають отъ «упирать», «упираться», «вливаться крыльями, ногами». Нѣкоторые ученые видятъ колыбель вѣрованій въ упырей въ Турціи, но въ виду того, что сходные представленія встрѣчаются у многихъ другихъ народовъ, напр., въ древнемъ Египтѣ, въ современной Греціи и друг., правильнѣе всего было бы искать причину возникновенія этихъ повѣрій въ особенностяхъ міросозерцанія первобытнаго человѣка и въ такихъ явленіяхъ, какъ галлюцинація и иллюзія, летаргія, а также въ случаяхъ извлеченія изъ могилы людей, заживо погребенныхъ или мертвцевъ съ окровавленнымъ лицемъ и т. д.

Волкодлаки. Этимъ именемъ называются люди-оборотни, превращающіеся по желанію въ волковъ. Въ славянскихъ языкахъ эти оборотни обозначаются терминами, образованными изъ двухъ словъ: «волкъ» и «длака»—шерсть, кожа: церк.-сл. вѣкъодлакъ, великор. волкодлакъ, малор. вовкулакъ, бѣлор. вавкалакъ, болгар. вѣрколакъ, серб. ву-кодлакъ (у Пушкина и гр. А. Толстого искаженное «вурдулакъ»). Французы называютъ такого оборотня loup-garou, итальянцы lupo mannaro, португальцы lobishomes, нѣмцы Werwolf, англичане werewolf и т. д. Послѣднія названія, какъ и греч. *Lykanthropos* («волкочеловѣкъ») представляютъ собою типъ именного сложенія и обозначаютъ существо, являющееся въ одно и то же время человѣкомъ и волкомъ. Сказанія о людяхъ, принимавшихъ по желанію видъ волка, встрѣчаются уже въ античной литературѣ: эта способность, приписывалась нѣврамъ (одиссюму изъ скійскихъ племенъ) и жителямъ Аркадіи. Любопытно, что многие историки считаютъ нѣвровъ, отчасти именно опираясь на сходство геродотовской легенды о превращеніяхъ нѣвровъ въ волковъ съ славянскими вѣрованіями въ волкодлаковъ, предками славянъ. Какъ бы то ни было, вѣра въ волкодлаковъ восходить къ индоевропейской эпохѣ, на что указываютъ аналогичные представленія индуистовъ («тигрочеловѣкъ»), германцевъ и т. д. Вѣра въ эти демоническія существа пользовавшаяся широкимъ распространениемъ въ средніе вѣка, до сихъ поръ продолжаетъ жить въ народномъ супѣріи Европы, встрѣчаясь нерѣдко и

на неиндоевропейской почвѣ. Сказанія и повѣрья, связанные съ вѣрою въ волкодлаковъ, записаны въ необъятномъ количествѣ и относятся къ самыи разнообразныи мѣстностямъ, народамъ и эпохамъ. Желая превратиться въ волка, чародѣй долженъ снять съ себя одежду и остатся совершенно пачимъ, или же наброситъ на себя рубаху или поясъ изъ волчьей шкуры; чтобы вернуть себѣ прежній человѣческій обликъ, необходимо воздержаться отъ вкушения сырого мяса или надѣть на себя человѣческую одежду. И памятники древней русской литературы, и народное творчество знаютъ вѣру въ волкодлаковъ: въ Словѣ о полку Игоревѣ о князѣ Всеславѣ Полоцкомъ говорится, что онъ «въ почѣ влькомъ рысаки».

Въ чёмъ же кроются причины возникновенія народной вѣры въ волкодлаковъ? Въ прежнее время господствовала «психопатологическая» теорія, выводившая вѣру въ волкодлаковъ изъ галлюцинацій душевно больныхъ, которые иногда, считая себя превращенными въ волковъ, воютъ, бросаются на людей и животныхъ, кусаются и вообще въ своемъ поведеніи подражаютъ этимъ звѣримъ, что, конечно, производитъ сильное впечатлѣніе на воображеніе свидѣтелей. Психопатологической теоріи держится въ настоящее время Отто Штоль, усматривающій въ ликантропіи состояніе, вызывающее галлюцинаціи и иллюзіи и поддерживаемое образами памяти и народной традиціи. Но противъ этой теоріи можно возразить, что больной долженъ быть вѣрить въ возможность подобныхъ превращеній или, по крайней мѣрѣ, слышать о нихъ, прежде чѣмъ считать资料а себя превращеннымъ въ это животное.

Герцъ усматривалъ въ этомъ вѣрованіи неясное воспоминаніе о кровавыхъ обрядахъ отдаленнаго прошлаго, о человѣческихъ жертвахъ въ честь божества зимы и смерти, представлявшагося въ образѣ волка. Жрецы этого бога носили волчьи шкуры и умѣли превращаться въ этихъ звѣрей.

Велькъ стриасть существование связи между народной вѣрой въ волкодлаковъ и душевной болѣзнью—ликантропіей, появившейся, по его мнѣнію, лишь въ болѣе позднюю эпоху. Сказанія о людяхъ-волкахъ, известныя всѣмъ наро-

дамъ Европы и Востока, распространились, согласно его предположению, изъ двухъ центровъ: изъ греческой Аркади и изъ области неровъ, съверныхъ събдей синеъ; отъ аркадянъ они перешли къ италикамъ, отъ неровъ къ съвернымъ народамъ Европы. Источникомъ аркадскаго повѣрья были человѣческія жертвы, бывшия обычными въ кульѣ Зевса Ликейскаго: жреца, вкушавшаго отъ жертвы, сравнивали съ волкомъ: отсюда представлениѳ о людяхъ-волкахъ. Источникъ синескаго повѣрья заключался, по мнѣнію Велькера, въ якобы существовавшемъ у неровъ ритуальномъ переодѣваніи въ волчьи шкуры во время праздниковъ: при томъ религіозномъ экстазѣ, который обычно охватываетъ народныя массы во время подобныхъ празднествъ, люди, переядавшіеся волками, легко могли вообразить себѣ дѣйствительно превращенными въ этихъ звѣрей. Но и эта теорія не отличается правдоподобностью: если вѣра въ волкодлаковъ могла возникнуть самостоительно въ двухъ различныхъ мѣстахъ, то столь же легко она могла появиться и въ пятидесѧти другихъ мѣстностяхъ, и вообще предположеніе о механическомъ переходѣ повѣрій и образовъ отъ одного народа къ другому потеряло въ настоящемъ доказательствѣ ученыхъ.

Къ взглядамъ Герца и Велькера примыкаетъ современный изслѣдователь греческой религіи О. Группе: исходя, подобно Герцу, изъ существованія человѣческихъ жертвъ въ Аркади, онъ, какъ и Велькерь, усматриваетъ источникъ интересующаго насть повѣрья въ образномъ выраженіи, примѣнявшемся къ жрецамъ; запятнанные тяжелымъ грѣхомъ, оскверненные человѣческою кровью, эти жрецы были обрѣкены на продолжительное изгнаніе, какъ бы становились метафорически «волками».

Свообразную комбинацію психопатологической и религіозной теоріи происхожденія вѣры въ волкодлаковъ представляетъ себю гипотеза В. Рощера. Онъ старается примирить обѣ эти противоположныя точки зренія и, усматривая источникъ повѣрья въ душевной болѣзни, стремится доказать, что въ основе ея лежать представлениѳ о загробномъ мірѣ; больные мнѣть себя умершими; а волкъ

и собака — обычные спутники мертвцовъ, покойниковъ, подземныхъ боговъ.

Впервые Роде высказалъ мысль о томъ, что въ основѣ вѣрованія въ волкодлаковъ лежитъ представленіе о душѣ, принимающей видъ различныхъ животныхъ, въ частности волка и собаки; волкодлаки являются въ народномъ сувѣріи не превращеннымъ въ волка человѣкомъ, но волкообразной душой, вышедшей наружу изъ тѣлесной оболочки человѣка.

Каролина Стоартъ предполагаетъ, что первобытный человѣкъ часто надѣвалъ звѣриную шкуру для защиты отъ холода, для привлечения добычи, при грабежахъ и т. д.; отсюда взглѣдъ на волка, какъ персонажа врага.

По Вундту, въ основѣ представлений о волкодлакахъ лежатъ ксімарные и родственные имъ страшные сны, осложненные другими элементами.

Мнѣ кажется, что вѣра въ волкодлаковъ — сложное миѳологическое образованіе, въ основѣ которого лежатъ наблюденія первобытнаго человѣка надъ физическими признаками вырожденія или уклоненія отъ нормального типа человѣчества, особенно надъ такими, каковы: ненормальная волосатость лица и тѣла, неестественная окраска кожи, значительное количество родимыхъ пятенъ, неправильности мимики. Къ этому могли примкнуть случаи гипноза, одичанія, людоѣдства, изогуленія, припадки помѣшательства и т. п., а также образы воспоминанія, наблюденія надъ фактами превращеній въ царствѣ животныхъ: превращенія личинки въ бабочку, давалъ богатый матеріаляр для заключенія по аналогіи.

Кикимора относится къ числу наиболѣе блѣдныхъ, неясныхъ и незаконченныхъ образовъ народной миѳологии: это не особенно опасный духъ, днемъ сидящій невидимкой возлѣ печки, а ночью выходящій шалить и проказить; особенно любить она проказить съ веретеномъ, прялкой, начатой пряжей. Въ некоторыхъ мѣстахъ Великороссіи мѣстопребываніемъ кикиморы считается курятникъ, гдѣ она вредить курамъ. Но противъ этого есть средство: нужно повѣсить подъ листомъ

лоскутья кумача или горлышко отъ разбитаго-глинянаго умывальника, а еще лучше отыскать особый камень съ природной сквозной дырой, который ноенить называніе «куричьяго бога». Этогъ камень прикрѣпляютъ къ часѣству. — Иногда, впрочемъ, кикиморѣ приписываются и добрыя качества: она покровительствуетъ прілежнымъ и умѣлымъ хозяйкамъ. Происхожденіе слова «кикимора» не установлено; несомнѣнно, однако, что слово это слагается изъ двухъ частей, изъ которыхъ первая, можетъ быть, представляеть собою звукоподражаніе («кичеть лебедь бѣлая»). Вторая часть представляеть собою самостоятельное слово: «мора» въ украинскомъ, болгарскомъ, сербскомъ, польскомъ означаетъ «домовой», «кошмаръ».

Злыдни—украинскія демоническія существа, вѣчно преслѣдующія человѣка и посылающія ему несчастье. Олицетворяются злыдни либо въ образѣ невидимыхъ стариковъ-ничихъ, либо въ видѣ маленькихъ дѣтей.

Демонъ; болѣзней. У всѣхъ народовъ земного шара встрѣчается вѣра въ демонической характеръ болѣзней: стадъльные недуги олицетворяются въ народной фантазіи и становятся самостоятельными демонами. Такъ на сѣверѣ Россіи слончанинъ почитается «Ослицу-матушку», «Марью Ивановну желанную». Въ случаѣ появленія болѣзни въ деревнѣ къ больному приносятъ дары, съѣстное и желаютъ здравія болѣзни. Принесенное съѣдается принесшими и больнымъ, а затѣмъ больного ведутъ въ балю «выпаривать желанную гостю». Въ Болгаріи вѣрять въ демоновъ болѣзней (болѣзтицы) и приносятъ имъ умилостивительныя жертвы. Чума, холера, лихорадка представляются въ облике женщинъ. У украинцевъ «гостець»—злой духъ, живущій въ костяхъ человѣка и причиняющій ревматизмъ. Равнымъ образомъ различныя душевныя болѣзни и состоянія олицетворяются въ образѣ демоновъ: страстная зависть причиняется Пристритомъ, недовольство жизнью, тоска вслѣдствіе несчастной любви также приписывается вліянію осбаго демона и т. д.

Всѣ эти таинственныя, сверхъестественныя существа, созданныя народнымъ воображеніемъ, объединялись подъ об-

ицымъ названиемъ бѣсомъ, которымъ стало пользоваться и христіанское духовенство для передачи греческаго термина *Daimōnia*.

Съ принятиемъ христіанства въ старинную миѳологію вклю-
сена была новая могучая фигура, Чортъ или Дьяволъ (Са-
тана), подчинившая себѣ всѣхъ бѣсовъ и демоновъ перво-
бытной религіи.

II.

Высшія божества.

Наши литературные данные о божествах славянъ отличаются крайней скучностью и неясностью, а въ народной памяти эти божества не оставили почти никакихъ следовъ. Древнѣйшее свидѣтельство о славянской миѳологии принадлежитъ византійскому писателю VI в. Прокопію, по словамъ котораго славяне считали бога, производящаго молнию, единственнымъ владыкою вселенной. Повидимому, здѣсь имѣется въ виду Перунъ, культь котораго, какъ показываютъ новѣйшія изслѣдованія, существовалъ не только въ древней Руси, но и у южныхъ славянъ. Сравнительное языкознаніе устанавливаетъ родство славянскаго имени Перунъ съ литовскими, польскими, древне-прусскими, а также съ древне-индійскими, греческими, древне-исландскими, латинскими словами и предполагаетъ, что въ основе всѣхъ этихъ словъ лежать три варианта корня: *reg* (Перунъ, срв. прати-бить, разить), *reg* (др. инд. *Parjanya*) и *reg* (балтійскія слова съ звукомъ *k*). Перунъ былъ богомъ молніи, на что и указываетъ самое слово «перунъ», обозначающее молнию. Въ Киевѣ въ концѣ X вѣка существовалъ, по словамъ Ипатьевской лѣтописи, идолъ Перуна изъ дерева, съ серебряной головой и золотыми усами. Носить принятія христіанства Владимиръ велѣть привязать Перуна къ хвосту лошади и бросить въ Днѣпро. У юлабскихъ славянъ «перуновъ день» означало четвергъ (переводъ немецкаго: «Donnerstag» день бога Донара, срв. латинское *Io-vis Dies*, день Юпитера, откуда по-французски «Jeuudi»). Сомнѣнія въ общеславянскомъ характерѣ культа Перуна врядъ ли основательны. Вполнѣ возможно, однако, что нѣкоторое вліяніе на культь Перуна у русскихъ оказалъ образъ иор-

вежского божа Тора. Въ христианскую эпоху Перунъ—громови-
никъ уступилъ място св. Ильѣ Пророку, на которого перенесены были свойства божа грозы и молніи, подобно тому какъ въ Греціи място культа Зевса, посылающаго дождь, назы-
вается нынѣ горой св. Иліи. Его священнымъ деревомъ было
дубъ, обычное мястопребываніе божа грозы и молніи въ ин-
доевропейскихъ миѳологияхъ.

Упоминаются въ дретнерусскихъ памятникахъ и другіе.
боги: Сварогъ, Дажьбогъ, Хоресь, Стрибогъ, Волосъ и т. д.

Сварогъ быль, вѣроятно, олицетвореніемъ неба. Впрочемъ,
акад. Ягичъ предполагаетъ, что божества Сварога не существ-
вало вовсе: такъ какъ и въ лѣтописи, въ переводѣ одного мяста
изъ хроники Малалы, Сварогъ сопоставляется съ Гефестомъ,
этимъ божественнымъ кузнецомъ греческой миѳологии, то
Ягичъ высказываетъ догадку, что лѣтописецъ перевелъ гре-
ческое имя посредствомъ Сварога (отъ глагола: «сварить»
—ковать).

Дажьбогъ и въ лѣтописи совершенно отождествляется съ
солнцемъ. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» русскіе называютъ
внуками Дажьбога. Эта идея происхожденія людей отъ соли-
ца довольно распространена въ народныхъ вѣрованіяхъ, какъ
видно изъ следующей дѣтской пѣсенки:

Солнышко, солнышко,
Взгляни въ оконечко,
Твои дѣтки плачутъ,
Пить, ёсть просягъ.

Существуютъ двѣ этимологіи этого имени: одна усмат-
риваетъ въ первой части его повелительное наклоненіе
(даждь) отъ глагола «дати», другая возводить ее къ корню:
«daghi», указывающему на жаръ солнца. Е. В. Аничковъ по-
лагаетъ, что Дажьбогъ быль божествомъ одного изъ подчи-
ненныхъ Владимиру славяно-русскихъ племенъ, а именно
Черниговской Руси.

То же самое солнечное божество обозначается, повидимо-
му, именемъ Хоресь. Почти съ увѣренностью можно сказать,
что слово это—иранского происхожденія. Н. Карбевъ видѣлъ
здесь индоевропейский корень. Леже производилъ имя Хоресь

отъ греческаго «χρυσος» въ смыслѣ «позолоченный идолъ». Но обѣ эти догадки неправдоподобны. Е. В. Аничковъ усматриваетъ въ Хорѣ божество торковъ, обитавшихъ около Тмутаракани.

Стрибогъ былъ божествомъ вѣтра, бури, вихря, вьюги. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» о немъ говорится: «се вѣтри, Стрибожи виуки, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрые полки Игоревы». По мнѣнію А. Л. Погодина, въ имени Стрибогъ нельзя усматривать глагольную основу съти, какъ полагалъ Д. К. Зеленинъ; правильнѣе сопоставить первую часть этого имени съ древне-верхнѣ-иѣмск. *strit* (ново-пѣм. *Streit* борьба — распри); Стрибогъ — богъ брани, войны.

Загадочный миѳологический образъ представляеть собою Волосъ или Велесь. Въ лѣтописи онъ упоминается рядомъ съ Церуномъ и получаетъ эпитетъ скотыаго бога. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» вѣцій Боянъ называется Велесовимъ внукомъ. А. А. Потебія видѣть въ этомъ имени основу. А. С. Погодинъ предполагаетъ, что форма Велесь заимствована у литовцевъ. Ненаучный характеръ посчитъ догадка Г. М. Вараца, возводящаго Велоса къ семитическому Ваалу, богу распутства и блуда скотильнаго. Впослѣдствіи, уже въ христианскую эпоху, этотъ богъ Волосъ слился съ св. Власіемъ.

Остальные древне-русскія божества, упоминающіяся въ нашихъ памятникахъ, представляются еще болѣе подозрительными. Такова Мокошь, въ которой усматривали богиню — покровительницу овцеводства, пряденія шерсти, вообще женскихъ работъ. А. Л. Погодинъ считаетъ имя это заимствованнѣмъ у еракійцевъ, Е. В. Аничковъ — у финновъ. Богини Лады, какъ и бога Симарглъ,* повидимому, никогда не существовало. О Симарглѣ было высказано много догадокъ, но ни одна изъ нихъ не является убѣдительной. А. Л. Погодинъ думаетъ, что Симаргль попала въ число боговъ по недоразумѣнію: — это по-гречески название надгробной плиты въ честь корсунскаго князя, убитаго варягами.

Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» мы находимъ упоминаніе о какомъ то Троянѣ (тропа Трояна, вѣка Трояни, земля Троянѣ). Имя это встречается и въ другихъ русскихъ памятникахъ,

*.) Иначе «Симоргль». Ред.

несомненно восходитъ къ римскому императору Траяну. Римскія развалины въ Придунайскихъ странахъ, приписываемыи императору Траяну, остаются обиталищами демоновъ, какъ и вѣсѣ, впрочемъ, развалины. Одному изъ этихъ демоновъ и дали имя императора. Этотъ кульпъ бытъ отчасти занесенъ и въ Россію*).

Въ своей «хроникѣ славянъ» Гельмольдъ (1172) сообщаетъ, что верховнымъ богомъ славянъ бытъ Святовитъ на островѣ Рюгенъ. Гельмольдъ приводитъ сказаніе, по которому кульпъ Святовита выросъ изъ введенаго здѣсь при Людовикѣ II въ IX вѣкѣ почитанія христіанскаго святого Вита. Это объясненіе сложилось, повидимому, въ средѣ монаховъ; но вѣсѣ попытки разгадать имя Святовита и до сихъ поръ оказываются тщетными. Нѣкоторыя подробности относительно храма и изображенія Святовита находимъ мы у Саксона Грамматика. Въ серединѣ города Ареона, на островѣ Рюгенѣ, находилась площадь, гдѣ возвышался очень красивый деревянный храмъ, въ когоромъ хранился изображеніе бога. Это бытъ огромный истуканъ, превосходящій своей величиною человѣческую фигуру, съ четырьмя шеями и четырьмя головами. Въ правой руцѣ огнъ держащъ рогъ. Ежегодно жрецъ наполнялъ его виномъ и по количеству напитка предсказывалъ размѣры урожая будущаго года. Происходило такъ. Послѣ уборки хлѣба всѣ жители острова собирались у храма для участія въ торжественномъ шествіи. Жрецъ наканунѣ празднества тщательно подметалъ храмъ, въ который онъ однѣмъ имѣлъ лишь доступъ, стараясь по возможности дольше сдерживать дыханіе; всякий разъ, какъ ему надо было передохнуть, онъ бѣжалъ къ выходу, чтобы не осквернить божества человѣческимъ дыханіемъ. На слѣдующій день, когда населеніе собиралось у дверей святилища, жрецъ бралъ рогъ изъ рукъ идола и смотрѣлъ, убавилось ли количество жидкости въ сосудѣ: убыль признавалась предзнаменова-

*.) Что касается до упоминанія „Словомъ о полку Игоревѣ“ имени Трояка, то, по мнѣнію С. К. Шамбинаго, правильнѣе чтеніе Боянъ. (См. Шамбинаго. Слово о полку Игоревѣ, изд. Универсалън. библіотеки № 572). Это обстоятельство дѣлаетъ сомнительной и мысль о кульпѣ духа Траяна. Ред.

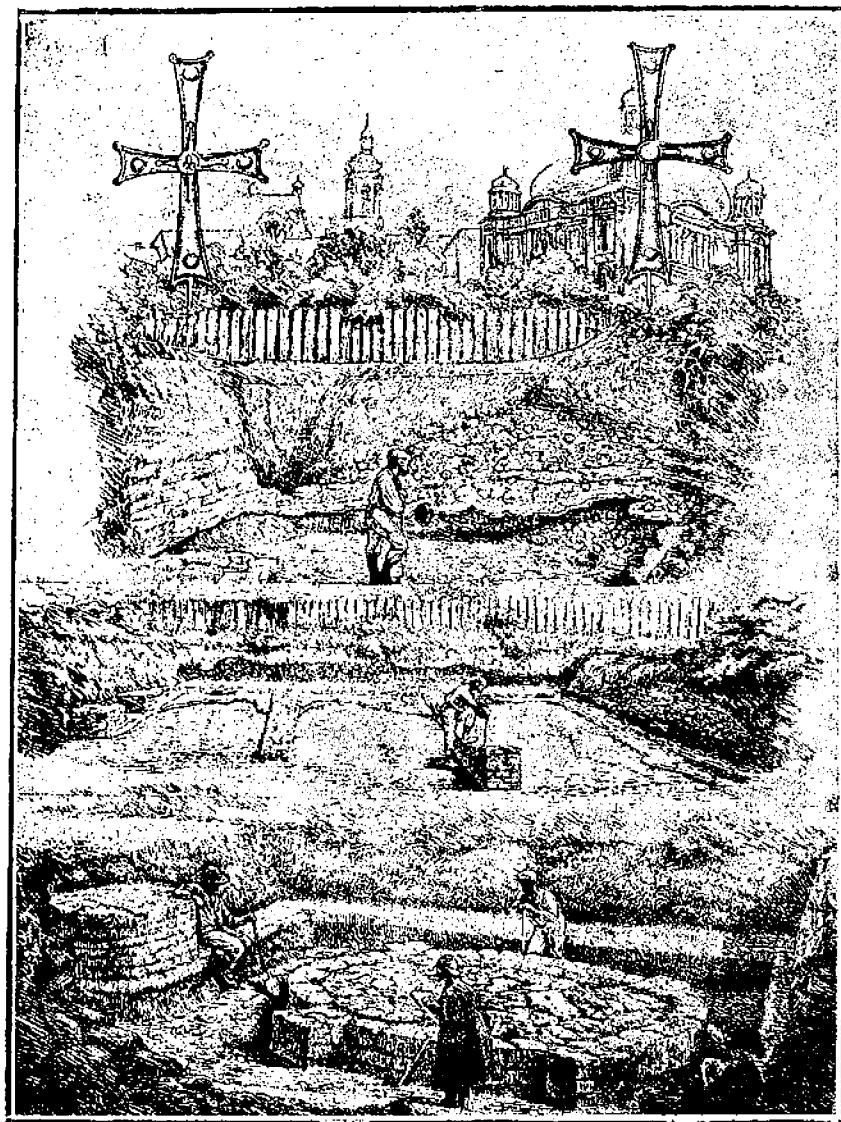
ниемъ неурожая. Потомъ онъ выливать къ ногамъ идола ста-
рое вино и наполнять рогъ свѣжимъ, однимъ глоткомъ выпи-
вали и, снова наполнивъ сосудъ, вкладывать его въ пра-
вую руку идола. Затѣмъ ставили передъ идоломъ огромный
круглый пирогъ, сдѣланный на меду; жрецъ становился по-
зади пирога и спрашивалъ народъ, видно ли его; народъ от-
вѣчалъ: «видно», а жрецъ высказывалъ пожеланіе, чтобы
на слѣдующій годъ его не видно было вовсе (причёмъ имѣ-
лось въ виду сбытие будущей жертвы). Въ заключеніе жрецъ
привѣтствовалъ паству отъ имени идола, утѣщевалъ ее быти-
емъ върной божеству и обѣщалъ ей въ награду побѣду на сушѣ
и на морѣ. Остальная часть для посвящалась пиршеству, на
которомъ воздержаніе признавалось грѣхомъ, а неумѣрен-
ность возводилась въ добродѣтель. Святовиту посвящалъ
быть особый белый конь; жрецъ одинъ лишь имѣлъ право
садиться на него; этотъ конь служилъ также и для гаданій.

Саксонъ Грамматикъ подробно разсказываетъ, какъ свя-
тилище Святовита было разрушено датчанами и идолъ его
уничтоженъ. Паденіе статуи сопровождалось страшнымъ шу-
момъ; божество («бѣсъ») скрылось изъ храма въ образѣ тѣм-
наго животнаго. Арконцамъ приказано было набросить верев-
ки на поверженнаго идола, чтобы вытащить его изъ города,
но сами они побоялись прикоснуться къ изображенію и по-
ручили сдѣлать это пѣвникамъ и мноземцамъ; вечеромъ по-
вара разрубили статую на куски, чтобы развести ими огонь.

Н. И. Карбель усматриваетъ въ Святовитѣ солнечное бо-
жество, Крекъ—божество вѣтра. Есть основаніе предпола-
гать, что Святовитъ представлялся нѣкогда въ образѣ мо-
гучаго коня, въ которомъ народная мысль обычно усматри-
ваетъ одну изъ многихъ обитателей растительного духа, дре-
мона низы и плодородія.

Рядомъ съ Святовитомъ упоминаются нашими источниками и другіе боги, имена которыхъ оканчиваются на «вітъ»,
какъ, напр., Перевитъ, Ругіевитъ, Геровитъ.

Біографы ен. Оттона Бамбергскаго сообщаютъ намъ изъ
которыхъ свѣдѣнія о культѣ бога Триглава въ г. Штеттвіи



Къ стр. 56. Альтарь Святовита въ Арконѣ на островѣ Рюгенѣ
(по К. В. Болсуновскому).

(Шетинъ), где находились его святилища. Ему также былъ посвященъ особый конь, предназначавшійся для гаданій; его идолъ былъ о трехъ головахъ, А. И. Кирпичниковъ предполагаетъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ затемнѣніемъ христианской Троицы.

Еще болѣе загадочными представляются имена Радигаста (Адамъ Бременскій), Подаги (у Гельмольда), Пришегала (окружное посланіе архиеп. Адельготта Магдебургскаго), богини Сивы или Жизы и т. д.

III.

Праздничные народные обряды.

Праздничные или календарные обряды представляютъ со-
бою остатки древнихъ празднествъ въ честь различныхъ миен-
ческихъ существъ языческой религіи,—празднество, связан-
ныхъ съ жизнью окружающей природы, съ круговоротомъ
года. Въ земледѣльческомъ быту древнихъ славянъ солн-
це, какъ сила, посыпающая свѣтъ, тепло и являющаяся ис-
точникомъ жизни, имѣло громадное значеніе. Вотъ почему
всѣ народные праздники вращаются вокругъ четырехъ ос-
новныхъ моментовъ солнечного года: двухъ солнцестояній
и двухъ равноденствій. Впослѣдствіи, посль принятія хри-
стіанства, старые языческіе праздники пріурочены были къ
новымъ церковнымъ; съ другой стороны, въ народной об-
рядности выступаютъ чисто аграрные, или земледѣльческіе,
элементы и остатки культа предковъ. Въ сложившемся такимъ
образомъ народномъ календарѣ можно различать четыре ци-
кла (круга) праздниковъ, сообразно четыремъ временамъ го-
да: 1) праздникъ лѣтняго солнцеворота, совпадающій съ
Ивановымъ днемъ (24-го июня), 2) праздникъ зимняго солн-
цеворота, приходившійся въ императорскую эпоху римской
исторіи на 25 декабря («День рожденія непобѣдимаго солн-
ца»), теперь—на 9 декабря и пріуроченный къ Рождеству,
3) весенний праздничный циклъ, центральнымъ пунктомъ
котораго является весеннее равноденствіе, и 4) праздникъ кон-
ца жатвы, совпадающій съ осеннимъ равноденствіемъ. Эти
четыре праздничныхъ цикла мы находимъ въ народномъ кален-
дарѣ почти всѣхъ индо-европейскихъ племенъ и даже
въ нѣкоторыхъ странахъ Востока. Нужно, однако, замѣтить,
что древніе славяне, какъ и другія племена, врядъ-ли обла-

дали достаточными астрономическими възнаніями для точнаго опредѣленія дня солнцеворота; поэтому, можно говорить лишь о грубыхъ, общихъ наблюденіяхъ надъ ритмомъ солнца; предки наши различали, вѣроятно, лишь колебанія въ длине дня въ различныя времена года. Не менѣе важными были моменты убоя скота и соленія и консервированія мяса на зиму (начало зимы). Нѣкоторые народные праздники при такомъ дѣленіи календаря остаются какъ бы въ сторонѣ отъ основныхъ моментовъ, занимая промежуточное положеніе между двумя циклами. Таковы, напримѣръ, наша Масленица, западно-европейскій карнаваль, и т. д., въ которыхъ одни усматриваются продолженіе Рождественскихъ Святочъ. Промежуточное мѣсто между весеннимъ и лѣтнимъ циклами занимаетъ группа праздниковъ, сохранившихъ у славянъ и грековъ языческое название Руслій: Сахаровъ и А. Н. Пынинъ ихъ относили къ числу лѣтнихъ праздниковъ, другие—пріурочивали ихъ къ весеннему циклу, а нѣкоторые видѣть здѣсь смѣщеніе весеннихъ и лѣтнихъ обрядовъ.

Коляда. Слово «Коляда» обозначаетъ Рождественскіе Святыни отъ 24-го декабря по 6-е января, въ частности—сочельникъ, а также обычай хожденія по домамъ и величанія зажиточныхъ хозяевъ, пѣсни, которая поются при этомъ, подарки за нихъ, свинью, убиваемую на Рождество и т. д. Оно проходитъ, какъ теперь принимается единогласно, отъ латинскаго слова «календы» (*calendae*).

Весь циклъ рождественскихъ пѣсень и игръ, известный подъ названіемъ «Коляды», слагается изъ слѣдующихъ обрядовъ:

- 1) Зажиганіе огней, разведеніе костровъ, сожженіе бревна (у сербовъ «баджакъ»); аналогичные обычай отмѣщены у германскихъ и романскихъ народовъ: во Франціи (*souche de Noël*), въ Италии (*carro, zocco di Natale*) и въ Германии (*Christklotz*).
- 2) Обряды, имѣющіе отношеніе къ земледѣлію и урожаю; сюда относятся посыпаніе зерномъ хожденіе съ плугомъ, постиланіе соломы и сѣна, внесеніе въ избу необмолоченаго спона рожи или цищеницы, помѣщаемаго подъ образами, прятаніе хозяина за пироги, инсценировка разговора съ духомъ дерева и т. д.
- 3) Обрядовое употребленіе

хлѣба или каша. 4) Обрядовое заключеніе свиньи. 5) Святочное
раженіе и хожденіе съ козой, медведемъ и т. д. 6) Гаданія,
подарки, колядованье и другія игры и развлечения. 7) Очищите-
тельные обряды.

Всѣ эти обряды, связанные съ праздникомъ колядокъ, давно
уже привлекли къ себѣ вниманіе ученыхъ и вызвали цѣлый
рядъ гипотезъ о смыслѣ и происхожденіи данного праздни-
ства. Усматривали во всѣхъ мотивахъ колядскихъ пѣсень и
связанныхъ съ ними обрядахъ небесную и грозовую символи-
ку. Въ настоящее время это возврѣніе наукой отвергнуто.
Что касается лѣтописныхъ свидѣтельствъ о «всѣхъ Колядѣ»,
то они основаны, конечно, на весьма обычномъ въ народной
мифологии олицетвореніи праздника.

А. Н. Веселовскій далъ обширное и весьма цѣнное изслѣ-
дованіе о румынскихъ, славянскихъ и греческихъ коляд-
кахъ. Внутреннее содержаніе колядокъ оно разлагаетъ на
следующіе элементы: 1) языческій элементъ; 2) христіанскіе
мотивы; 3) бытовыя черты и 4) баладные, эпические мотивы.
Исходнымъ пунктомъ своего изслѣдованія Веселовскій дѣ-
лаетъ 62-й канонъ Трулльского Собора, осуждающій языче-
скія празднества, а именно: «такъ называемыя Каланды, такъ
называемыя Воты и такъ называемыя Врумаліи и празднест-
во, совершающее въ первый день марта мѣсяца». Охаракте-
ризовавъ эти греко-римскіе праздники, Веселовскій переходитъ
къ разсмотрѣнію славянскихъ рождественскихъ обря-
довъ и пѣсень и, указывая на поразительное сходство ме-
жду ними, отмѣчаетъ въ русской святочной обрядности эле-
менты, заимствованные, по его мнѣнію, изъ языческаго, греко-
римскаго міра. Обрядовое употребленіе въ пищу свиньи
соответствуетъ, по убѣждѣнію А. Н. Веселовскаго, жертво-
приношенію свиньи въ римскомъ обиходѣ праздника Сатур-
налий. Элементы гаданій и пожеланій, ряженія и подачекъ
онъ также возводить (черезъ посредство скомороховъ) къ
греко-римскому источнику. Великорусскаго Авсения онъ сопо-
ставляетъ съ римскимъ Сатурномъ и т. д.

Другой изслѣдователь, посвятившій этому вопросу спе-
циальное изслѣдованіе, А. Потебня, останавливается глав-
нымъ образомъ на темахъ и пѣсенныхъ мотивахъ колядокъ.

сопоставляя ихъ съ аналогичными мотивами въ народной поэзии другихъ племенъ и сравнительно мало касаясь значенія религіозныхъ обрядовъ.

Н. И. Коробка подробно останавливается на святочной обрядности и, горячо протестуя противъ предположенія А. Н. Бесселовской о заимствованіи нашихъ рождественскихъ и новогоднихъ обычашвъ изъ греко-римского міра, старается доказать самостоятельное ихъ происхожденіе: «кликанье пугуго», обсыпаніе зерномъ, прятаніе хозяина за пироги неизвѣстны византійской обрядности и являются туземными обычаями, лишь впослѣдствіи пріимкнувшими къ празднику Коляды. Но и обрядовое переряживаніе, и хожденіе съ пугуго, съ козой, медвѣдемъ и т. д. распространены среди многихъ европейскихъ народовъ и могли возникнуть на славянской почвѣ совершенно самостоятельно. Въ частности роль козы, коня или тура въ святочномъ обрядѣ ряженія объясняется, по мнѣнію Н. Коробки, «тотемическимъ» значеніемъ этихъ животныхъ: коза и медвѣдь разсматривались, какъ отдаленные предки, родоначальники и покровители племени.

Вопросъ о значеніи праздника Святоѧ разрѣшается обыкновенно въ томъ смыслѣ, что въ немъ усматриваются чествованіе возвращающагося солнца, восходящего къ античнымъ праздникамъ: Сатурналій (17—23 декабря), (dies natalis Solis invicti), «дня рожденія солнца», т.-е. божества Миеры (25 декабря) и Каландамъ (1 января), какъ показали новѣйшія изслѣдованія. Первое упоминаніе о празднованіи Рождества Христова (25-го декабря) относится къ 354 или 336 году. На самомъ дѣлѣ, этотъ праздникъ, какъ и многие другіе, представляетъ собою слишкомъ сложное явленіе, отдельные элементы его слишкомъ рѣзко отличаются другъ отъ друга, чтобы возможно было выводить его изъ одного источника. Въ томъ комплексѣ обрядовъ, которые мы обозначаемъ словомъ Коляда, и который въ своей первой основе восходитъ, черезъ посредство греко-римского праздника, къ малазійскому религіозному циклу, необходимо различать: 1) приемы первобытной земледѣльческой магіи; 2) остатки ритуального вкушения тѣла священнаго животнаго; 3) обрядъ прощанія съ опредѣленнымъ цикломъ или

временемъ года; 4) слѣды культа предковъ; 5) обряды и пѣсни старинаго военнаго или охотничьяго быта; 6) любовные и брачные мотивы и т. д. Обратимся къ разсмотрѣнію отдельныхъ группъ обрядовъ, входящихъ въ составъ колядскаго ритуала.

1) Магические обряды. Пріемы симпатической магіи покоятся на принципѣ: сходными дѣйствіями вызываются сходные явленія; пріемы эти сводятся къ символическому изображенію жара солнца, расцвѣта природы, урожая хлѣба, плодовъ, скота и т. д.

У южныхъ славянъ существуетъ обычай жечь пень-баднянь. Одни (Манигардъ) видятъ въ сжиганіи бадняка символику, магическое воспроизведеніе обновленія расцѣнительного міра, пробуждающагося вмѣстѣ съ возвращеніемъ солнца. Напротивъ, другіе (Miles) усматриваютъ тутъ ежегодное торжественное возжиганіе священнаго отяя очата, центра семейной жизни и мѣстопребыванія предковъ. Однако, здѣсь передъ нами, нынѣдимому, заклинаніе солнца въ формѣ стариннаго способа отопленія (сжиганіемъ и благо, нерасколотаго ствола). Земледѣльческій моментъ выступаетъ, напр., въ посыпаніи зерномъ, хожденіи по хатамъ съ плугомъ и символическомъ воспроизведеніи процесса паханія. Всѣ эти дѣйствія преслѣдуютъ опредѣленную цѣль—увеличить производительная сила природы. Та же идея лежитъ въ основѣ обычая покрывать сѣномъ или соломой столъ въ сочельнику, впрочемъ объясняютъ этотъ обычай и христіанскимъ представлениемъ о божественномъ Младенцѣ, лежавшемъ въ ясляхъ *). Но это—позднѣйшее народное истолковываніе; первоначально же данный обычай былъ пріемомъ символической магіи, встрѣчающейся и въ свадебномъ ритуалѣ, и въ обычай прятанія хозяина за пирогами. Дѣти спрашиваются: «а дежь нашъ батько?»—«А хыба мы мене бачыте?»—«Ни, же бачымо, тату».—«Дай же, Боже,---говорятъ отецъ,---щибъ завши не бачыны», т. е. чтобы всегда было такое изобилие хлѣба, какъ въ этотъ вѣ-

*) Какъ известно, это представлениe возводится учеными къ культу Азеса, почитавшагося въ пещерѣ.

черь. Сходный обычай существует въ Герцеговинѣ. По свидѣтельству Саксона Грамматика, у балтійскихъ славянъ, въ Арконѣ, по окончаніи жатвы, жрецъ совершалъ такой же точно обрядъ: приготовляли круглый, медовый пирогъ, величиной съ человѣка; жрецъ ставилъ пирогъ между себою и народомъ и спрашивалъ, видятъ ли его. Когда жители острова Руяна отвѣчали, что видятъ, жрецъ высказывалъ пожеланіе, чтобы годъ былъ такъ плодороденъ, чтобы его за пирогомъ совсѣмъ не было видно. Сюда же слѣдуетъ отнести малорусскій обычай заклинанія дерева. Наканунѣ Рождества кто-нибудь садится на дерево, не приносящѣ плода, а другой дѣлаетъ видъ, что хочетъ рубить дерево топоромъ. «Не рубай мене, буду вже родыты», — говорить сидящій за деревомъ человѣкъ вмѣсто духа дерева. «Ни, зрубаю, чомусь не родыла», и фразы эти повторяются до трехъ разъ, затѣмъ грозившій срубить дерево, говарить: — «Гляди жь», и удаляется, а сидѣвшій за деревомъ перевязываетъ послѣднее соломой. У другихъ народовъ Европы въ первый день Святокъ дерево ударяютъ палкой. Ударъ вѣткой якняется весьма обычнымъ магическимъ приемомъ обезпечения полямъ и деревьямъ урожая, какъ прекрасно доказалъ Майнгардтъ.

2. Другую группу колядкихъ обрядовъ составляютъ остатки обрядового вкушнія тѣла священнаго животнаго, воплощающаго въ себѣ жизненную силу; это вкушение имѣло цѣлью наиболѣе интимное единеніе съ божествомъ, прѣобщеніе его плоти и крови. Въ этомъ — смыслъ съѣданія свинины на Рождественскихъ Святкахъ. Ученые считаютъ вкушение свинины на Рождество остаткомъ жертвоприношенія. Но другіе полагаютъ, что это — отголосокъ убийства днія, времена убоя животныхъ, приходившагося на начало зимы; свинья, откорнившаяся къ празднику въ лѣсу на желудяхъ, была единственнымъ, убойнымъ животнымъ данного времени года, для западной Европы. Русскіе исследователи (Афанасьевъ, О. Миллеръ, Потебня, Н. Сумцовъ) видѣли въ обрядовой свининѣ символъ солнца: поводомъ къ символизаціи солнца въ образѣ свининѣ якобы послужили длинныя и острыя щетинки этого животнаго, сближенныя съ солнечными лучами. Но на самомъ дѣлѣ, закланіе свининѣ или поросенка, считающагося

какъ-бы общимъ достояніемъ села, является остаткомъ таинства пріобещенія къ божеству природнаго плодородія, образомъ коего является кабанъ: недаромъ у нѣкоторыхъ славянскихъ племенъ остатки обрядового кушанья (поросенка и рождественского хлѣба) даютъ есть скоту и бросаютъ въ сливникъ. Хлѣбъ и кутья, — это необходимая принадлежность Святоокъ въ Россіи и другихъ странахъ, играетъ роль жертвоприношенія, заменяющаго единеніе съ духами предковъ. Во многихъ мѣстностяхъ Россіи существуетъ обычай приготавливать къ празднику Рождества изъ пшеничнаго теста изображенія различныхъ животныхъ (отюда, быть можетъ и название «каравай»); эти животныя считались нѣкогда обителями духовъ растительнаго плодородія. Обрядовое печенье—повидимому, замѣна реальныхъ жертвенныхъ животныхъ.

Обрядъ переряживанія козой также имѣть земледѣльческое значеніе: ряженый является здѣсь воплощеніемъ животнаго и вообще растительнаго духа. Объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующая пѣсня, которую поютъ во время хожденія съ «козой» (парень въ вывороченномъ тулупѣ, съ рогами на головѣ и маской па лицѣ):

Дѣй (гдѣ) коза ходзинъ, тамъ жито родзинъ,
Дѣй коза хвостомъ, тамъ жито кустомъ,
Дѣй коза ногою, тамъ жито коною,
Дѣй коза рогомъ, тамъ жито стогомъ...

3. Эти обряды примирили къ празднованію проводовъ определенаго цикла или времени года, какимъ является, напр., «Маланка»—лицетвореніе послѣднаго дня пропилаго года: празднество это спрavляется 31-го декабря, въ день, посвященный памяти Св. Меланіи. Эти проводы осложнѣлись впослѣдствіи различными бытовыми элементами (срв. излюбленные типы ряженыхъ, напр., еврея, солдата, цыгана и т. д.) пляской, пѣніемъ, гуляніями, играми и другими развлечениями, противъ которыхъ такъ возстаетъ русскій церковный соборъ XVI вѣка, Стоглавъ.

Къ числу святочныхъ обычаевъ относятся, далѣе, колядованіе и рождественские подарки, обычно возводимые къ римскимъ новогоднимъ подаркамъ, кутья, т.-е. ячменная ка-

ша съ медомъ, знаменующая собою единеніе съ душами предковъ, различныя игры, забавы и развлечения.

Многія изъ этихъ забавъ нѣкогда имѣли глубокое значеніе. Такова, напр., святочнага игра въ кузнѣца, сущность которой заключается въ слѣдующемъ. Въ избу входитъ «кузнецъ» съ нѣсколькими парнями, замаскированными стариками. За ними несутъ высокую скамью съ широкимъ, спускающимся до земли пологомъ, за которымъ спрятано человѣкъ пять-шесть ребяташекъ. Кузнецъ хвастается, что умѣть «старыхъ на молодыхъ передѣлывать». Ряженые ползутъ подъ пологъ, кузнецъ бѣть молотомъ по скамью и язъ-подъ полога выскакиваетъ мальчикъ. Я усматриваю здѣсь магическое изображеніе замѣты изжившагося духа растительности старого года новымъ, юнымъ, что въ религіи встречается довольно часто.

Особую группу, иаконецъ, составляютъ люстраціонные (т. е. очистительные) обряды: уборка комнатъ передъ Святыми, омовеніе и т. д. Рождественская елка поздняго происхожденія и заимствована изъ Германии.¹)

Овсень. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи вмѣсто коляды въ пѣсняхъ воспѣвается Овсень (Авсень, Усень, Таусень). Впрочемъ, осеннея пѣсня поются болѣею частью подъ Новый Годъ (въ Васильевъ вечеръ) или въ самый день Новаго Года. Нѣкіе сопровождаются обсыпаніемъ зернами (овсомъ, иногда рожью и т. д.). У латышей существовалъ культь Усения считавшагося покровителемъ коней, рогатаго скота и пчель; латышскія народныя пѣсни сближаютъ его съ св. Георгіемъ. Самое слово Овсень (Усень и т. д.) весьма загадочно.

Обозрѣвая предложенія въ науку гипотезы о значеніи

*). Внѣшняя исторія распространенія рождественской елки является нынѣ вполнѣ установленной (восходитъ не только къ греч. *eiresione* — украшенная особымъ образомъ вѣтвь маслины, нѣкогда еще болѣе древней эпохѣ — какъ завиванію дерева въ честь киликійскаго бога Сандона въ Малой Азіи); внутренній смыслъ ея теменъ. По одному мнѣнію здѣсь соединились два элемента: старинный римскій обычай украшать дома лаврами и зеленою въ январскія календы и народное повѣрье, что въ каждый сочельникъ яблоня и другія деревья цвѣти и приносили плоды. Маннгардъ сопоставляетъ рождественскую елку съ майскимъ деревцомъ, какъ воплощеніемъ растительного духа.

Овсенья, мы несомнѣнно придемъ къ выводу, что ни одна изъ нихъ не можетъ считаться удовлетворительною, Русск. Овсень, вѣроятно, стоитъ въ связи съ словомъ «овесь», ст.-слав. овесь: Овсень является, такимъ образомъ, названіемъ овсяннго духа, олицетворявшагося въ образѣ козла. Это подтверждается многочисленными овсеневыми пѣснями, напримѣръ:

Ой Овсень, ой Овсень!
—Чего козель хочеть?
Долотичка ищеть.
—На что ему долотичко?
Косу долбити и т. д....

или

Ахъ, бяшка, барашка,
Ты козья бородка,
Весенняя шерстка...

или

Ахъ бяшка, ты бяшка, ты козья бородка,
Кудрявая шерстка, пуховая спинка.
Люли, люли!

Ты подаль намъ, бяшка, на шеши кусочекъ.
Не малый, не большой, съ коровій носочинъ.
Люли, люли!.....

Замѣчательно, что латышскій «Усинъ» также представляется божествомъ растительности и плодородія: среди собранныхъ пасторомъ Р. Аунингомъ пѣсень объ Усинѣ мы находимъ слѣдующія:

Я зарѣзаль Усиню пѣтуха
Съ девятью хохлами,
Чтобы росла рожь, росъ ячмень,
Чтобы круглы были лопадки.

Образъ Овсения связывается въ народномъ представлѣніи съ свиньей, — другимъ обычнымъ воплощеніемъ растительнаго духа. Въ одной изъ пѣсень говорится объ Овсени:

На чемъ ему бхати?
На сивенькой свинкѣ.
Чѣмъ погоняти?
Живымъ поросенкомъ.

Масляница—самый веселый и разгульный праздник на наших крестьянъ. Въ это время русскій народъ, по выражению С. В. Максимова, какъ бы разгибаетъ свою исполненную спину и старается въ вѣнѣ и веселыи потопить всѣ заботы и тяготы трудовой будничной жизни. Основными элементами масляничного ритуала являются: обрядъ изгнанія или сожжения Масляницы въ видѣ дерева, украшенного лентами, или въ образѣ соломенной куклы, украинской обычай призываанія колодки къ парнямъ и дѣвушкамъ и оплакиванія Колодія,—дерева закутаннаго въ пеленки на подобіе новорожденнаго младенца; блины, переряживаніе, кулачные бои, гаданія и т. д. Въ этомъ нагроможденіи разнородныхъ обрядовъ, соотвѣтствующихъ западно-европ. Карнавалу, одинъ являются остатками заклинанія солнца (круговыя катанья, колесо, укрѣпленное на высокомъ шестѣ); другіе указываютъ на культуру предковъ (блины, какъ поминальное кушанье); третьи, занесенные къ намъ скоморохами, восходятъ къ греко-римскому сакральному циклу (кулачные бои и другія развлечения, какъ отраженіе военныхъ готскихъ игръ при византійскомъ дворѣ). Въ сторонѣ стоять группа обрядовъ, заменяющихъ прощаніе съ опредѣленнымъ цикломъ года. Малороссійская колодка выросла, по мнѣнію проф. Н. Сумцова, изъ древняго орудія наказанія и пытки; оно состояло изъ брусьевъ, въ которые вставлялись руки и ноги преступниковъ. Что касается обычая переряживанія, то относительно его происхожденія, какъ извѣстно, существуетъ нѣсколько теорій: прежде думали, что переряживаніе возникло изъ преданія о томъ, какъ нѣкогда боги ходили преодѣтыми по землѣ; впослѣдствіи изслѣдователи стали усматривать здѣсь бытовыи черты, отголоски пѣсень и игръ старинныхъ скомороховъ, или бродячихъ потѣшниковъ; въ настоящее время обычай ряженія разсматривается, какъ остатокъ первобытнаго тотемизма (т. е. особой формы культа животныхъ); на праздникахъ въ честь зооморфнаго бога, члены данной религіозной общины наряжаются въ шкуры и маски священнаго животнаго, съ цѣлью уподобиться видимому образу тотема, пріобщиться его божественной плоти къ крови.

Обряды изгнанія, сожженія или погопленія живого человѣка или куклы, изображающихъ масляницу и т. под., есть магический актъ уничтоженія старой обители растительного духа, дающій возможность этому духу переселиться въ новую, юную оболочку (подробнѣе см. ниже въ отдѣлѣ о купальской обрядности). Широкій разгуль и эротизмъ этого праздника является слабымъ поблекшимъ отголоскомъ первобытной магической эротики, къ которой прибѣгалъ некультурный человѣкъ, чтобы побудить землю къ плодородію.

Въ масляничныхъ блинахъ нѣкоторые ученые усматривали символъ солнца: но если культь солнца и оказалъ вліяніе на форму этого обрядового кушанья, то обычай выставлінія блиновъ на воздухъ (за окно и т. под.) и разбрасыванія ихъ птицамъ свидѣтельствуетъ уже о тѣсной связи блиновъ съ культомъ предковъ: птица — одинъ изъ обычныхъ образовъ души покойника, любящей угощеніе *).

Обратимся теперь къ обзору весеннихъ праздниковъ. Весеніе обряды, начинающіеся съ встрѣчи или «заклинанія весны», охватываютъ большой срокъ отъ Святой недѣли до Никольскихъ хороводовъ. Но эти обряды группируются вокругъ трехъ праздниковъ: Красной горки, Радуницы и Навія дня, которые приходятся въ воскресенье, понедѣльникъ и вторникъ на Фоминой недѣльѣ. Праздникъ встрѣчи весны сопровождается особыми пѣснями, такъ называемыми «веснянками», которые поются съ конца марта мѣсяца. Основные мотивы ихъ — замыканіе зимы, заклинаніе весны, пожеланія урожая. Въ Бѣлоруссіи въ теченіе Святой недѣли поются волчебные пѣсни, изъ коихъ я назову пѣсню о ласточки, предвестницѣ весны, напоминающей *chelidōnismus* др. Греціи. Къ веснѣ пріурочивается и поминаніе покойниковъ. По предположенію акад. А. И. Соболевскаго, въ донмонгольскую пору жертвъ «навъямъ», т. е. предкамъ, производилась въ четвергъ на страстной недѣльѣ. При этомъ для предковъ топилась баня. Поминаніе покойниковъ въ Ве-

*) Самое слово „блинъ“ произошло изъ первоначальной формѣ „млинъ“ вслѣдствіе диссимиляціи: въ малорусскомъ нарѣчи и другихъ славянскихъ языкахъ звукъ „м“ сохранился („млинъ“ родственно съ „молотъ“).

ликий четвергъ знаетъ и Стоглавъ. Въ Малороссіи до сихъ поръ этотъ день еще называется «Навскій великанъ». На Радунницу, или на Навій день, и городское и сельское, простонародье совершасть обрядъ поминокъ. Вымывшись въ банѣ, крестьяне сходятся на кладбища, приносять съ собою пищу и питье, располагаются на могилахъ родителей и родственниковъ. Сначала духовенство служить литія и панихиды, а потомъ у нихъ начинается пироваранье, поются веселыя пѣсни, часто дѣло же обходится безъ дракъ.

Слово «радунница» встречается въ Троицкой лѣтописи подъ 1372 г., въ Киевской лѣтописи подъ 1493 г., въ Стоглавѣ. Миклошъ и Срезневский производятъ это слово отъ «радъ», «радоваться», объясняя его веселымъ характеромъ праздника (предки радуются приношениямъ). Даль сближалъ это слово съ существ. «родитель» или глаголомъ «радѣть».

Название праздника «Навій день», встречающееся въ Начальной лѣтописи подъ 1092 годомъ, сюжетъ въ связи съ древне-русск. «навь, навье»—мертвецъ, трупъ; въ настоящее время «навыкъ проводы»—поминаніе усопшихъ на кладбищахъ во вторникъ на Фоминой; въ южн. губерніяхъ—въ помедальничъ на Фоминой «навъя косточки»—мертвая косточка. Изъ другихъ весеннихъ праздниковъ нужно упомянуть о днѣ св. Георгія, называемаго въ народѣ Юремъ (23 апрѣля), съ которымъ связана рядъ обрядовъ, имѣющихъ отношеніе къ земледѣлію и скотоводству, и о хороводахъ на Николинъ день (9 мая).

Одною изъ самыхъ интересныхъ игръ въ Россіи является «Воротарь» или «Володарь». Главный актъ здѣсь заключается въ пропусканиіи черезъ «ворога» и задерживаніи одной изъ дѣвушекъ: «ворога» образуются благодаря тому, что двое играющихъ поднимаютъ руки въверху. При прохожденіи черезъ ворота возникаетъ споръ. Защищающіе ворота спрашиваютъ: «Что вы намъ дадите?» и слышать въ отвѣтъ, что дадутъ ребенка («мизинное дитя»). Нѣкоторые ученые искали для этой игры миѳологическаго толкованія. Такъ, Н. Ко-стомаровъ предполагалъ, что ребенокъ означаетъ символическое изображеніе наступающаго земледѣльческаго года;

считающагося съ весны. А. А. Погебны доказываютъ, что проходить черезъ ворота и т. д. является любовнымъ символомъ и означаетъ сватовство. Но первоначально сценой была здѣсь, по его мнѣнию, не земля, а небо; солнце и другія свѣтила восходить и заходить черезъ небесныя ворота, которыхъ отираешь и замыкаешь заря. Ось усматривается въ этой игрѣ брачную символику: бракъ приносить дѣтей; этимъ и объясняется роль ребенка въ данной хороводно-обрядовой пѣсѣ.

Къ дѣтскимъ весеннимъ играмъ относится такъ наз. «заклиkanіе жаворонковъ» 9 марта: для дѣтей пекутъ жаворонковъ, съ которыми дѣти бѣгаютъ по деревнѣ гурьбой и закликаютъ жаворонковъ и весну,—типичный случай употребленія обрядового печенія, какъ приема символической магіи.

Такова, въ самыхъ общихъ чертахъ, русская весенняя обрядность. Извѣстный ученый А. С. Фаминцынъ, попытался возстановить лежащій въ основѣ этой обрядности мифъ. Увлеченный извѣстнымъ греческимъ преданіемъ о Деметрѣ и дочери ея Корѣ—Персефонѣ, Фаминцынъ, находить и въ славянской миѳологии слѣды стариннаго преданія о похищении или гибели богини весны, о горѣ и поискахъ ея матери, обѣ обрѣтеніи и возрожденіи Весны. Фаминцынъ пользуется аналогіями изъ русской купальской обрядности, но, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, купальскія пѣсни объясняются совершенно инымъ способомъ. И вообще попытка Фаминцына не увенчалась успѣхомъ.

На Вознесенье (11 мая) въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи пекутъ такъ наз. «лѣсенки» съ семью перекладинками въ воспоминаніе, какъ нынѣ объясняютъ, восхожденія Спасителя на небо. Эти лѣсенки нерѣдко бросаютъ въ рожь: такимъ образомъ предъ нами ясеный приемъ земледѣльческой магіи: лѣстница способствуетъ поднятію въверхъ, росту ржи.

Въ четвергъ на седьмой недѣльѣ послѣ Пасхиправляется «Семикъ»; онъ посвященъ помилованію усопшихъ; вечеромъ деревенская молодежь предается пѣснямъ и веселью. Во время семидніихъ хороводовъ «зазываютъ» (украшдаютъ лен-

тами) березку, ходятъ вокругъ нея хороводомъ, плетутъ вѣнки, бросаютъ ихъ въ воду для гаданія о будущей свадьбѣ, —счастливомъ или несчастливомъ бракѣ. Близъ Углича практиковался недавно слѣд. обычай: Ѵдяты яичницу, бросая часть ея черезъ голову въ рожь, чтобы послѣдняя лучше уродилась (бросаніе предметовъ черезъ голову назадъ объясняется тѣмъ, что, по представлению некультурного человѣка, духи обычно находятся за спиной человѣка; затѣмъ катаются по ржаному полю). Аналогичные обычай засвидѣтельствованы и для другихъ мѣстностей. Иногда, въ старину, бабы, катали священниковъ весною по полю. Проф. Д. К. Зеленинъ въ своемъ сообщеніи, едѣланномъ въ засѣданіи Историко-филологического общества при Харьковск. Университетѣ 19 мая 1917 г., объяснилъ послѣдній обрядъ, какъ насилие надъ землей, предполагая, что языческие жрецы исполняли этотъ обрядъ добровольно. Мангардъ думалъ, что катающійся по нивѣ изображалъ собою духа разстигательности, сообщающаго свою силу и производительность землѣ. По Фрэзеру, это остатки культового сочетанія мужчины и женщины на поляхъ, обеспечивающаго плодородіе земли. Это объясненіе кажется мнѣ наиболѣе правдоподобно.

Около Троицына или Духова дня у настѣ спрашивались «Русалки», посвященные чествованію душъ предковъ. Памятникъ XVI вѣка «Стглавъ» такъ изображаетъ подобныя поминовенія: «въ Троицкую субботу по селамъ и по погостамъ сходятъ мужи и жены на жальникахъ (кладбищахъ) и плачутъ по гробамъ съ великимъ кричаніемъ, и, егда начнутъ играть скоморохи, гудцы и прегудники, они-же отъ плача преставша начнутъ скакать и плясать и въ долони (ладони) бити и пѣсни сатанинскія пѣти». 21 мая (день свв. Константина и Елены) отмѣченъ рядомъ народныхъ обычаевъ, связанныхъ съ посѣвами льна. При посѣвѣ баба раздѣвается донаага, «чтобы ленъ глядя на ея наготу, ежалился надъ нею и получше уродился бы». Въ основе этого пріема лежитъ старинная вѣра въ сплодотворяющую (и отгоняющую) силу наготы, преимущественно женской.

Купальскіе обряды. Среди многочисленныхъ праздничныхъ обрядовъ русского народа єдва ли не самое выдающееся

мѣсто занимаютъ такъ называемые купальскіе обряды и игры, исполняемыя въ ночь на 24-е июня. Древность ихъ доказывается тѣмъ, что лѣтціи и акты упоминаютъ объ Иванѣ Купалѣ съ половины XIII вѣка.

Основныя элементы купальской обрядности сводятся къ слѣдующему:

1. Вожженіе огней и прыганье черезъ костры. Въ Вѣлоруссіи во время заката солнца мальчики въ полѣ зажигаютъ коль, обязавъ его кострою отъ конопли; на этотъ факель сбѣгаются крестьяне, устраиваютъ костры, и прыгаютъ черезъ нихъ, а для плясокъ и пѣсни выбираютъ царя и царицу. На Украинѣ дѣвушки и парни скачутъ вокругъ костровъ; въ Галиціи зажигаютъ костры на вершинахъ горъ и танцуютъ вокругъ нихъ, сюда же сгоняютъ скотъ, украшенный вѣнками и колокольчиками. Купальскіе огни предохраняютъ скотъ отъ болѣзней. Во многихъ мѣстахъ съ прыганьемъ черезъ костры связало гаданіе: парень съ дѣвушкой, вязвшись за руки, перепрыгиваютъ черезъ оголь; если во время прыжка руки ихъ не разнимутся, то они поженятся и будутъ счастливы. Вообще, огонь въ купальской обрядности издавна занималъ видное мѣсто. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ удержался старинный обрядъ добыванія живого огня для вожженія костровъ, посредствомъ тренія двухъ кусковъ сухого дерева. Въ члобитной старца Григорія—иконописца, поданной въ 1651 году царю Алексѣю Михайловиу, между прочимъ, говорится: «Тако же и о Рождествѣ Иоанна Предтечи всю ноць бѣсятся, бочки деітанныя зажигаютъ и съ горь катаютъ и вѣники зажженные скачутъ».

Другими особенностями купальской обрядности являются: 2. купанье, 3. хороводъ вокругъ воткнутой въ землю вѣтви, 4. ряженіе, маски, 5. качаніе и скаканіе, 6. плетеніе вѣнковъ и бросаніе ихъ въ воду. На Купалу обычно плетутъ вѣнки, которыми парни и дѣвушки украшаютъ головы; при этомъ поютъ пѣсни и пляшутъ. Подъ вечеръ идутъ къ рѣкѣ съ пѣсней, заканчивающейся слѣдующимъ образомъ:

Вы кумушки—голубушки,
Подружки мои,
Пойдемте въ зелень садъ гулять,

Въ зеленомъ саду
 Вѣнки завивать.
 Завивши вѣнки,
 За Дунай рѣку бросать,
 Всѣ вѣнки наверхъ воды,
 А мой потонуль.
 Всѣ мужья домой пришли,
 А мой не пришель.

Дѣвушки бросаютъ вѣнки въ воду, наблюдая за ними: чей вѣнокъ улыбается, та дѣвушка замужъ выйдетъ; чей вѣнокъ потонетъ, та умретъ въ этомъ году; чей вѣнокъ пристанетъ къ берегу, у той будетъ мужъ злой или пьяница.

7. Обрядъ кумовства, или крещеніе кукушки. Къ описанному, выше обряду плетенія вѣнковъ и гаданія примыкаетъ, обычай «крещенія кукушки». На чучело кукушки, сдѣланное изъ корня растенія «Кукушкины слезы» (виды травянистыхъ растеній), вѣшаютъ чтейный крестикъ. Желающіе кумятся между собою, цѣлуясь черезъ вѣнки и мѣняясь крестами, причемъ поютъ «кукушку» перекликаясь: «Авле, кукудка риба, да кому жъ ты кума».

8. Сожженіе, погребеніе или похороны особой куклы, называемой Купалой, Костромой, Яриломъ, Кострубонькомъ и т. д. Въ юго-западной Россіи необходимую принадлежность купальскихъ обрядовъ составляетъ чучело, носящее название «Марены». Дѣвушки поднимаютъ это чучело и несутъ его въ назначенное мѣсто, гдѣ вбиваютъ палку съ чучеломъ въ землю, берутся за руки, становятся въ кружокъ и поютъ пѣсни. Потомъ появляются парни, стараются отнять Марену и при этомъ разрываютъ ее на куски, которые разбрасываютъ по полю или бросаютъ въ воду. Иногда Марену изображаютъ дерево, обвязанное тряпками или лентами. По народному повѣрію, тотъ, кому достанется хоть небольшой кусокъ лохмотьевъ чучела, будетъ счастливъ въ теченіе цѣлаго года.

При погребеніи чучела дѣвушки причитываютъ:

«Утонула Мареночка, утонула,

Та наверхъ кісонька зринула».

Въ Малороссіи сходный характеръ носятъ народная игра «Кострубонько»: заключается она въ томъ, что посерединѣ

хоровода ходить дѣвушка и спрашиваетъ у подружекъ: «чи не бачили вы моего Кострубонька?», и въ отвѣтъ ей говорятъ: «пишовъ въ часе браты». Она показываетъ видъ, что плачетъ, а хороводъ поддерживаетъ ее пѣсней: «бидна жъ моя головонька, нещастныя годыночко, а щожъ бо я наработыла, що Коструба не злобыла; прайды, прайды, Кострубочку, стану съ тобой до шлюбочки». Въ концѣ концовъ оказывается, что Кострубонько умеръ; тогда начинаютъ еще сильнѣе его оплакивать. Затѣмъ слѣдуетъ воскресеніе умершаго: Кострубонько вскаиваетъ и начинаетъ ловить дѣвушекъ; тогда, при всеобщемъ ликованіи, хоръ весело поетъ:

Оживъ, оживъ нашъ Кострубонько,
Оживъ, оживъ нашъ голубонько.

Въ Великороссіи игрѣ въ Кострубонька соответствуетъ обрядъ погребенія Костромы, который совершается слѣдующимъ образомъ. Выносятъ изъ избы скамейку, на нее кладутъ корыто и начинаютъ дѣлать въ корытѣ бабу; на бау надѣваютъ рубашку, сарафанъ, косынку на голову и проч.. Когда баба готова, корыто подымаютъ и несутъ къ водѣ; здѣсь платье съ Костромы снимаютъ, а самое чучело бросаютъ въ воду. Иногда Кострому изображала дѣвушка, которую купали въ водѣ.

Аналогичнымъ образомъ совершается праздникъ Ярилы: куклу его несъ въ торжественной процессіи старикъ, а вокругъ шли женщины и оплакивали Ярилу, какъ умершаго, печально причитая: «померъ отъ, померъ. Якій же винъ бувъ хороший... Не встане винъ більше. О мякъ же намъ разставатыся съ тобою, що за жизнь коли исма тебе. Приподнимись хоть на часочинъ, но винъ не встаетъ и не встане».

Итакъ, въ основѣ этого купальского обряда лежать слѣдующіе моменты: 1) шествіе съ чучеломъ, изображающимъ мужское (Купало, Кострубонько, Ярило) или женское (Маренка, Кострома) существо; 2) срываніе съ чучела одежды и борьба изъ-за ея лоскутьевъ; 3) потопленіе, сожженіе или похоронъ куклы и оплакиваніе ея; 4) облаченіе срубленнаго для этой цѣли деревца въ платье куклы, украшеніе его лентами и шествіе съ нимъ въ деревню.

Вопросъ о прохожденіи и смыслѣ купальскихъ обрядовъ

и игръ рано заинтересовать изслѣдователей религіи, кото-
рые отыскивали въ праздникѣ купалы то остатки солнечна-
го культа, то отраженіе южно-европейскаго миѳа о похищеннѣ
Весны подземнымъ богомъ, то, наконецъ, слѣды гетеризма;
(т.-е. беспорядочнаго полового общепія), побратимства и ку-
мовства. На самомъ дѣлѣ купальская обрядность слишкомъ
сложное явленіе, чтобы можно было объяснить ее съ точки
зрѣнія какого-либо одного культового цикла.

Купальскіе сгни и Ивановскіе костры, сохранившіеся до
сихъ порь въ Европѣ, скатываніе зажженнаго колеса съ горы и тому подобные обряды могутъ разсмотриваться, какъ
остатки обрядовъ заклинанія солнца; прыганье черезъ костры
имѣть, впрочемъ, и другой смыслъ: огню приписывается
очистительная сила*).

Купанье также имѣть цѣлью очищеніе и освобожденіе
отъ враждебной силы, отъ болѣзни, смерти и т. д. О по-
всемѣстно распространенному вѣрованію въ очистительную
силу воды едва ли нужно говорить.

Качаніе, скаканіе—магіческій актъ, способствующій
подъему производительныхъ силъ природы; прыганье—магі-
ческій пріемъ, способствующій росту хлѣба, какъ и пляска,
подбрасываніе предметовъ вверхъ.

Хороводъ вокругъ воткнутой въ землю зеленої вѣтки
имѣлъ вначалѣ ритуальный характеръ: пляска есть одить
изъ видовъ земледѣльческой магіи. Культовое ряженіе, мас-
ки—одинъ изъ обычныхъ способовъ обмануть злыхъ духовъ,
одѣлатъ себя неузнаваемыми. Въ плетенія вѣнковъ нѣкоторые
ученые усматриваютъ символъ солнца. Но, къ обычаю бро-
санія вѣнковъ въ рѣку или источники, распространенному и
у другихъ народовъ Европы, примѣнімо, какъ мнѣ кажется,
то объясненіе, которое высказано было піедавло относитель-
но сходныхъ античныхъ обычаевъ, а именно—бросаніе
вѣнковъ въ рѣку есть магіческій актъ, направленный на иссл-
ните изобилія и плодородія водъ. Обычай кумовства на Ива-

*.) Акад. Карский, не отрицаю очистительного и солнечнаго значенія огня,
полагаетъ, что разведеніе костровъ въ ночь подъ Ивана Купалу объясня-
ется, прежде всего, необходимостью при ночной пиршѣстѣ приготовленія
лиши на огнь и освѣщенія.

ночь день, извѣстный многимъ народамъ Европы. объясняется, по мнѣнію А. Н. Веселовскаго, тѣмъ, что купальскій праздникъ первоначально знаменовался браками и принятіемъ новыхъ членовъ въ родъ, въ общеніе предковъ; это пріобрѣніе къ роду скрѣплялось не только половою связью, но и символическими, фиктивными узами, какъ кумовство, побратимство. Напротивъ, Е. В. Аничковъ склоняется видѣть въ кумовство и побратимство отзвуки стариннаго военнаго быта: передъ выступленіемъ въ походъ казалось естественнымъ заключить побратимство со своимъ товарищемъ по оружію. Но быть можетъ, правильнѣе всего было бы вслѣдъ за Маннгардтомъ и Фрэзеромъ усматривать въ любовномъ характерѣ народныхъ праздничныхъ обрядовъ пріемы земледѣльческой магіи, символизирующіе производительность духа растительности; женщины изображали собой, соотвѣтствующую воспринимающей и выралзывающей силѣ земли.

Доказательствомъ того, что во всемъ этомъ циклѣ обрядовъ (кумовство, крещеніе) сдѣланной изъ корня растеніе «кукушки» и т. д.) мы имѣемъ дѣло съ перекитками земледѣльческой магіи (обеспечивающей плодородіе), служить, на мой взглядъ, ярко-выраженная любовная роль растенія «кукушкины слезы» въ народномъ суевѣріи. Но самимъ спорнымъ и загадочнымъ актомъ купальской обрядности является, безспорно, обрядъ умерщвленія миѳического существа, получающаго название Купалы, Кострубонька, Костромы и т. д. Прежніе миѳологи усматривали здѣсь олицетвореніе умирания бога солнца, а съ нимъ и всей природы. Веселовскій полагалъ, что похоронный элементъ, какъ и любовный эротический, ведутъ свое начало изъ общинно-родового праздника, знаменовавшагося браками и принятіемъ новыхъ членовъ въ родъ, въ общеніе предковъ. Другіе ученые выстазили теорію, согласно которой мнимое обрядовое убійство чучела или изображенія человѣка есть отраженіе дѣйствительнаго умерщвленія неспособныхъ къ труду стариковъ, имѣющаго мѣсто на первобытныхъ ступеняхъ человѣческой культуры. Но такъ какъ этотъ ритуаль сѣтований по ногибшемъ духѣ или богѣ встрѣчается у всѣхъ народовъ Европы и древняго Востока, то правильное пониманіе этихъ обрядовъ возможно

только при всестороннемъ изученіи огромнаго относящагося сюда матеріала. Къ разсмотрѣнію его мы сейчасъ и обратимся.

Въ Египтѣ разъ въ годъ, во время Саисскихъ мистерій, близъ могилы Осириса, иочью изображались страданія бога, а присутствовавшій народъ скорбѣлъ и билъ себя въ грудь. Жрецы съ громкими рыданіями представляли страданія Осириса и поиски Исаиды расперзаныхъ членовъ ея супруга, или оплакивали Осириса, раздирая себѣ руки и плечи.

Жалобы Исаиды посыны глубокой страсти: «Приди въ свой домъ приди въ свой домъ», —такъ плачется сестра и супруга Осириса: «приди, посмѣри на меня, сестру твою, любимую тобой, но ты не приближаешься ко мнѣ. Я ищу тебя, чтобы узрѣть тебя. Развѣ я устану любоваться тобою?» и т. д. Всѣдѣ за тѣмъ праздновалось воскресеніе Осириса.

Осирисъ, какъ показалъ главнымъ образомъ Фрэзеръ, быть духомъ растительности, однимъ изъ многочисленныхъ земледѣльческихъ божествъ, которыя играютъ такую значительную роль во всѣхъ религіяхъ древности. Въ одной народной сказкѣ Осирисъ получаетъ эпитетъ «души хлѣба»; на барельефахъ въ Дендера и Фила бѣжъ изображенъ какъ-бы прорастающимъ: изъ тѣла его поднимаются 28 высокихъ поющихъ колосьевъ, и т. д.

Въ Финикии, въ Библосѣ, сходнымъ образомъ оплакивали смерть Адониса: женщины съ распущенными волосами, съ громкими воплями хоронили деревянное изображеніе бога. Въ древней Греціи культь Адониса, о которомъ свидѣтельствуютъ уже Сафо и Ксенофантъ, нашелъ себѣ широкое распространеніе. Феокритъ въ своей XV. идилліи рисуетъ намъ художественную картину того пышнаго торжества въ честь Адониса, которое устраивалось внутри царскаго дворца въ Александрии. Сущность праздника заключалась въ прославленіи Адониса и его супруги Афродиты и въ торжественномъ потопленіи фигуры Адониса въ морѣ; опустивъ ее въ морскія волны, женщины предавались плачу. Новѣйшіе изслѣдователи усматриваютъ въ этомъ ритуалѣ земледѣльческій праздникъ, а въ самомъ Адонисѣ—божество растительного плодородія. Главную роль игралъ здѣсь плачъ. Отъ Сафо дошегъ де часъ плачъ по Адонису:

«Бейте въ перси, взрыдавъ,
Дѣвы по племъ.
Рвите хитоны:
Умеръ Адонисъ...»

(Перев. Вячеслава Иванова).

Но особенно богата сътованиями и причитаниями надѣяна умирающимъ геніемъ, духомъ растительности и хлѣба, религіозная литература Междурѣчья. Въ сумерійскихъ и вавилонскихъ плачахъ по Думузи или Таммузу, относящихся къ пріеду 3500—2000 г.г. до Р. Хр., очень ярко выражается связь Таммуза съ растительнымъ міромъ и жизненной силой природы. Приведу вѣрхольско примѣръ:

«Какъ долго еще появление зелени будетъ остановленъ...»

«Какъ долго еще быть удержану распусканию листьевъ...»

«Это сътование есть жалоба о травѣ, что не растетъ болѣе...»

«Это сътование есть жалоба о зернѣ, что не растетъ въ колсѣ...»

«Это сътование есть жалоба о полѣ, на которомъ не произрастаетъ ни хлѣба, ни зелени...»

«Это сътование есть жалоба о прудѣ, что не производитъ болѣе рыбъ...» и т. д.

Надѣя куклой, изображавшей фригійского бога Аттиса, плакали и скорбѣли, подобно тому, какъ скорбѣли при рубке сосны, священнаго дерева Аттиса. Тотъ же самый образъ умирающаго юнаго божества, можно усматривать въ греческомъ Гіацинѣ и Нарцисѣ, Діонисѣ, Персефонѣ, въ несчастной греческой дѣвочкѣ Харилѣ и т. д. Въ основе этой яблочно-исвѣтряющейся скорби по умирающему и снова возрождающемуся богу лежитъ одинъ, и тотъ же кругъ идей и дѣйствій: убіеніе и погребеніе фигуры или куклы, воплощающей въ себѣ растительное божество, прежде чѣмъ оно успѣетъ обезсилѣть, дабы этотъ природный духъ могъ переселиться въ другую юную и свѣжую оболочку. Смерть бога необходима, но также необходимо, чтобы онъ умеръ въ полномъ расцвѣтѣ силъ, чтобы великий духъ растительности и природы не ускользѣлъ, но, перейдя въ другую обитель, возродился въ новою силой. Таково объясненіе этого цикла обрядовъ, пред-

ложенню знаменитымъ англійскимъ ученымъ Фрэзеромъ и невольно подкупающее своею стройностью и правдоподобностью. Съ точки зрѣнія этой теоріи, многие обряды русскаго народа, казавшіеся прежде загадочными и непонятными, приобрѣтаютъ новыи смыслъ и значеніе. Такъ, срубленное дерево, украшаемое плащемъ потопляемаго изображенія Купалы, Костромы и т. под., представлялось, какъ я думаю, новымъ воплощеніемъ растительного духа. Разрываніе на куски чучела и его одежды символизируетъ единеніе съ божествомъ, воскринятіе такимъ путемъ части жизненной силы убитаго. Разбрасываніе по полю остатковъ растерзанаго чучела, имѣть цѣлью сообщеніе поэзіи плодородія (срв. заставаніе поля остатками жертвенныхъ порослятъ въ Греціи). Въ нѣкоторыхъ русальскихъ обрядахъ съ конемъ чучело лошади, есть, на мой взглядъ, несомнѣнное воплощеніе растительного духа, въ послѣдствіи смыкающееся съ русалкой, а подвѣшиваніе колокольчика, шумъ трещотокъ и надѣваніе вывороченныхъ тулузовъ — весьма обычные апотропейческіе (предохраняющіе отъ нечистой силы) акты. Д. Зеленинъ неправильно сравниваетъ похороны Костромы, Коструболька, Ярила и т. д. съ проводами русалокъ и съ поминками «задолженныхъ» покойниковъ, видя смыслъ всѣхъ этихъ обрядовъ въ желаніи удалить нечистую силу изъ селеній. При такомъ объясненіи становится ясно, что смыслъ обрядовъ — въ грустный характеръ похоронъ Костромы, Коструболька, Ярила, скорбь и сътіванія по ихъ смерти и радость по поводу ихъ воскресенія. Нѣть сомнѣнія, что въ глубокой древности воплощеніемъ растительного духа служилъ человѣкъ или животное, которое убивали, и мясо котораго вкушали, чтобы воспринять часть его божественной силы. Но первобытный человѣкъ немедленно принимаетъ мѣры къ воскресенію духа, который вступаетъ въ новый періодъ жизни со всею силой и энергией юности.

III.

Представленія о душѣ, погребальные обычаи, культь предковъ.

Наука не знаетъ ни одного народа, какъ бы низко оиъ не стоялъ въ смыслѣ культурнаго развитія, у котораго не было бы вѣры въ существованіе души. Двойственность души и тѣла—одно изъ первыхъ наблюдений, сдѣланныхъ человѣкомъ на зарѣ его сознательной жизни. Какою же представлялъ себѣ древній славянинъ форму, виѣшній виду души?

Къ наиболѣе распространеннымъ представленіямъ о виѣшномъ видѣ, образѣ души нужно отнести слѣдующія:

а) Дыханіе, дымъ, паръ, облако. Первобытный человѣкъ наблюдалъ, и для него ясно, что дыханіе живить человѣка, что съ послѣднимъ вздохомъ прекращается и жизнь. Недаромъ у всѣхъ почти культурныхъ народовъ встрѣчается отождествленіе души съ дыханіемъ, и даже слова, означающія эти два понятія, происходятъ отъ одного корня. Въ др.-русскихъ памятникахъ о душѣ говорится: «аки дышець паль». Въ Олонецкой губ. доселѣ еще разлука душѣ съ тѣломъ представляется въ видѣ отдѣленія какого-то «пара»: «Вдариль оиъ его—говорятъ тамъ—а у него и паръ вонъ».

б) Животныя, особенно птицы и насѣкомыя, а также змѣи. Остатки стариннаго представленія о душѣ, какъ животномъ, сохранились въ русскихъ похоронныхъ при讲究ніяхъ, въ которыхъ плачальщицы обращаются къ Богоматері:

«Появись-приди, надежда головушка,
Хоть съ чиста поля явись яснымъ соколомъ;

«Со темнымъ лѣсомъ явись сизымъ голубемъ,
 «Хоть съ глубокимъ озеромъ сѣрой утушкой,
 «Хоть съ погоста прилети да черной галочкой».

Или:

«Покажись, приди, надежда-головушка,
 Хоть съ подъ кустынка, приди да сѣрымъ заюшкомъ,
 Изъ-подъ камышка явись да горностаюшкомъ».

с) Человѣческая фигура въ миниатюре. Въ зрачкѣ видно маленькое отраженіе человѣка; помутнѣніе зрачка въ моментъ смерти влечетъ за собою исчезновеніе этой фигурки. Отсюда происхожденіе названія «зрачекъ», соответствующаго латинск. pupilla (собственно «куколка»), иѣмъ, «человѣчекъ», «ребенокъ», испанск. «дѣвочка глаза»—принесеніе: «ниња дель ох» и т. д. Пережиткомъ стариннаго представлениія о душѣ, какъ человѣческой фигурѣ, являются слѣдующее изъ духовнаго стиха «О бѣдномъ Лазарѣ»:

«Возьмите душу вы (ангелы) Лазареву,
 Несите ее вы подъ правую руку,
 «Посодите ее вы во свѣтломъ раї».

д) Иламя. Многія славянскія племена видѣть въ блуждающихъ огняхъ души нѣкрещеныхъ младенцевъ; вспомнимъ также украинскую сказку о кумѣ Смерти.

е) Звѣзды (срвн. стихотвореніе К. Бальмонта «Къ звѣздамъ», гдѣ, между прочимъ, говорится: «Да буду я межъ таѣ, уйдя отсюда, Звѣздой межъ звѣздъ, надъ сонмами вѣковъ»). Пережитки стариннаго представлениія о душѣ, какъ звѣздѣ, мы встрѣчаемъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, по которымъ рождение человѣка отмѣчается появленіемъ на небѣ особой принадлежащей лично ему звѣзда, а смерть его—паденіемъ этой звѣзды; вотъ почему, крестьяне, видя падающую звѣзду, говорятъ,—что кто-нибудь умеръ, «чья-то душа покатилась».

Но въ какомъ-бы образѣ первобытный человѣкъ не представлялъ себѣ душу, загробная жизнь послѣдней рисуется его фантазіей въ тѣхъ же краскахъ, что и жизнь земная. Пересялившись въ иной міръ, душа нуждается не только въ пище и питьѣ, но и въ семье, слугахъ, животныхъ, предметахъ

домашняго обихода и т. д. Погребальные обычай вообще говоря, могут быть разделены на две группы: один пытается оградить оставшихся в живых от покойника, какъ злого, мстительного существа, другіе, наоборотъ, стремятся доставить усопшему возможно болыше благъ, облегчить ему жизнь на томъ свѣтѣ.

Къ обычаямъ первой группы относятся, прежде всего, различные способы уничтоженія трупа: калѣченіе его, винкваніе кола въ грудь, сожжениe.

Въ древней Россіи обнаружены въ славянскихъ могилахъ признаки двухъ различныхъ способовъ трупосожжения: 1) тѣло полагается въ одѣждѣ, съ оружиемъ и украшениями, на костеръ, а потомъ уже на этомъ «кострищѣ» пасынчается курганъ; 2) тѣло сжигается въ определенномъ мѣстѣ, а пепель и останки венцей кладутся въ погребальную урну, которая и хранится или же зарывается въ землю. Это трупосожжение необходимо, выясняетъ чешскимъ ученымъ Нидерле, признать исконнымъ погребальнымъ обычаемъ славянства. Рядомъ съ нимъ существовала, однако, и обычай погребенія въ землю, что и дало поводъ предположить, что оба способа издавна бытовали на Руси, причемъ въ однихъ рождахъ удержалось погребеніе, въ другихъ трупосожженіе. Но вѣйши данія говорятъ скорѣе за то, что первый обычай обязанъ своимъ происхожденіемъ иноzemному вліянію.

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой категоріи погребальныхъ обычаевъ относятся еще многочисленныя другія мѣры, принимаемыя первобытнимъ человѣкомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычныя двери, а въ окно или черезъ царочное проемное отверстіе въ потолкѣ или стѣнѣ. По сказанію лѣтописи, записанной 15 июля 1105 г. по случаю смерти св. Владимира, «ночью же межу клѣтми проимавше помостъ» чтобы вынести тѣло князя. Иногда несутъ трупъ ногами впереди, чтобы онъ не видѣлъ дороги сзади, завязываютъ ему лицо или глаза платкомъ, чтобы умершій не нашелъ обратной дороги домой и не вернулся за живыми. Но рядомъ съ этими существуетъ и другая категорія погребальныхъ обычаевъ,

направленныхъ къ тому, чтобы доставить душѣ покойника какъ можно больше удобствъ за гробомъ. Сюда слѣдуетъ отнести стремленіе облегчить покойнику достиженіе загробнаго царства. Съ этой цѣлью въ могилу умершаго также кладутъ различные предметы, но уже съ тѣмъ, чтобы огнь могъ смѣло приступить къ своему путешествію въ загробный міръ. Въ зависимости отъ представлѣнія, господствующаго у данного народа о мѣстонахожденіи страны отцовъ, находятся и объекты, которыми снабжаютъ покойника. Если ему необходимо переплыть 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 мусульманскаго путешественника Ибнъ Фадлана (922 г.), указанія на обычай погребенія въ лодкѣ мы находимъ въ лѣтописномъ разсказѣ о мести Ольги древлянамъ, которыхъ она повелѣла заживо похоронить вмѣсть съ ладьей въ ямѣ, въ приведенной проф. Д. Н. Анутинымъ миниатюрѣ Сильвестровскаго списка сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ (XVI в.), на которой тѣло князя изображено подъ опрокинутой вверхъ дномъ лодкой. Археологическія данные также подтверждаютъ существованіе такого способа погребенія на Руси. А. Котляревскій полагалъ, что древнерусскій обычай погребенія въ ладьѣ восходитъ къ праславянской эпохѣ, и что сама родина славянъ, находившаяся у моря, способствовала возникновенію у нихъ представлѣнія о водномъ пространствѣ, отдѣляющемъ загробное царство отъ здѣшняго міра. На эту мысль наводило А. Котляревскаго и старославянское название страны тѣней—навь, въ которомъ она видѣла указаніе на лодку, плаваніе (лат. navis). Напротивъ, чешскій историкъ культуры Л. Нидерле думаетъ, что рассматриваемый нами обычай не исконный русскій, но скандинавскаго происхожденія; что касается бытования у славянъ представлѣнія о переправѣ душъ черезъ водное пространство, то оно возникло подъ влияніемъ античной культуры, шедшей отъ Чернаго моря, той же самой культуры, которая принесла съ собою къ славянамъ коляду, русалокъ и русалій.

Другими характерными для славянъ способомъ погребенія является погребеніе на саняхъ. Правда, изъ имѣющагося на саняхъ въ распоряженіи материала можно лишь заключить, что въ Россіи покойниковъ перевозили на саняхъ (да же и лѣтомъ), но можно предположить, что никогда ихъ опускали въ могилу вмѣсть съ тѣломъ. Д. Н. Анучинъ и Ф. Волковъ склонны считать его исконно-славянскимъ, унаследованнымъ изъ индо-европейской эпохи, то Л. Нидерле полагаетъ, что если обычай перевозки покойниковъ на саняхъ и могъ быть исконнымъ у славянъ, то относительно самого погребенія на саняхъ возможно предположить, что оно было заимствовано у финновъ. Наконецъ, къ этой категоріи обычаявъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ.

Но заботами объ обезспеченіи душѣ усопшаго благополучаго путешествія въ загробный міръ не ограничиваются проявленія культа мертвыхъ. Особую, чрезвычайно важную сторону этого культа составляеть стремленіе доставить душѣ безбѣдное существованіе среди покойниковъ «на томъ свѣтѣ». Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, но культурный 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 жену умершаго. Обычай этотъ бытовалъ въ древней Руси, какъ яствуетъ изъ полнаго драматизма разсказа Ибнъ Фадлана, свидѣтельство мусульманскихъ, византійскихъ и другихъ писателей и изъ пережитковъ этого обряда въ пародной поэзіи. Такъ, въ былинѣ о Потокѣ-богатырѣ говорится, что когда онъ

Состарѣлся и переставился,
Тогда посы церковные
Его, Потока, похоронили,
А его молодую жену Авдотью Лиходѣевну
Съ нимъ же живую зарыли во сырь землю.

Аналогичные обычай существовали и у другихъ народовъ.

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

«Святые дзяды, зовемъ вѣсъ,
Святые дзяды, идаице до насть!
Госынь тутъ усе, што Богъ дау,
Што я ли вѣсъ охвяроўвау (т.-е. приготовилъ);
Чимъ только хата богата.
Святые дзяды, -просимъ вѣсъ,
Ходзице, ляцице до насть!»

Затѣмъ начинается пиршество. Отъ каждого блюда отдѣляютъ по ложкѣ или куску въ особый сосудъ для душъ; паливъ въ стаканѣ вина, стараются сплеснуть немногого на столъ, приговаривая: «это для вѣсъ, дзяды!». У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ принять участіе въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенний праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался амастеріями. У цѣлаго ряда другихъ народовъ, въ частности—на Кавказѣ, отмѣчены такія поминальныя пиршества, сопровождающіяся кормлениемъ покойниковъ. 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 ненадимыми гостями:

«Святые дзяды, вы слоды приляцѣли;
Пили и ўли,
Лядите жъ пяперь до сябе!»

Скажите, чаго ящо вамъ треба?

А яхъій (лучше) — лягите до неба.

Акышъ, акышъ!»

То же самое наблюдаемъ мы въ Индіи, въ Греціи (гдѣ тѣни умершихъ отпускались во-свояю возгласомъ: «Ступай-те вонъ, души, анеестеріи кончились!») и въ другихъ стра-нахъ.

Таковы были, въ самыхъ общихъ чертахъ, представления древнихъ о душѣ и загробной жизни, погребальный ритуалъ и культь предковъ, это второе несомнѣнное наслѣдіе старинной, доисторической религіи индоевропейского народа. Первымъ было, какъ мы видѣли, почитаніе верховнаго божества въ атмосферныхъ явленій, Перуна, также восходящаго (подобно индійскому Парджану) къ эпохѣ индоевропейского единства.

Примѣчанія.

Къ стр. 56 сл. Общіе труды и статьи по славянской миѳологии. Классическія сочиненія Ф. И. Буслаева („Историч. очерки русск. народа, словесности и искусства“ I—II, Спб. 1861) и А. Н. Афанасьевъ („Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“ I—III, М. 1865—8—9), несмотря на всю устарѣлость взгляда, сохраняютъ и до сихъ поръ свое значеніе благодаря богатству содержащагося въ нихъ материала. Нельзя сказать того же о работахъ Д. Шеппингта, Д. Щепкина, А. Фамицына, М. Е. Соколова и друг.; особенно неудачными являются ихъ этимологіи. Ихъ болѣе новыхъ трудовъ общаго характера заслуживаютъ вниманія: 1) L. Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901 (есть русскій переводъ—довольно плохой—въ Филологич. Запискахъ за 1907 г.); авторъ опирается исключительно на литературные источники, оставляя въ сторонѣ весь археологический материалъ (могилы) и все данные богатаго славянскаго фольклора; сомнѣвается въ подлинности „Слова о полку Игоревѣ“, 2) I. Mácha, *Nákres slovanského bájesloví*, Praha 1891: чрезвычайно цѣнныій компендій славянской миѳологии (срв. его же *Bájesloví slovanské* 1907). 3) A. Brückner, *Vierzenia religijne etc.* въ *Encyklop. Polska* IV, 2, 5, Kraków 1912, стр. 149—187 (на первый планъ выдвинуты польскіе миѳологіческие образы), 4) Е. В. Аничковъ, Язычество и древняя Русь, П. 1914: несмотря на спорность догадокъ и построений, замѣчательный трудъ; основная идея—боги Владимира были не общерусскими, но местными, племенными божествами; князь группируетъ ихъ вокругъ своего родного Неруна изъ побужденій политического характера, въ цѣляхъ объединенія Руси, 5) С. В. Максимовъ, Нечистая, невѣдомая и крестная сила, П. 1903 (богатый материалъ по русскимъ народнымъ вѣрованіямъ и обычаямъ, но безъ всякой научной обработки), 6) F. Krauss, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig., 1908 (народная вѣра и обрядность южныхъ

славянь), 6) Н. Ф. Сумцовъ, Культури. переживанія, К. 1890 (богатый материалъ, главнымъ образомъ, по украинскимъ повѣріямъ и обычаямъ; обильная библиографическая указанія, 8) Е. Ф. Карскій, Бѣлоруссы III П. 1916 (яркая и достаточно полная картина др. русской миѳологии). Кроме того, 9) Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, 1887²: книга не блещетъ смѣлостью мысли и новизною взглядовъ; использованы почти все источники и приведена огромная литература вопроса, почему книга составляетъ незамѣнное справочное пособіе, 10) М. Грушевскій, Кіевская Русь I, П. 1911, стр. 388—419; его же *Історія Україні-Руси I*, 1904³, 279—300, 528—532 (изложеніе стоитъ на высотѣ современного научнаго движения), 11) J. Janko, *O pravѣku Slovanském*, Praha 1912, гл. VI, стр. 195—240 (краткий популярный очеркъ), 12) П. Владиміровъ, Введ. въ исторію русск. словесности, 1896, гл. 2—3 (полезный очеркъ); 13) А. И. Пынгинъ, Исторія русск. литер. III, гл. 24—25, 14) П. Милюковъ, Религія славянь (въ Кнігѣ для чтенія по исторіи средніхъ вѣковъ подъ ред. П. Виноградова, вып. 1).

Полезнымъ пособіемъ для ознакомленія съ первоисточниками можетъ служить „Христоматія по славянскимъ древностямъ“ „Вѣрованія“ А. И. Яцимирскаго (Ростовъ на Д., 1916). Подробная библиографическая свѣдѣнія въ обзорѣніи трудовъ по славяновѣдѣнію, изд. 2-ымъ Отд. Акад. Наукъ; у Б. Грипченка, Литература украинск. фольклора, Черніг. 1901; у Н. Сумцова, Малюнки з життя українськ. нар. слова, Харк. 1910, гл. VII и VIII.

Изъ журналовъ слѣдуетъ упомянуть: Этногр. Обозр. М. 1899 слл., Живая Старина П. 1890 слл., Этногр. Збірникъ, Wisla 1887—1906; Lid (изд. во Львовѣ), Český Lid, Národopisny Sbornik, Сборн. на народи. умотвор. Archiv für slavische Philologie и друг.

Къ стр. 7 слл. О русалкахъ и русаліяхъ см. Д. К. Зеленинъ, Очерки русской миѳологии, I, П. 1916, стр. 111—285 (здесь и вся предшествующая литература); кроме того эм. В. М. Суботичъ (бѣлградскій психіатръ) въ Трудахъ I-го Съѣзда сербскихъ врачей и естествоиспытателей 1904, стр. 690—755 и Sarolides, *Bemerkungen zu den alt. kleinasiat. Sprachen und Mythen*, Strassb. 1913 (объ отраженіяхъ античныхъ „розалій“).

Къ стр. 13—14. О самовилахъ — Бл. Ангеловъ, Само-

вилить въ българската народна поезия (Изв. на семинара по слав. филология при универс. въ София, III, 1911, стр. 1—66).

Къ стр. 15—16. О лѣсныхъ и полевыхъ демонахъ вообще см. W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte I—II* 1904—5 и Frazer, *The Golden Bough*³, V — *Spirits of the Corn and the Wild*, London 1914.

Къ стр. 21—22. О домовомъ см. St. Schneider, *Bog domowy* (въ журналъ *Lud*, XVI, 1910).

Къ стр. 21—22. Литература объ упыряхъ или вампирахъ весьма обширна: см., главн. обр., Hock, *Die Vampyrsagen*, Berl. 1900; A. Epaulard, *Vampyrisme*, Paris 1901, W. Fischer, *Aberglauber Zeiten etc.* Stuttg. 1907; A. Jellinek, *Zur Vampyrsage* (*Zeitschr. des Vereins für Volkskunde* 1904, 322 слл. St. Wasylewski, *W sprawie wampirysmu*, *Lud* XIII, 1907, 291 слл. Русскую библиографию см. у Н. Сумцова, *Колдуны, вѣдьмы и уныри* (Сборн. Харск. Истор.-фил. Общ. III, 1891) и Ю. Яворского, *Намяты, гал.-русск. нар. слов.* I, К. 1915, стр. 267 слл.

Къ стр. 22 слл. Литература о волкодлакахъ и ликантропіи указана въ моей книгѣ: *Культь фетишъ, растеній и животныхъ въ др. Греціи*, стр. 219 примѣч. См. гл.зи. обр. В. Клинчерь, *Животное въ античномъ и соврем. сюевѣріи* К. 1911, стр. 218—228; 232—235.

Къ стр. 26. Объ этимологіи имени „кики мора“. Самое имя „мора“ родственно древн. верхне-иѣм. и древн. исландск. *mara* (отсюда фр. *cauché-mare*) причемъ *cauché* изъ *catcage* „давить“ и англ. *nightmare*; оно не заимствовано изъ германскихъ языковъ, какъ полагаетъ Гиртъ (*Hirt*), или изъ греческаго языка (*mora*), какъ думаетъ Фасмеръ, но является индоевропейскимъ наслѣдіемъ. Замѣчу еще, что Шрадеръ сближаетъ это слово съ греч. *Moirai* (богиня судьбы).

Къ стр. 26. Этимологія слова „бѣсъ“ спорна. Въ настоящее время въ науцѣ господствуетъ объясненіе, предложенное датскимъ лингвистомъ Педерсеномъ, по мнѣнію которого ирланд. форма возникла изъ болѣе древней, родственной літ. *baisis* — „ужасный, мерзкій“, — *baisioti* — „намазывать“ и латинск. *boedus* „скверный“, „гадкій“, „противный“. Напротивъ Г. А. Ильинскій, Русск. Филол. Вѣстникъ 1911, 212—217 протестуетъ противъ этимологіи Педерсена, такъ какъ она не объ-

ясняетъ сохраненія звука *s* въ славянскихъ словахъ, и производить слав. бѣсь отъ корня *bes* — „бурио или стремително движаться“.

Къ стр. 26. О духахъ въ украинской миѳологии см. В. Гнатюкъ, Этнограф. Збірникъ XV, 1902; XXXIII 1912.

Къ стр. 27. О славянскихъ божествахъ вообще см. А. Кирничниковъ, Журн. Мин. Нар. Просв. 1885, кн. 9, стр. 47—65; Ф. Е. Коршъ, Владимировы боги, Сборн. Харьк. Истор.-фил. Общ. XVIII; А. А. Погодинъ, Лингвист. и истор. зам. о богахъ Владимира Вел. въ Сборн. въ честь А. И. Соболевскаго.

Къ стр. 27 сл. О Перунѣ см. Йорд. Ивановъ, Культъ Перуна у южныхъ славянъ. Извѣстія 2-го Отд. Акад. Наукъ VIII, 4 (1903), стр. 140—174. St. Rožniecki, Perun und Thor. Arch. für slav. Philologie XXIII, стр. 462—520. Литература объ этимологіи имени Перуна приведена въ моей рецензіи на книгу Н. Гальковскаго (Богосл. Вѣст. 1916, май).

Къ стр. 28. О Сварогѣ — Jagi , Arch. f. slav. Phil. IV стр. 412—427.

Къ стр. 29. О Стрибогѣ — В. Петръ, Изборникъ Киевскій 1904.

Къ стр. 29. О Велесѣ — Tobolka, Boh Veles (см. болгарскій пер., сдѣланный съ чешскаго А. И. Стоиловыи въ Бѣлгарск. Сбіркѣ VIII, 533—7).

Объ отношеніи Волоса къ св. Власію см. А. Ч. Соболевскій, Русск. Филол. Вѣсти. XVI; В. М. Ляпуновъ, Arch. f. slav. Philol. IX.

Къ стр. 29—30. Новая литература о Траянѣ проведена въ моей рецензіи на книгу Н. Гальковскаго (Богослов. Вѣстника 1916, май).

Къ стр. 30—31. О святовитѣ см. А. Нарчевскій. Swanty Wit (Rocznik Towarzystwa Przyjaci  nauk Pozna ski go, tom XXVII, 1901) Ред.

Къ стр. 32 слл. Въ наука неоднократно дѣлались попытки собрать всѣ существующія новѣрья и обычаи славянскихъ народовъ и распределить ихъ въ календарномъ порядке. См., напр., трудъ Снегирева, Напісъ, Зубрицкаго, Дикарева, А. Ермолова, С. Максимова, А. Коринескаго, А. Макаренко, Gloger'a (Rok polski etc. Warzawa 1900, втор. изд. 1908) и т. д. Срв.

Sartori, Sitte und Brauch III; Zeiten und Feste des Jahres 1914 (богатый библиографический указания).

Къ стр. 35 сл. О святочной обрядности у славянъ — А. Н. Веселовскій, Разысканія въ обл. русск. дух. стиха VI—X = Сборн. 2-го Отд. XXXII, 1883; А. Потедил. Обзоръ поэтич. мотивовъ колядокъ и щедровокъ, Русск. Фил. Вѣсти. 1884 и сл.; Н. И. Коробка; Къ изученію малорусскихъ колядокъ, Изв. 2-го Отд. 1902, кн. 3, 235—276; Б. М. Яцмирскій, „Маланка“, какъ видѣть святочнаго обрядового ряженія (Этногр. Обозр. 1914, 1—2). О происхожденіи праздника Рождества Христова вообще см. И. Useuer, Das Weihnachtsfest, Bonn 1911 (2-ое изд.); А. Tille, Gesch. d. deutsch. Weihnacht, Leipz. 1893; его же Jule and Christmas, London 1899; А. Meyer, Das Weihnachtsfest 1913 (3-ое изд.); С. А. Miles, Christmas in Ritual and Tradition 1913 (2-ое изд.); Н. F. Feilberg, Jul. K鰐benhavn 1904—5.

Къ стр. 36. Что касается происхожденія латинскаго *calenda*, то его производить нынѣ отъ глаг. *calare* — „созывать“ (а не отъ *caleo* — „разгорячаться“, „горѣть“, какъ принимали прежде): жрецы созывали народъ, возвѣщая праздникъ каждого 1-го числа мѣсяца, особенно 1-го января, срв. частую эпиграфическую форму *kalanda*. Впрочемъ, D鰊hring, Arch. f. latein. Lexikographie XV, 1907, 222, толкуетъ это слово, какъ „новолуніе“, собств. „спрятавшаяся“ подраз. луна, сравнивая съ лат. *c lo*, *c l go*, *occulto*, *cl m*.

Къ стр. 39. О религіозныхъ обрядахъ, имѣющихъ значеніе проводовъ или погребенія прошедшаго періода времени (изжившагося духа растительности и плодородія) см. Е. В. Аничковъ, Вес. обр. иѣсня, 1, 289 слл. Впервые на эти обряды обратилъ вниманіе И. Useuer въ своей статьѣ Italische Mythen (Rheinisches Museum f r Philologie XXX, 1875, 194 слл.).

Къ стр. 40. Объ Овасеньѣ см. Е. В. Аничковъ, Весен. обряд. иѣсня I, 312 слл.; А. В. Марковъ, Что такое Овасеньѣ? Этнограф. Обозр. LXIII, 1905; И. М. Эндзелвичъ, *Wehl reiz par Uhsi i* въ латышск. журнальѣ *Raksti Krahjums* XIV 1908 134—138.

Къ стр. 42. О Масленицѣ и Карнавалѣ — Всеволодъ Миллеръ, Русская маслянина и западно-европейский карнавалъ, М. 1884; С. Clemen, Der Ursprung des Karnevals, Archiv für Religionswissenschaft XVII, 1914, 139 слл. Слово „Карнавалъ“ обычно производить отъ лат. *carus navalis* („корабельная тесьма“). Но новѣйшие изслѣдователи этого вопроса Merlo въ журнале *Wörter und Sachen* 1912, 92 слл., С. Clemen (дит. соч.) и друг. высказываются противъ этой этимологіи: Merlo выводить интересующее наше слово изъ лат. *carne levare*, Meyer-Labke — изъ *carne vale*.

Къ стр. 43 слл. О весеннихъ праздникахъ вообще — Е. В. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на замѣдѣ и у славянъ, I—II П. 1903—05.

Къ стр. 43. На Красную Горку въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи ночью производится бабами опахивание сел. (Максимовъ, 122); апотропейский актъ и вмѣстѣ съ тѣмъ пріемъ земледѣльческой магіи: подъ плугомъ уже древніе греки и римляне подразумѣвали фалль, оплодотворяющій землю (Dieterich, Mutter Erde). Объ обрядѣ опахиванія вообще слд. К. Weinhold, Abhandl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1896, 27 слл.; Е. Н. Meyer, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde, XIV, 1904, Mannhardt, Wald- und Feldkulte I 553 слл.; срв. 586 слл.; Е. В. Аничковъ, Вес. обр. пѣсня I, 266 слл.; Б. Л. Богаевскій, Землед. религія Аенінъ, II. 1916, 178—191.

Къ стр. 44. О происхождении слова „радуница“. Мурко полагаетъ, что „Rhodonia“, греческое слово, приняло на русѣ и почвѣ славянскій суффиксъ — „ица“; первое въ возникло вслѣдствіе народной этимологіи, а въ южно-великорусской и южно-русской діалектическихъ группахъ, можетъ быть, и подъ влияніемъ аканья (М. Мурко, статья въ журн. *Wörter und Sachen*, II, 1910, 153).

Къ стр. 46. О народномъ воззрѣніи, согласно которому духи находятся за спиной человѣка или съ лѣвой стороны см. Eitrem, Opferritus, Kristiania 1915, 316; срв. 293—294.

Къ стр. 46. О катаніи по нивѣ — Mannhardt, Wald und Feldk. I, 484 сл.: Frazer, golden Bough³ I, 2, стр. 102 слл.

Къ стр. 46. О магической силѣ наготы — Heckenbach, De nuditate sacra 1911, 35 слл. 51 слл. 56 слл.

Къ стр. 46 слл. О купальской обрядности: А. Н. Веселовский, Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности. Журн. Мин. Нар. Просв. 1894, февраль. А. Н. Соболевский, Купало, Сборн. 2-го Отд. Акад. Наукъ, LXXXVIII, 1910, № 3, 258—266. См. также статьи „Купало“ и „Ярило“ въ старомъ изд. Энцикл. Словаря Брокгауза и Ефрона (бібліографія!).

Къ стр. 47. О плясъ, какъ приемъ земледѣльческой магії см. Е. Fehrle, Waffentänze въ журналѣ Badische Heimat, 1914, № 2, 161—180 и приведенную тамъ, особенно стр. 164 примѣч. 1, литературу.

Къ стр. 48. О бросаніи вѣнковъ въ рѣку, какъ магическомъ актѣ, способствующемъ плодородію водъ — Kochling, De coronarum apud antiquos vi atque usu, Giessae 1914, p. 83—84.

Къ стр. 48. Объ обрядѣ „крещенія кукушки“ — Р. Е. Кедрина, Этнogr. Обозр. 1912, 1—2, стр. 101—139; Е. Н. Елеонская, тамъ же стр. 146 слл.; Д. К. Зеленинъ, Очерки . . . 269 слл.

Къ стр. 48. Имя „Кострубонъ“ означаетъ „косматый“, „мохнатый“. Я объясняю происхождение этого имени козлобразнымъ видомъ полевыхъ демоновъ; не даромъ греческие и римские духи растительности (Панъ, Фавнъ, Сильванъ) также называются „всклоченными“, „взъерошенными“ *lasioi, horridi, horrendi*).

Къ стр. 52 сл. Болѣе подробный свѣдѣнія обо всемъ этомъ ~~ко~~ кругѣ ~~идей~~ и обрядовъ можно найти въ III части знаменитаго труда Frazer'a: The Golden Bough (3-е изд.), озаглавленной The Dying God, London 1914. Срв. также Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland (есть русский переводъ) и И. Арсеньевъ, Илачь по умирающему богу, Этнogr. Обозр. 1912, кн. 1—2.

Къ стр. 55 слл. Почти исчеркивающій списокъ трудовъ по вопросу о погребальныхъ обычаяхъ и культахъ предковъ приведены въ моей замѣткѣ о книгѣ о. Соболева: Загробный міръ по др.-русск. представленіямъ (помѣщена въ Зап. Харьк. Универ. за 1913 г.). Здѣсь указываются лишь важнѣйшія сочиненія: Д. Н. Анучинъ, Сани, кони и ладья, какъ принадлежности погреб. обряда (въ XIV т. Московскихъ „Древ-

ностей Трудовъ Археологического Общества¹); А. Котляревский, О погреб. обычаяхъ язычн. славянъ 1868 (= Сочинения III, 1891); Х. И. Ящуржинский, Остатки языч. обредовъ въ малорусск. погреб., Киевск. Стар. 1890. В. Гнатюкъ Похоронні звичаї й обряды, Этнографичн. Збірник XXXI—XXXII. П. Парашневовъ, Погребальнитъ обичаи у българитъ, Изв. на семинара по слав. филол. при университет. въ София II, 1906—07; Th. Volkoff, Le traineau dans les rites funéraires de l'Ukraine, Rev. trad. popul. XI, 1896, 209—229; M. Murko, Das Grab als Tisch въ журналь Wörter und Sachen II 1910; L. Niederle, Život starých Slovanů I, Praha 1912, 224—375.

Изображеніе алтаря Святовита, взято изъ книги: Obrządek Pogański na Ziemiach słowiańskich. Kievъ, 1913, табл. I.

Содержание.

	Стр
Вступленіе	3
I. Низшая миологія (духи)	5
II. Высшія божества	28
III. Праздничные народные обряды	36
IV. Представления о душѣ, погребальные обряды и культь предковъ	58
Примѣчанія	65
