

ДК
350

К-12

Кагаров, Е

Религия древ-
них славян.

М., 1918



215
350
K12

R.

Культурно-бытовые очерки по мировой истории

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

Серія А. Русская Исторія.

№ 4.

52

Е. Г. КАГАРОВЪ.

Профессоръ Харьковскаго Университета.

Религія древнихъ славянъ.



1918.

Кн-ство „ПРАКТИЧЕСКІЯ ЗНАНІЯ“

Москва, Сивцевъ-Вражекъ, 6.



17 91

Гос. Импери. Универ. В-во
ИМП. РОССІИ
Книжн. № 468786
193 2.

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 миеологіи, можно безъ преувеличенія сказать, что такой науки до сихъ поръ не существуетъ“. Такой безпросвѣтный скептицизмъ нельзя не признать ошибочнымъ: онъ сложился подъ вліяніемъ традиціоннаго отождествленія миеологіи 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 внѣшнихъ дѣйствіяхъ, составляющихъ народные обряды. И вотъ эта-то народная обрядность, какъ сфера болѣе стойкая и инертная, какъ область, поддающаяся болѣе точному наблюденію, и должна стать основной задачею изслѣдователей славянской миеологіи.

Въ предлагаемой книжкѣ на первомъ планѣ выдвинута именно эта народная обрядность, какъ истинная носительница религіознаго творчества. Я убѣжденъ, что изъ-подъ покровы народныхъ вѣрованій и обрядовъ передъ нами всплывутъ, 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 славасть, 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 обуславливали и догматическій характеръ изложенія; только въ примѣчаніяхъ, въ концѣ книги, я позволялъ себѣ иногда вводить читателя въ самую лабораторію научной мысли.

Е. Кагаровъ.

Низшая мифология (представленія о духахъ).

Древнѣйшей ступеню славянской религии былъ, по видимому, аниматизмъ, то-есть то своеобразное міровоззрѣніе первобытнаго человѣка, по которому вся природа оживлена, надѣлена особой самостоятельной жизнью.¹⁾ Первоначально каждое отдѣльное явленіе, привлекающее 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 первобытномъ 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 (анимизмъ). 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 изслѣдователемъ Мареттомъ въ 1900 году, для обозначенія ступени религіознаго развитія, предшествующей «анимизму» (т.-е. вѣрѣ въ существованіе душъ).

которой, при ударѣ топора, брызнула кровь и ослѣпила рубившихъ. Представленіе о крови дерева создается, повидимому, подъ впечатлѣніемъ смолы или сока, вытекающаго изъ ствола. Дальнѣйшимъ шагомъ является представленіе о томъ, что духъ камня, дерева или животнаго можетъ покинуть свою обитель и переселиться въ другое мѣсто. Разъ природныя души стали представляться живущими и внѣ 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 (звѣроподобная), антропоморфная (человѣкоподобная) и смѣшанная. Къ зооморфнымъ существамъ относится, напр., козлообразный духъ нивы, спасающійся, по славянскому повѣрью, въ послѣдній снопъ; съ этимъ звѣрованіемъ связанъ обрядъ «завиванія бороды». (См. ниже). Къ антропоморфнымъ духамъ относятся русалки, южно-славянскія вилы и самовилы, лѣшій, водяной и т. д. Къ смѣшаннымъ принадлежатъ, напр., «мемозины», т. е. женщины съ рыбьимъ хвостомъ, или водяной по представленіямъ крестьянъ Смоленской губ. Такъ вся природа оказывается населенной множествомъ таинственныхъ, волшебныхъ образовъ.

Многочисленные духи низшей мифологіи славянъ распадаются на четыре группы: 1) духи предметовъ и явленій природы: русалки, лѣшій, водяной и т. д.; 2) духи-покровители отдѣльныхъ областей матеріальной культуры: скотоводства и земледѣлія (житный дѣдъ, полевикъ и тому подобные образы); 3) духи родовые или семейные (Домовой Родъ и Рожаница, Чуръ и т. д.); они возникли на почвѣ представленія о душахъ усопшихъ и культа предковъ. Наконецъ, четвертую группу составляютъ демоны болѣзней, кошмарныхъ сновъ, безумія и т. д. Это—злые духи, не связанные съ определенной стихіей природы (напр., упыри, волкодлаки, демоны, лихорадки, смерти и т. п.). Впрочемъ между отдѣльными классами трудно провести рѣзкую грань. Такъ, въ нѣкоторыхъ мифическихъ образахъ черты первой группы слились съ чертами духовъ злыхъ. Таковы, напр., русалки, въ которыхъ народная вѣра усматри-

насть души женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или неестественною смертию, но которыя, въ то же время, тѣсно связаны съ почитаніемъ воды.

1. Духи предметовъ и явленій природы.

Русалки. Слово «русалка» долгое время производили отъ прилагательнаго «русь» (русый) или отъ существительнаго «русло». Въ настоящее время общепринятою является этимологія, установленная уже Миклошичемъ, Томашкомъ и А. Н. Веселовскимъ, по мнѣнію которыхъ имя «русалка» и названіе народнаго праздника «Русалия» заимствованы славянами изъ Фракіи и Македоніи и восходятъ къ средне-греческому или визант. слову *Rhusalia*.

Что касается сущности представленія о русалкахъ, то въ послѣднее время въ наукѣ 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 наукѣ, воззрѣнію; русалки, согласно его изысканіямъ, суть души не веѣхъ умершихъ вообще, но лишь женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или неестественною смертию. Однако, хотя хтоническій (т. е. связанный съ смертію) характеръ народнаго представленія о русалкахъ не подлежитъ сомнѣнію, все же въ нихъ сохранились многочисленныя черты, сближающія русалокъ съ духами природы, въ частности — рѣкъ. Такимъ образомъ 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 пѣсни, заманиваютъ прохожихъ и стараются зацекотать ихъ до смерти. Иногда онѣ просятъ себѣ холста, полотна или какой-нибудь другой ткани на рубашку; въ одной бѣлорусской пѣснѣ поется:

На кривой бярѣзи
Русалка сядзѣла,
Рубашенки прасила.

Въ украинской пѣснѣ также поется:

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

Въ такихъ случаяхъ имъ необходимо дать какую-нибудь матерію, хотя бы пришлось для этого оторвать кусокъ отъ собственнаго платья. Нѣкоторые крестьяне развѣшиваютъ въ лѣсу по деревьямъ и кустамъ куски ткани, предназначенной для русалокъ. Я объясняю все эти повѣрья и обычаи тѣмъ народнымъ воззрѣніемъ, согласно которому духи усопшихъ вообще любятъ куски одежды, особенно концы, края платья и т. д. Въ древней Греціи шкуры животныхъ иногда посвящались нимфамъ.

Особенно опасными становятся русалки послѣ Троицы. Ночью, при невѣрномъ свѣтѣ луны, русалки всплываютъ на поверхность воды или выходятъ на берегъ, бѣгаютъ и рѣзвятся, перекликаясь между собою; онѣ то качаются на вѣтвяхъ деревьевъ, то поютъ тоскливые пѣсни, то водятъ веселые хорсводы. Онѣ пугаютъ людей, подшучиваютъ надъ рыбаками и мельниками, скручиваютъ или спутываютъ рыбацкія сѣти, портятъ жернова и шлюзы. Онѣ могутъ насылать на поля сокрушительныя бури, проливные дожди, губельный градъ. У заснувшихъ безъ молитвы женщинъ онѣ дохищаютъ пряжу, которую разматываютъ, качаясь на сучкахъ. Это качанье на древесныхъ вѣтвяхъ стоитъ, какъ мнѣ кажется, въ связи съ представленіемъ о томъ, что русалки, по видимому, какъ дѣвы плодоносной природы, главнымъ образомъ жизненной влаги, покровительствуютъ растительности и посѣвамъ: качаніе—одинъ изъ весьма распространенныхъ пріемовъ земледѣльческихъ заклинаній; недаромъ русскія дѣвушки «завиваютъ вѣнки» (т. е. связываютъ вѣтви двухъ сосѣднихъ березокъ), чтобы облегчить русалкамъ качаніе на нихъ. Нѣкоторые изслѣдователи неправильно считаютъ качанье очистительнымъ или отвращающимъ злыя силы актомъ. Что завиваніе вѣнковъ носитъ характеръ пріема

земледѣльческой магіи, явствуеть, какъ мнѣ кажется, изъ слѣдующей бѣлорусской пѣсенки :

Пойдемъ, дзѣвочки,
Во луга лужочки
Завиваць вѣночки,
Мы зауемъ вѣночки
На годы добрые,
На жито чистое,
На ячмень колосистый,
На овесь рѣсистый,
На гречиху черную,
На капусту бѣлую и т. д.

Любимыя деревья русалокъ — береза, дубъ, клень. Есть крупное различіе въ представленіяхъ малороссовъ и великороссовъ о внѣшнемъ обликѣ русалокъ : въ южной Россіи, даже въ южно-великорусской области, какъ и у малороссовъ, бѣлороссовъ, русалокъ представляютъ себѣ прекрасными, граціозными и шаловливыми дѣвушками, поющими веселыя пѣсни своимъ плѣнительнымъ голосомъ ; на сѣверѣ Россіи русалки являются въ народномъ представленіи безобразными, блѣднолицыми, злыми и мстительными женщинами съ зелеными глазами, съ растрепанными зелеными волосами, съ большими, отвислыми грудями. Чтобы избавиться отъ нападеній русалокъ, нужно начертить на землѣ крестъ и, обведя его кругомъ чертою, въ этомъ кругу и стать. Въ одной изъ пѣсенъ, поющихся на Духовъ день, дѣвушки просятъ бабушку очертить ихъ волшебнымъ кругомъ и обсыпать ярымъ овсомъ и хмелемъ :

А ты, бабушка Купріяноуна,
Ты жъ обчарти насъ залатымъ нажомъ,
Ты жъ абеѣй насъ ярымъ аусомъ.

Какъ извѣстно, магическій кругъ, по народному суевѣрію, предохраняеть отъ злыхъ духовъ, причемъ направленіе слѣва направо прогоняеть демоновъ, обратное движеніе заключаетъ ихъ внутри круга.

Надежнымъ средствомъ противъ козни русалокъ считается полынь и нѣкоторыя другія травы. Наконецъ, противъ

русалокъ существуютъ особыя заклятiя, состоящiя изъ цѣлаго ряда непонятныхъ словъ.

Таковы наиболѣе типичныя представленiя о русалкахъ, господствующiя въ русскомъ народномъ суевѣрiи; не можетъ быть сомнѣнiя въ томъ, что эти народныя представленiя являются результатомъ слiянiя рѣчныхъ духовъ въ народной мифологiи съ образомъ гнѣвной, злобой души безвременно погибшаго покойника. Такъ, особенности внѣшняго облика русалокъ ясно указываютъ на принадлежность ихъ къ водянымъ духамъ; онѣ являются вѣрнымъ и правдивымъ отраженiемъ своей стихiи. Ближайшимъ источникомъ вѣры въ русалокъ было, навѣрное, вѣчно зыблемое отраженiе дѣвушки въ зеркалѣ водъ (вспомнимъ поэтическую легенду о Нарциссѣ); восхитительныя, чарующiя и въ то же время коварныя русалки являются выраженiемъ того смѣшаннаго чувства, влекущаго и вмѣстѣ съ тѣмъ жуткаго, которое испытываетъ человѣкъ, всматриваясь въ поверхность воды; ихъ распущенныя по плечамъ длинныя зеленые волосы напоминаютъ вѣтви склонившейся надъ рѣкой ивы или густыя цѣпкия водоросли или же наконецъ свѣтъ сплетшихся вмѣстѣ корней и травъ на берегу рѣки; ихъ пѣнiе—отголосокъ легкаго, гармоничнаго рокота волнъ. Напротивъ, всѣ черты враждебнаго отношенiя русалокъ къ людямъ, ихъ близость къ нечистой силѣ, нѣкоторые обряды, апотропеическаго (т. е. отвращающаго) характера, возникли изъ представленiя о разгнѣванной, мстительной душѣ женщины и дѣтей, погибшихъ преждевременною или насильственной смертью; подобные образы есть и въ греческой мифологiи. Греческiе «аоры» (αοροι или *biaiothanatoi*), подобно русскимъ «заложнымъ покойникамъ»*), доживаютъ за гробомъ свой срокъ жизни, находясь въ полномъ распоряженiи у нечистой силы (Госкаты), убиваютъ дѣтей и т. д.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнiю русальскихъ обрядовъ. Среди этихъ обрядовъ наиболѣе интересными представляются: похороны русалки, проводы или изгнанiе русалокъ, крещенiе ихъ и т. д. Нужно замѣтить, впрочемъ, что русаль-

*) Терминъ проф. Д. К. Зеленина.

скіе обряды слились въ народной жизни съ купальскими и семицкими обрядами и игрищами.

Время совершенія русальскихъ обрядовъ приурочивается къ «Семику»—обыкновенно къ четвергу на седьмой недѣлѣ послѣ Пасхи; этотъ день у малороссовъ называютъ «русальчинъ великъ-день», т.-е. Пасха русалокъ. Во многихъ мѣстахъ Россіи вся недѣля передъ Троицынымъ 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, заколовъ гробъ, привязываютъ къ нему камень и бросаютъ въ воду. Обычай хоронить русалку объясняется, какъ запоздавшія погребальныя почести, которыхъ лишены были въ свое время «заложныя» покойницы, т.-е. женщины и дѣти, умершія неестественною смертію; эти почести имѣютъ цѣлью умиротворить и успокоить ихъ мятушіяся души.

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

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

чело коня, сдѣланное изъ соломы; въ этомъ конѣ усматриваютъ «символь добраго божества», представителя какой-то высшей священной силы, которая должна прогнать русалокъ. Но съ этимъ объясненіемъ нельзя, какъ мнѣ кажется, согласиться: конь не что иное, какъ звѣроподобный («зооморфный») образъ русалки; рѣчные духи и божества часто представляются въ народной мифологіи въ видѣ коня.

Къ русальскимъ обрядамъ примкнули нѣкоторые обычаи совершенно иного характера и происхожденія, напр., описанная С. В. Максимовымъ 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 лень?» (подразум. уродится). Ряженные указываютъ на длину кнута, а бабы восклицаютъ: «Охъ, умильные русалочки, какой хорошій». Въ этой игрѣ я усматриваю остатки первобытной магіи плодородія, аналогичные римскому празднику «луперкаліямъ»: въ Римѣ жрецы («луперки») также одѣтые особымъ образомъ, стегали проходившихъ женщинъ ремнями, а послѣднія вѣрили, что эти удары приносятъ благословеніе браку, изобиліе плодовъ земныхъ.

Очень распространена вѣра въ русалочьихъ дѣтей, нѣгихъ и вѣчно плачущихъ. Въ Троицкую субботу они бѣгаютъ по ржаному полю и поютъ:

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

Если при звукѣ ихъ пѣни приговорить: «Крещая тебя, Иванъ да Марья, во имя Отца и Сына и Святаго Духа», то дѣти русалки, не достигшія еще семилѣтняго возраста, возносятся на небо, какъ-бы воспринявъ 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 человеческой души.

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

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

Нашимъ русалкамъ соответствуютъ у сербовъ вилы, у болгаръ—самовилы, самодивы, юды, у чеховъ *vodní pannu*, у лужичанъ—*wodne jungfry*, у словаковъ—*vodopanenku* 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 соединяетъ слово «вила» съ глаголомъ «вить»—гнать, преслѣдовать и пр., такъ какъ эти небесныя дѣвы гонять 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. Ангеловъ, въ пѣняхъ самовилы рисуются красивыми, жизнерадостными и добрыми дѣвушками, а въ сказкахъ онѣ надѣляются отрицательными качествами.

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

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

Самовилы ѣздятъ верхомъ на дикомъ оленѣ, производятъ бури, посылаютъ засуху, похищаютъ дѣтей, жестоко мстятъ людямъ за оскорбленія.

Относительно значенія образа самовиль существуютъ три теории: Афанасьевъ видѣлъ въ нихъ водяныя 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 впослѣдствіи это представленіе слилось съ образомъ мятущейся души усопшихъ, особенно некрещенныхъ младенцевъ и утопленницъ. Такимъ смѣшеніемъ различныхъ по происхожденію образовъ объясняется, по мнѣнію Б. Ангелова, двойственность характера самовиль въ народной вѣрѣ,—присутствіе въ нихъ совершенно противоположныхъ качествъ: они рисуются народному воображенію то злыми, мстительными и коварными демонами (особенно въ болгарскихъ сказкахъ), то добрыми и ласковыми существами (въ болгарскихъ народныхъ пѣсняхъ); послѣднее представленіе Б. Ангеловъ считаетъ древнѣйшимъ.

Берегини. Одна изъ вставокъ въ «Словѣ о томъ, како первое погани кланялися идоламъ» приписываетъ восточнымъ славянамъ вѣру берегинь. Въ словѣ, носящемъ сходное заглавіе, но обозначенномъ именемъ Іоанна Златоуста, говорится: и начаша жрети... упиремъ и берегинямъ... и далѣе: и рѣкамъ и источникамъ, и берегинямъ. Что представляютъ собою эти мифическія существа, неизвѣстно. Обыкновенно ихъ отождествляютъ съ русалками.

Водяной. На днѣ рѣкъ и озеръ, особенно въ омутахъ и подъ мельницей живетъ, по народнымъ представленіямъ, водяной,—старый, косматый дѣдъ съ бородой по колѣно. Онъ производитъ бури, тонитъ людей и корабли, любитъ шутить шутки надъ мельниками, рыбаками и пчеловодами. Русалки представляются его дочерями. Водяной находится въ непримиримой враждѣ съ домовыми. Любопытно, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и до нашихъ дней сохранился обычай при-

носить жертву водяному, топя лошадь: «вот тебѣ, дѣдуш-ка,—говорять крестьяне при этомъ,—гостинецъ на ново-селье—люби да жалуй нашу семью». Въ рѣдкихъ случаяхъ эти водяные духи рисуются въ народной фантазій зооморф-ными, т.-е. имѣющими звѣриный образъ: такъ, въ вологод-скихъ рѣкахъ водяной, по убѣжденію крестьянъ, принима-етъ иногда образъ громадной рыбы; въ Смоленской губер-ніи водяного представляютъ себѣ въ образѣ человѣка съ ла-пами вмѣсто рукъ, съ ногами на головѣ и съ хвостомъ наза-ди; олонекіе водяные имѣютъ гусиныя ноги и т. д.

Лѣшій. Это—владыка лѣсного царства. То равный по ро-сту самымъ высокимъ деревьямъ, то свободно укрывающійся подѣ маленькимъ листочкомъ, онъ является олицетвореніемъ растительности вообще и, въ частности, дремучаго лѣса. На представленіяхъ о лѣшнемъ отразилось жуткое чувство, на-вѣваемое мрачными лѣсными трупцами, съ ихъ таинственны-ми, пугающими звуками. Лѣшій—коварное существо: онъ любитъ сбивать человѣка съ пути, откликается эхомъ, зазы-ваетъ путниковъ въ трупцы и исчезаетъ съ громкимъ хохо-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 шерсть»; но 4-го октября, въ день, когда лѣ-шіе бѣсятся, всѣ способы борьбы съ ними безсильны. Лѣшій представляется въ образѣ старика, обросшаго волосами, съ длинной зеленой или бѣлой бородой; въ этомъ представленіи, несомнѣнно отразился видъ мшистыхъ деревьевъ съ лишаями и наростами, украшающими стволы на подобіе висячей бо-роды (миологическій законъ вліянія среды на обликъ ду-ховъ, живущихъ въ ней). Но лѣшій можетъ принимать и видъ животнаго. Лѣшаго можно сравнить съ греческимъ Паномъ, сатирами и силенами и съ италійскими Фавномъ и Сильва-номъ. Всѣ лѣсные звѣри и птицы находятся у него въ пол-номъ подчиненіи. По народнымъ представленіямъ, лѣшій является мстителемъ за различные грѣхи человѣка. Лѣшимъ приписывается страсть къ женщинамъ, которыхъ они нерѣд-ко похищаютъ. Лѣшій или «лѣсовикъ», «царь лѣсной» и т. д. служитъ олицетвореніемъ всего лѣса; но въ народѣ со-

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

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

2. Духи различныхъ сторонъ и ступеней матеріальной культуры.

Духи, связанные съ хлѣбопашествомъ и земледѣіемъ. Въ соотвѣтствіи съ укладомъ жизни восточныхъ славянъ, заи-
всего живого. Ту сокровенную силу, которая проявляется въ ростѣ хлѣба, въ жизни волнующейся зеленой нивы восточные славяне олицетворяли въ образѣ Полевика, Житнаго дѣда, Полудницы, украинской Зелізной бабы, сидящей въ кукурузѣ, и т. под. духовъ. Всеѣмъ этимъ существамъ народное воображеніе часто придаетъ зооморфическій характеръ, рисуя ихъ въ обликѣ козла, быка или другихъ животныхъ. Въ связи съ этимъ вѣрованіемъ стоитъ древній обрядъ «завиванія бороды» какому-то козлообразному существу, живущему въ нивѣ.

Обрядъ завиванія бороды заключается въ томъ, что поле не дожинаютъ до конца, но оставляютъ несжатымъ небольшой кусокъ нивы, называя его «бородой»; все садятся вокругъ несжатого клочка и завтракаютъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ «завиваютъ бороду» Волосу или Ильѣ. При этомъ поются соотвѣтствующія пѣсни, напримѣръ:

Сядзиць казѣль на мяжѣ,

Дзивиуица барадзѣ:

А чья жѣ то барада

А уся мѣдомъ улита,

А уся шукаемъ увита? и т. д.

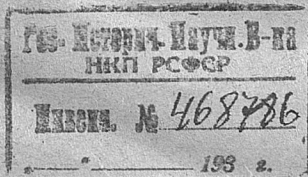
По мнѣнію Вильгельма Мангардта, впервые поставившаго изученіе лѣсныхъ и полевыхъ культовъ на исполнѣ на-

учную почву, обрядъ «завиванія бороды» и связь послѣдняго снопа или клокa несжатаго хлѣба съ козломъ объясняется распространеннымъ у всѣхъ европейскихъ народовъ вѣрованіемъ, по которому духъ нивы или хлѣба, имѣющій звѣроподобныя черты, спасается отъ жнецовъ въ дожиночный снопъ или въ клокъ хлѣба, оставленнаго несжатымъ.

Къ описаннымъ выше обрядамъ нужно прибавить полузабытый обрядъ чествованія снопа-именинника: послѣдній сжатый снопъ наряжаютъ въ сарафанъ и кокошникъ, украшаютъ ожерельемъ или бусами и либо водятъ вокругъ него хоромы, либо съ пѣснями несутъ «бабу» во дворъ хозяина поля, гдѣ одна изъ женщинъ съ особыми припѣвами сѣчетъ снопъ вѣвникомъ, а хозяинъ угощаетъ принесшихъ; этотъ обрядъ бичеванія снопа имѣеть аграрно-магическое значеніе, содѣйствуя, по убѣжденію первобытнаго человѣка, грядущему урожаю полей.

Народъ вѣритъ также въ существованіе «полудницъ», красивыхъ высокихъ дѣвушекъ, одѣтыхъ во все бѣлое, «пелѣвиковъ», 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 поражаютъ людей во время уборки хлѣба солнечнымъ ударомъ. Это роднитъ 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 растительнаго духа, скрывающагося въ послѣднемъ снопѣ (нѣм. хлѣбный, овсяной, ржаной козелъ, ржаная свинья, франц. баранъ и т. д.), которыя свидѣтельствуютъ о звѣроподобномъ характерѣ полевыхъ духовъ въ народномъ представленіи. Въ Даніи, какъ и въ Россіи, существуетъ обычай связывать послѣдній снопъ особенно широкимъ и высокимъ; крестьяне надѣются вызвать такимъ образомъ урожай въ слѣдующемъ году. Во Франціи, въ Верхней Бретани, послѣднему снопу придаютъ человѣческую форму и относятъ его на дворъ хозяину.



На почвѣ старинной земледѣльческой магіи возникли многочисленные рускіе обряды, совершающіеся въ различные моменты сельско-хозяйственнаго календаря, но являющіеся въ основѣ совершенно тождественными: всѣ они сводятся къ изгнанію или уничтоженію человѣческой фигуры, воплощающей въ себѣ демона растительнаго плодородія или же изображающей какое-нибудь время года или праздничный циклъ, къ оплакиванію погибшаго олицетворенія и радости по поводу его возрожденія. Обрядовая фигура (соломенное чучело или живое существо),—умирающая и оживающая вновь, носитъ въ Россіи названіе Ярила, Купала, Кострубонька, Костромы, Тани, Марены и т. д.

Но эти обряды распространены не только у славянъ. Скорбь по умирающемъ и воскресающемъ богѣ встрѣчается въ религіяхъ почти всѣхъ народовъ земнаго шара: на Востокѣ, въ Египтѣ, Сириі, Финикіи, Малой Азіи, Месопотаміи гдѣ раздаются рыданія надъ смертнымъ одромъ Осириса, Адониса, Аттиса, Лина, Эмуна, Фаммуза и т. д.; въ Греціи, гдѣ плачутъ надъ Діонисомъ, Гіацинтомъ, Нарциссомъ, Персефоной, Харилой; въ Индіи, гдѣ сѣтуютъ о Сивѣ и Парвати. Въ современной Европѣ сюда относятся отчасти погребеніе Карнавала, Фашинга, Пфингетля, Мая, Смерги, 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 вѣрныхъ 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, воплощеннаго въ человѣческомъ образѣ, самими почитателями его, прежде чѣмъ онъ успѣетъ 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 религіи.

Души предковъ почитались восточными славянами подъ именемъ «родителей», навья и, быть можетъ, Рода и Рожаницъ. Въ честь послѣднихъ совершались особыя жертвоприношенія, особыя вторыя 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 Даніила-Заточника, въ старину пугали дѣтей, со временемъ превратился въ домового. О. Шрадеръ, сопоставляя Рожаницъ съ греческими Илиіями и римскими Парками (отъ *pario*—«рождаю») видитъ въ нихъ отголосокъ чуждаго индо-европейскому духу матриархата (т. е. преобладанія въ семьѣ правъ матери). Е. В. Аничковъ считаетъ ихъ феями, являющимися при рожденіи младенцевъ. Обѣ послѣднія гипотезы представляются, однако, столь же мало обоснованными, какъ и предположеніе В. О. Ключевского, который выраженіе «Родъ и Роженицы» переводитъ: «дѣды съ бабушками», видя здѣсь слѣды былого многоженства.

Домовой. Псвѣрья о домовомъ очень распространены среди русскаго простонаредья. Это—мохнатый, обросшій мягкою шерстью старикъ, именующійся дѣдомъ или дѣдушкой, хозяиномъ, доброхотомъ и т. д. Настоящее имя его («домовой») не произносятъ вслухъ, въ чемъ можно видѣть остатокъ «табу», запрещенія, налагавшагося на имя умершаго или предка. Онъ охраняетъ домъ и хозяйство, предостерегаетъ людей отъ грядущихъ несчастій, старается обезпечить благосостояніе той семьи, съ которою дѣлитъ жилище; живетъ онъ невидимо за печкой, подъ порогомъ у входныхъ дверей, въ чуланахъ и т. д. Домовой—большой проказникъ: онъ то стучитъ по ночамъ въ подпольѣ, то возится за печкой, то громыкаетъ въ пеставцахъ 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 приглашеніемъ: «Милости просимъ, дѣдушка, къ намъ на новое жилье». До сихъ поръ во многихъ областяхъ Россіи сохранился обычай кормленія домового: напр., бѣлоруссы полагають, что на поминальную трапезу приходитъ изъ клѣтѣ живущій тамъ домовый. Есть свидѣтельство, что домовый не любитъ зеркала. Объясняю я это слѣдующимъ образомъ. Въ народной вѣрѣ отраженіе человѣка въ зеркалѣ отождествляется съ душой человѣка; въ извѣстные моменты его завѣшиваютъ, чтобы оградить душу отъ опасности, отъ нечистой силы; въслѣдствіи этотъ обычай былъ истолкованъ въ томъ смыслѣ, что домовый не любитъ зеркала. Древность вѣры въ домового засвидѣтельствована упоминаніемъ «о проклятомъ бѣсѣ хороможителѣ» въ Словѣ св. Василія о постѣ. (XIV вѣка). Не подлежитъ сомнѣнію, что домовый—образъ души предковъ, умершихъ владѣльцевъ дома: недаромъ домовый 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 «гадь-господарикъ», въ Германіи такія змѣи носятъ названіе «отца дома»; такія же представленія встрѣчаются въ Литвѣ, въ Силезіи, въ Галиціи, въ современной Греціи и т. д.

Поселившись на дворѣ, домовый получаетъ названіе дворового, устраиваясь въ банѣ или на гумнѣ, онъ становится банникомъ и овинникомъ; но эти духи отличаются уже злобнымъ и своенравнымъ характеромъ. Такъ, домовый дворовой мучаетъ по ночамъ лошадей, подобно греческому демону Тараксиппу и италійскимъ фавнамъ.

4. Демоническія существа, связанные 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 представленія первобытнаго человѣка о душѣ умершаго. Мертве-

цы являются въ народной вѣрѣ кровожадными, жестокими и неумолимыми существами. Особенно опасными считались души людей, погибшихъ неестественной или преждевременной смертью, т.-е. такъ называемые «заложные» покойники, лишенные въ свое время погребальныхъ почестей. Таковы, напр., самоубійцы, 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 представленію, упыри-покойники, отличающіеся краснымъ лицомъ и неразлагающіеся, потому что они по ночамъ встаютъ изъ гробовъ и сосутъ кровь спящихъ, причиняя этимъ смерть. Избавиться съ упырей возможно, по общераспространенному вѣрованію, если откопать ихъ трупы и пробить ихъ основнымъ келомъ; иногда же необходимо прибѣгнуть къ болѣе радикальному средству—сжечь трупъ вампира. Нѣкоторые упыри обладаютъ даромъ прорицанія и даже предсказываютъ людямъ 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 вампирами, несущими въ деревню эпидемію. Вѣра въ упырей упоминается въ древне-русскихъ христіанскихъ поученіяхъ, въ лѣтописи (въ Лаврентьевскомъ спискѣ).

Несмотря на то, что вѣра въ вампировъ встрѣчается повсемѣстно въ Европѣ и даже въ другихъ частяхъ свѣта, классическою страной 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; поляки знаютъ лишь упырей, которые, по мнѣнію Васылевскаго, не являются тождественными съ вампирами; упыри не высасываютъ кровь у людей, а соотвѣтствуютъ скорѣе рускимъ привидѣніямъ «выходцамъ съ того свѣта» и т. д.

Происхожденіе слова вампиръ-упырь неизвѣстно: иные склонны считать его турецкимъ; напротивъ, другіе полага-

гаютъ, что трудно сомнѣваться въ его славянскомъ происхожденіи; слово «упырь» образуются отъ «упирать», «упираться», «впиваться крыльями, ногами». Нѣкоторые ученые видятъ колыбель вѣрованій въ упырей въ Турціи, но въ виду того, что сходныя 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 явленияхъ, какъ галлюцинація и иллюзія, летаргія, а также въ случаяхъ извлеченія изъ могилы людей, заживо погребенныхъ или мертвецовъ съ окровавленнымъ лицомъ 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. вѣлкодлакъ, великор. волкодлакъ, малор. вовкулакъ, бѣлор. вавкалакъ, болгар. вѣрколакъ, серб. вукодлакъ (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 сложения 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 неврамъ (одному изъ скинскихъ племенъ) и жителямъ Аркадіи. Любопытно, что многіе историки считаютъ невровъ, отчасти именно опираясь на сходство геродотовской легенды о превращеніяхъ невровъ въ волковъ съ славянскими вѣрованіями въ волкодлаковъ, предками славянъ. Какъ бы то ни было, вѣра въ волкодлаковъ восходитъ къ индоевропейской эпохѣ, на что указываютъ аналогичныя представленія индусовъ («тигрочеловѣкъ»), германцевъ и т. д. Вѣра въ эти демоническія существа пользовавшаяся широкимъ распространеніемъ въ средніе вѣка, до сихъ поръ продолжаетъ жить въ народномъ суевѣріи Европы, встрѣчаясь нерѣдко и

на неиндоевропейской почвѣ. Сказанія и повѣрья, связанные съ вѣрою въ волкодлаковъ, записаны въ необъятномъ количествѣ и относятся къ самымъ разнообразнымъ мѣстностямъ, народамъ и эпохамъ. Желая превратиться въ волка, чародѣй долженъ снять съ себя одежду и остаться совершенно нагимъ, или же набросить на себя рубаху или поясъ изъ волчьей шкуры; чтобы вернуть себѣ прежній человѣческій обликъ, необходимо воздержаться отъ вкушенія 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 почъ вѣлкомъ рыскаше».

Въ чемъ 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 звѣрямъ, что, конечно, производитъ сильное впечатлѣніе на воображеніе свидѣтелей. Психопатологической теоріи держатся 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 былъ вѣрить въ возможность подобныхъ превращеній или, по крайней мѣрѣ, слышать о нихъ, прежде чѣмъ считать самого 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.

Велькеръ отрицаетъ существованіе связи между народной вѣрой въ волкодлаковъ и душевной болѣзью—ликантропіей, появившейся, по его мнѣнію, лишь въ болѣе позднюю эпоху. Сказанія о людяхъ-волкахъ, извѣстныя всѣмъ наро-

дамъ Европы и Востока, распространились, согласно его предположенію, изъ двухъ центровъ: изъ греческой Аркадіи и изъ области невровъ, сѣверныхъ сосѣдей скивовъ; отъ аркадянъ они перешли къ италикамъ, отъ невровъ къ сѣвернымъ народамъ Европы. Источникомъ аркадскаго повѣрья были человѣческія жертвы, бывшія обычными въ культѣ Зевса Ликейскаго: жреца, вкушавшаго отъ жертвы, сравнивали съ волкомъ: отсюда представленіе о людяхъ-волкахъ. Источникъ скивскаго повѣрья заключался, по мнѣнію Велькера, въ якобы существовавшемъ у невровъ ритуальномъ переодѣваніи въ волчьи шкуры во время праздниковъ: при томъ религиозномъ экстазѣ, который обычно охватываетъ народныя массы во время подобныхъ празднествъ, люди, перерядившіеся волками, легко могли вообразить себя дѣйствительно превращенными въ этихъ звѣрей. Но и эта теорія не отличается правдоподобностью: если вѣра въ волкодлаковъ могла возникнуть самостоятельно въ двухъ различныхъ мѣстахъ, то столь же легко она могла появиться и въ пятидесяти другихъ мѣстностяхъ, и вообще предположеніе о механическомъ переходѣ повѣрій и образовъ отъ одного народа къ другому потеряло въ настоящее время довѣріе ученыхъ.

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

Своеобразную комбинацію психопатологической и религиозной теоріи происхожденія вѣры въ волкодлаковъ представляетъ собою гипотеза В. Рошера. Онъ старается примирить обѣ эти противоположныя точки зрѣнія и, усматривая источникъ повѣрья въ душевной болѣзни, стремится доказать, что въ основѣ ея лежатъ представленія о загробномъ мірѣ; больные мнятъ себя умершими; а волкъ

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

Впервые Родэ 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 суевѣрїи не превращеннымъ въ волка человѣкомъ, но волкообразной душой, вышедшей наружу изъ тѣлесной оболочки человѣка.

Каролина Стюартъ предполагаетъ, что первобытный человекъ часто надѣвалъ звѣриную шкуру для защиты отъ холода, для привлеченія добычи, при грабежахъ и т. д.; отсюда взглядъ на волка, какъ переодѣтаго врага.

По Вундту, въ основѣ представленій о волкодлакахъ лежатъ кошмарные и родственные имъ страшные сны, осложнившіеся другими элементами.

Мнѣ кажется, что вѣра въ волкодлаковъ — сложное мѣологическое образованіе, въ основѣ котораго лежатъ наблюденія первобытнаго человѣка надъ физическими признаками вырожденія или уклоненія отъ нормальнаго типа человечества, особенно надъ такими, каковы: ненормальная волосатость лица и тѣла, неестественная окраска кожи, значительное количество родимыхъ пятенъ, неправильности мимики. Къ этому могли примкнуть случаи гипнотизма, одичанія, людоедства, изступленія, припадки помѣшательства и т. п., а также образы воспоминанія, наблюденія надъ фактами превращеній въ царствѣ животныхъ: превращенія личинки въ бабочку давали богатый матеріалъ для заключенія по аналогіи.

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

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

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

Демонъ: болѣзней. У всѣхъ народовъ земнаго шара встрѣчается вѣра въ демоническій характеръ болѣзней: стѣльные недуги олицетворяются въ народной фантазій и становятся самостоятельными демонами. Такъ на сѣверѣ Россіи олончанинъ почитаетъ «Оспицу-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 баню «выпаривать желанную гостью». Въ Болгаріи вѣрятъ въ демоновъ болѣзней (болѣшницы) и приносятъ имъ умиловительныя жертвы. Чума, холера, лихорадка представляются въ обликѣ женщинъ. У украинцевъ «гостецъ»—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 особаго демона и т. д.

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

щмъ названіемъ бѣсовъ, которымъ стало пользоваться и христіанское духовенство для передачи греческаго термина daimōnia.

Съ принятіемъ христіанства въ старинную мнѳологію внесена была новая могучая фигура, Чортъ или Дьяволъ (Сатана), подчинившая себѣ всѣхъ бѣсовъ и демоновъ первобытной религіи.

Высшія божества.

Наши литературныя данныя о божествахъ славянъ отличаются крайней скудостью и неясностью, а въ народной памяти эти божества не оставили почти никакихъ слѣдовъ. Древнѣйшее свидѣтельство о славянской мифологіи принадлежитъ византійскому писателю УІ в. Прокопію, по словамъ котораго славяне считали бога, производящаго молнію, единственнымъ владыкою вселенной. Повидимому, здѣсь имѣется въ виду Перунъ, культъ котораго, какъ показываютъ новѣйшія изслѣдованія, существовалъ не только въ древней Руси, но и у южныхъ славянъ. Сравнительное языковѣдѣе устанавливаетъ родство славянскаго имени Перунъ съ литовскими, латышскими, древне-прусскими, а также съ древне-индійскими, греческими, древне-исландскими, латинскими словами и предполагаетъ, что въ основѣ всѣхъ этихъ словъ лежатъ три варианта корня: *per* (Перунъ, срв. прати-бить, разить), *perg* (др. инд. *Paṛjānu*) и *perg* (балтійскія слова съ звукомъ *k*). Перунъ былъ богомъ молніи, на что и указываетъ самое слово «перунъ», обозначающее молнію. Въ Кіевѣ въ концѣ X вѣка существовалъ, по словамъ Ипатьевской лѣтописи, идолъ Перуна изъ дерева, съ серебряной головой и золотыми усами. Послѣ принятія христіанства Владимиръ велѣлъ привязать Перуна къ хвосту лошади и бросить въ Днѣпръ. У полабскихъ славянъ «перуновъ день» означало четвергъ (переводъ нѣмецкаго: «*Donnerstag*» день бога Донара, срв. латинское *Jovis Dies*, день Юпитера, откуда по-французски «*Jeudi*»). Сомнѣнія въ общеславянскомъ характерѣ культа Перуна врядъ ли основательны. Впрочемъ возможно, однако, что нѣкоторое вліяніе на культъ Перуна у русскихъ оказалъ образъ нор-

вежскаго бога Тора. Въ христіанскую эпоху Перунъ—громовникъ уступилъ мѣсто св. Ильѣ Пророку, на котораго перенесены были свойства бога грозы и молніи, подобно тому какъ въ Греціи мѣсто культа Зевса, посылающаго дождь, называется нынѣ горой св. Иліи. Его священнымъ деревомъ былъ дубъ, обычное мѣстопробываніе бога грозы и молніи въ индоевропейскихъ мифологіяхъ.

Упоминаются въ древнерусскихъ памятникахъ и другіе боги: Сварогъ, Дажьбогъ, Хорсъ, Стрибогъ, Волосъ и т. д.

Сварогъ былъ, вѣроятно, олицетвореніемъ неба. Впрочемъ, акад. Ягичъ предполагаетъ, что божества Сварога не существовало вовсе: такъ какъ въ лѣтописи, въ переводѣ одного мѣста изъ хроники Малалы, Сварогъ сопоставляется съ Гефестомъ, этимъ божественнымъ кузнецомъ греческой мифологіи, то Ягичъ высказываетъ догадку, что лѣтописецъ перевелъ греческое имя посредствомъ Сварога (отъ глагола: «сварить» —ковать).

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

Солнышко, солнышко,
Взгляни въ окошечко,
Твои дѣтки плачутъ,
Пить, ѣсть просятъ.

Существуютъ двѣ этимологіи этого имени: одна усматриваетъ въ первой части его повелительное наклоненіе (даждь) отъ глагола «дати», другая возводитъ ее къ корню: «dagh», указывающему на жаръ солнца. Е. В. Аничковъ полагаетъ, что Дажьбогъ былъ божествомъ одного изъ подчиненныхъ Владимиру славяно-русскихъ племенъ, а именно Черниговской Руси.

То же самое солнечное божество обозначается, повидимому, именемъ Хорсъ. Почти съ увѣренностью можно сказать, что слово это —иранскаго происхожденія. Н. Карѣвъ видѣлъ здѣсь индоевропейскій корень. Леже производилъ имя Хорсъ

отъ греческаго «chrysos» въ смыслѣ «позолоченный идолъ». Но объ эти догадки неправдоподобны. Е. В. Аничковъ усматриваетъ въ Хорсѣ божество торковъ, обитавшихъ около Тмутаракани.

Стрибогъ былъ божествомъ вѣтра, бури, вихря, вьюги. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» о немъ говорится: «се вѣгри, Стрибожи внуки, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрыя полки Игоревы». По мнѣнію А. Л. Погодина, въ имени Стрибогъ нельзя усматривать глагольную основу сътри, какъ полагалъ Д. К. Зеленинъ; правильнѣе сопоставить первую часть этого имени съ древне-верхне-нѣмецк. *strit* (ново-нѣм. *Streit* борьба — распря); Стрибогъ — богъ брани, войны.

Загадочный мислогическій образъ представляетъ собою Волосъ или Велесъ. Въ лѣтописи онъ упоминается рядомъ съ Перуномъ и получаетъ эпитетъ скотьяго бога. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» вѣщій Боянъ называется Велесовымъ внукомъ. А. А. Потемня видѣлъ въ этомъ имени основу. А. С. Погодинъ предпологаетъ, что форма Велесъ заимствована у литовцевъ. Ненаучный характеръ носить догадка Г. М. Бараца, возводящаго Велеса къ семитическому Ваалу, богу распутства и блуда скотильнаго. Впослѣдствіи, уже въ христіанскую эпоху, этотъ богъ Волосъ слился съ св. Власіемъ.

Остальные древне-русскія божества, упоминающіяся въ нашихъ памятникахъ, представляются еще болѣе подозрительными. Такова Мокось, въ которой усматривали богиню — покровительницу овцеводства, пряденія шерсти, вообще женскихъ работъ. А. Л. Погодинъ считаетъ имя это заимствованнымъ у еракійцевъ, Е. В. Аничковъ — у финновъ. Богини Ляды, какъ и бога Симаргла, *) повидимому, никогда не существовало. О Симарглѣ было высказано много догадокъ, но ни одна изъ нихъ не является убѣдительной. А. Л. Погодинъ думаетъ, что Симарглъ попалъ въ число боговъ по недоразумѣнію: — это по-гречески названіе 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 Трояня). Имя это встрѣчается и въ другихъ русскихъ памятникахъ,

*) Иначе „Симорогль“. Ред.

несомненно восходитъ къ римскому императору Траяну. Римскія развалины въ Придунайскихъ странахъ, приписываемыя императору Траяну, остаются обиталищами демоновъ, какъ и всѣ, впрочемъ, развалины. Одному изъ этихъ демоновъ и дали имя императора. Этотъ культъ былъ отчасти занесенъ и въ Россію*).

Въ своей «хроникѣ славянъ» Гельмольдъ (1172) сообщаетъ, что верховнымъ богомъ славянъ былъ Святovitъ на островѣ Рюгенѣ. Гельмольдъ приводитъ сказаніе, по которому культъ Святовита выросъ изъ введеннаго здѣсь при Людовикѣ II въ IX вѣкѣ почитанія христіанскаго святого Вита. Это объясненіе сложилось, повидимому, въ средѣ монаховъ; но всѣ 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 Арконы, на островѣ Рюгенѣ, находилась площадь, гдѣ возвышался очень красивый деревянный храмъ, въ которомъ хранится изображеніе бога. Это былъ огромный истуканъ, превосходящій своей величиною человѣческую фигуру, съ четырьмя шеями и четырьмя головами. Въ правой рукѣ онъ держалъ 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 праздника тщательно подметалъ храмъ, въ который онъ одинъ имѣлъ лишь доступъ, стараясь по возможности дольше сдерживать дыханіе; всякій 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 Трояна, то, по мнѣнію С. К. Шамбинаго, правильнѣе чтеніе Боянъ. (См. Шамбинаго. Слово о полку Игоревѣ, изд. Универсальн. библіотеки № 572). Это обстоятельство дѣлаетъ сомнительной и мысль о культѣ духа Траяна. Ред.

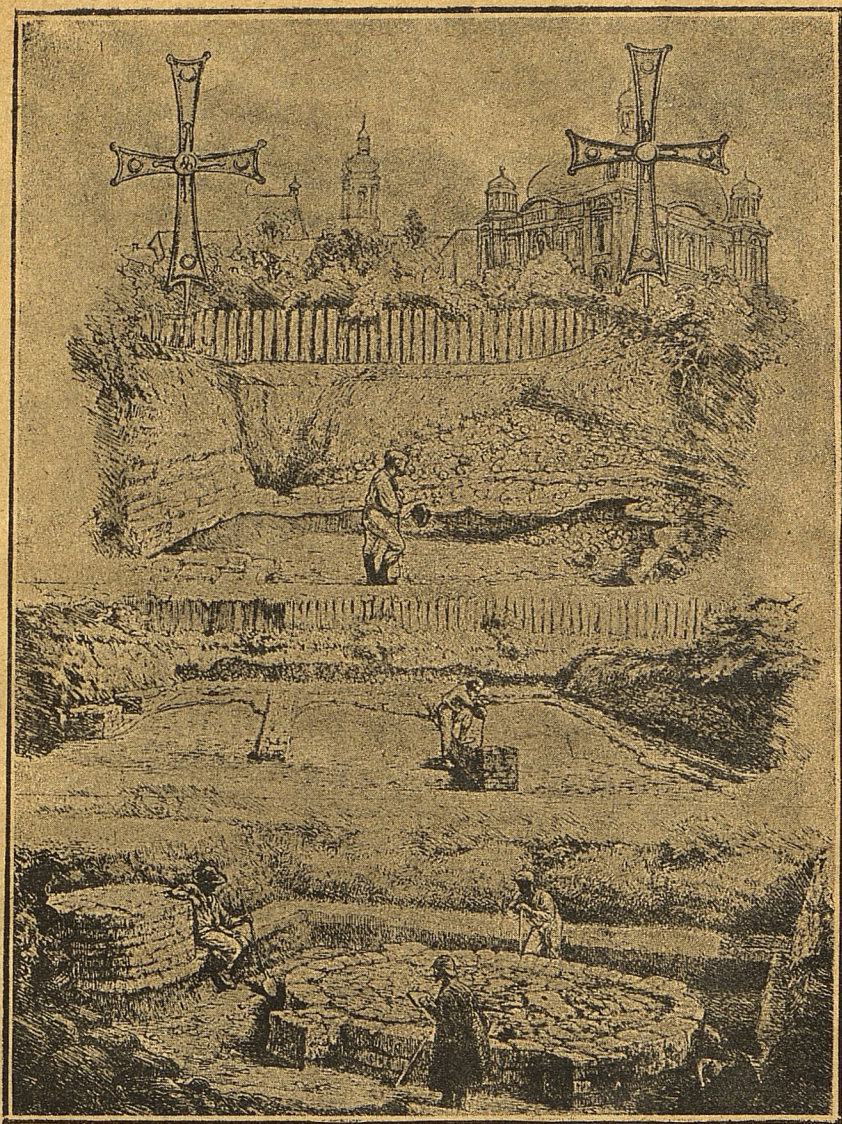
ніемъ неурожая. Потомъ онъ выливалъ къ ногамъ идола старое вино и наполнялъ рогъ свѣжимъ, однимъ глоткомъ выпивалъ его и, снова наполнивъ сосудъ, вкладывалъ его въ правую руку идола. Затѣмъ ставили передъ идоломъ огромный круглый пирогъ, сдѣланный на меду; жрецъ становился позади пирога и спрашивалъ народъ, видно ли его; народъ отвѣчалъ: «видно», а жрецъ высказывалъ пожеланіе, чтобы на слѣдующій годъ его не видно было вовсе (причемъ имѣлось въ виду обиліе будущей жатвы). Въ заключеніе жрецъ привѣтствовалъ паству отъ имени идола, увѣщевалъ ее быть вѣрной божеству и обѣщалъ ей въ награду побѣду на сушѣ и на морѣ. Остальная часть дня посвящалась пиршеству, на которомъ воздержаніе признавалось грѣхомъ, а неумѣренность возводилась въ добродѣтель. Святовиту, посвященъ былъ особый бѣлый конь; жрецъ одинъ лишь имѣлъ право садиться на него; этотъ конь служилъ также и для гаданій.

Саксонъ Грамматикъ подробно рассказываетъ, какъ святилище Святовита было разрушено датчанами и идолъ его уничтоженъ. Паденіе статуи сопровождалось страшнымъ шумомъ; божество («бѣсъ») скрылось изъ храма въ образѣ темнаго животнаго. Арконцамъ приказано было набросить веревки на поверженнаго идола, чтобы вытащить его изъ города, но сами они побоялись прикоснуться къ изображенію и поручили сдѣлать это плѣнникамъ и иноземцамъ; вечеромъ повара разрубили статую на куски, чтобы развести ими огонь.

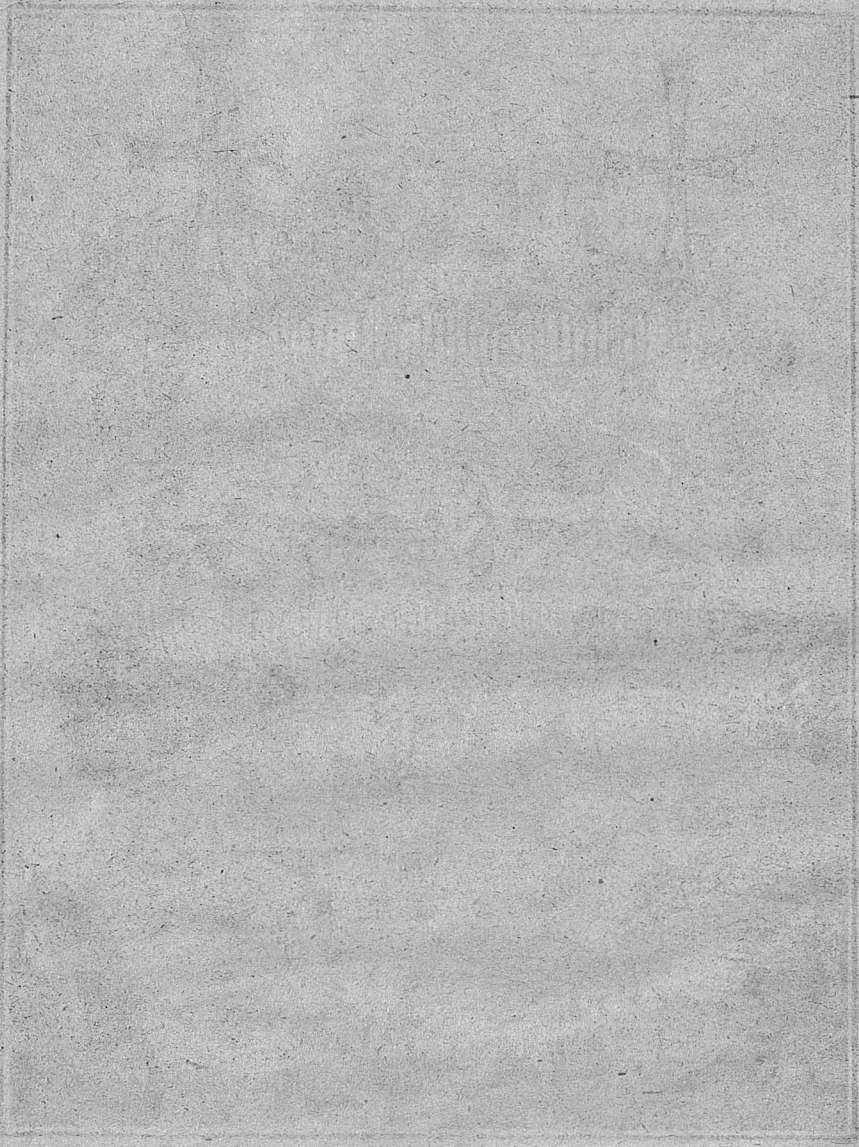
Н. И. Карѣвъ усматриваетъ въ Святовитѣ солнечное божество, Крекъ—божество вѣтра. Есть основаніе предполагать, что Святовитъ представлялся нѣкогда въ образѣ могучаго коня, въ которомъ народная мысль обычно усматриваетъ одну изъ многихъ обителей растительнаго духа, демона нивы и плодородія.

Рядомъ съ Святовитомъ упоминается нашими источниками и другіе боги, имена которыхъ оканчиваются на «вить», какъ, напр., Перевить, Ругіевить, Геровить.

Биографы еп. Оттона Бамбергскаго сообщаютъ намъ нѣкоторыя свѣдѣнія о культѣ бога Триглава въ г. Штертинѣ



Къ стр. 36. Альтарь Святювита въ Арконѣ на островѣ Рюгенѣ
(по К. В. Болсуновскому).



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
54 EAST LAKE STREET, CHICAGO, ILL. 60607
U.S.A. AND CANADA
OXFORD, ENGLAND

(Щетинѣ), гдѣ 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 христіанской Троицы.

Еще болѣе загадочными представляются имена Радигаста (Адамъ Бременскій), Подаги (у Гельмольда), Припегала (окружное посланіе архіеп. Адельгѳтта Магдебургскаго), богини Сивы или Живы и т. д.

Праздничные народные обряды.

Праздничные или календарные обряды представляют собою остатки древних празднеств въ честь различныхъ мифическихъ существъ языческой религіи,—празднествъ, связанныхъ съ жизнью окружающей природы, съ круговоротомъ года. Въ земледѣльческомъ быту древнихъ славянъ солнце, какъ сила, посылающая свѣтъ, тепло и являющаяся источникомъ жизни, имѣло громадное значеніе. Вотъ почему всѣ народные праздники вращаются вокругъ четырехъ основныхъ моментовъ солнечнаго года: двухъ солнцестояній и двухъ равноденствій. Впослѣдствіи, послѣ принятія христіанства, старые языческіе праздники приурочены были къ новымъ церковнымъ; съ другой стороны, въ народной обрядности выступаютъ чисто аграрные, или земледѣльческіе, элементы и остатки культа предковъ. Въ сложившемся такимъ образомъ народномъ календарѣ можно различать четыре цикла (круга) праздниковъ, сообразно четыремъ временамъ года: 1) праздникъ лѣтняго солнцеворота, совпадающій съ Ивановымъ днемъ (24-го іюня), 2) праздникъ зимняго солнцеворота, приходившійся въ императорскую эпоху римской исторіи на 25 декабря («День рожденія непобѣдимаго солнца»), теперь—на 9 декабря и приуроченный къ Рождеству, 3) весенній праздничный циклъ, центральнымъ пунктомъ котораго является весеннее равноденствіе, и 4) праздникъ конца жатвы, совпадающій съ осеннимъ равноденствіемъ. Эти четыре праздничныхъ цикла мы находимъ въ народномъ календарѣ 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 познаніями для точнаго опредѣленія дня солнцеворота; поэтому, можно говорить лишь о грубыхъ, общихъ наблюденіяхъ надъ ритмомъ солнца; предки наши различали, вѣроятно, лишь колебанія въ длинѣ дня въ различные времена года. Не менѣе важными были моменты убоя скота и соленья и копченія мяса на зиму (начало зимы). Нѣкоторые народные праздники при такомъ дѣленіи календаря остаются какъ бы въ сторонѣ отъ основныхъ мѣментовъ, занимая промежуточное положеніе между двумя циклами. Таковы, на примѣръ, наша Масляница, западно-европейскій карнаваль, и т. д., въ которыхъ одни усматриваютъ продолженіе Рождественскихъ Святокъ. Промежуточное мѣсто между весеннимъ и лѣтнимъ циклами занимаетъ группа праздниковъ, сохранившихъ у славянъ и грековъ языческое названіе Русалій: Сахаровъ и А. Н. Пыпинъ ихъ относили къ числу лѣтнихъ праздниковъ, другіе—приурочиваютъ ихъ къ весеннему циклу, а нѣкоторые видятъ здѣсь смѣшеніе весеннихъ и лѣтнихъ обрядовъ.

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

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

1) Зажиганіе огней, разведеніе костровъ, сожженіе бревна (у сербовъ «бадѣякъ»); аналогичные обычаи отмѣчены у германскихъ и романскихъ народовъ: во Франціи (souche de Noël), въ Италіи (carro, zacco di Natale) и въ Германіи (Christklotz). 2) Обряды, имѣющіе отношеніе къ землѣдѣлію и урожаю; сюда относятся посыпаніе зерномъ, хожденіе съ плугомъ, постиланіе соломы и сѣна, внесеніе въ избу необмолоченнаго снопа ржи или пшеницы, помѣщаемогаго подъ образами, прятаніе хозяина за пироги, инсценировка разговора съ духомъ дерева и т. д. 3) Обрядовое употребленіе

хлѣба или каши. 4) Обрядовое закланіе свиньи. 5) Святочное ряженье и хожденіе съ козой, медвѣдемъ и т. д. 6) Гаданія, подарки, колядованье и другія игры и развлеченія. 7) Очищительные обряды.

Всѣ эти обряды, связанные съ праздникомъ коляды, давно уже привлекли къ себѣ вниманіе ученыхъ и вызвали цѣлый рядъ гипотезъ о смыслѣ и происхожденіи даннаго праздника. Усматривали во всѣхъ мотивахъ колядскихъ пѣсень и связанныхъ съ ними обрядахъ небесную и грозовую символику. Въ настоящее время это воззрѣніе наукой отвергнуто. Что касается лѣтописныхъ свидѣтельствъ о «бѣсѣ Колядѣ», то они основаны, конечно, на весьма обычномъ въ народной мѣологии олицетвореніи праздника.

А. Н. Веселовскій далъ обширное и весьма цѣнное изслѣдованіе о румынскихъ, славянскихъ и греческихъ колядкахъ. Внутреннее содержаніе колядокъ онъ разлагаетъ на слѣдующіе элементы: 1) языческой элементъ; 2) христіанскіе мотивы; 3) бытовыя черты и 4) баладные, эпическіе мотивы. Исходнымъ пунктомъ своего изслѣдованія Веселовскій дѣлаетъ 62-й канонъ Трулльскаго Собора, осуждающій языческія празднества, а именно: «такъ называемыя Каланды, такъ называемыя Воты и такъ называемыя Врумаліи и празднество, совершаемое въ первый день марта мѣсяца». Охарактеризовавъ эти греко-римскіе праздники, Веселовскій переходитъ къ разсмотрѣнію славянскихъ рождественскихъ обрядовъ и пѣсень и, указывая на поразительное сходство между ними, отмѣчаетъ въ русской святочной обрядности элементы, заимствованные, по его мнѣнію, изъ языческаго, греко-римскаго міра. Обрядовое употребленіе въ пищу свиньи соответствуетъ, по убѣжденію А. Н. Веселовскаго, жертвоприношенію свиньи въ римскомъ обиходѣ праздника Сатурналій. Элементы гаданій и пожеланій, ряженія и подачекъ онъ также возводитъ (черезъ посредство скомороховъ) къ греко-римскому источнику. Великорусскаго Авсенья онъ сопоставляетъ съ римскимъ Сатурномъ и т. д.

Другой изслѣдователь, посвятившій этому вопросу специальное изслѣдованіе, А. Потебня, останавливается главнымъ образомъ на темахъ и пѣсенныхъ мотивахъ колядокъ.

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

Н. И. Коробка подробно останавливается на святочной обрядности и, горячо протестуя противъ предположенія А. Н. Веселовскаго о заимствованіи нашихъ рождественскихъ и новогоднихъ обычаевъ изъ греко-римскаго міра, старается доказать самостоятельное ихъ происхожденіе: «кликанье плугу», обсыпаніе зерномъ, прятаніе хозяина за пироги неизвѣстны византійской обрядности и являются туземными обычаями, лишь въ послѣдствіи примкнувшими къ празднику Коляды. Но и обрядовое переряживаніе, и хожденіе съ плугомъ, 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 рассматривались, какъ отдаленные предки, родоначальники и покровители племени.

Вопросъ о значеніи праздника Святокъ разрѣшается обыкновенно въ томъ смыслѣ, что въ немъ усматриваютъ чествованіе возрождающагося солнца, восходящее къ античнымъ праздникамъ: Сатурналій (17—23 декабря), (*dies natalis Solis invicti*), «дня рожденія солнца», т. е. бога Миоры (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 многіе другіе, представляетъ собою слишкомъ сложное явленіе, отдѣльные 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 основѣ восходитъ, черезъ посредство греко-римскаго праздника, къ малазійскому религиозному циклу, необходимо различать: 1) приемы первобытной земледѣльческой магіи; 2) остатки ритуальнаго вкушенія тѣла священнаго животнаго; 3) обрядъ прощанія съ опредѣленнымъ цикломъ ~~или~~

временемъ года; 4) слѣды культа предковъ; 5) обряды и пѣсни стариннаго военнаго или охотничьяго быта; 6) любовныя и брачныя мотивы и т. д. Обратимся къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ группъ обрядовъ, входящихъ въ составъ колядеваго ритуала.

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

У южныхъ славянъ существуетъ обычай жечь пень-баднякъ. Одни (Маннгардтъ) видятъ и въ сжиганіи бадняка символику, магическое воспроизведеніе обновленія растительнаго міра, пробуждающагося вмѣстѣ съ возвращеніемъ солнца. Напротивъ, другіе (Miles) уматриваютъ тутъ ежегодное торжественное возжиганіе священнаго огня очага, центра семейной жизни и мѣстопробыванія предковъ. Однако, здѣсь передъ нами, повидимому, заклинаніе солнца въ формѣ стариннаго способа отопленія (сжиганіемъ цѣлаго, неразколотаго ствола). Земледѣльческій моментъ выступаетъ, напр., въ посыпаніи зерномъ, хожденіи по хатамъ съ плугомъ и символическомъ воспроизведеніи процесса паханія. Все эти дѣйствія преслѣдуютъ опредѣленную цѣль—увеличить производительныя силы природы. Та же идея лежитъ въ основѣ обычая покрывать сѣномъ или соломой столъ въ сочельникѣ, впрочемъ объясняютъ этотъ обычай и христіанскимъ представленіемъ о божественномъ Младенцѣ, лежавшемъ въ ясляхъ *). Но это—позднѣйшее народное истолковываніе; первоначально же данный обычай былъ приемомъ символической магіи, встрѣчающимся и въ свадебномъ ритуалѣ, и въ обычаяхъ прятанія хозяина за пирогами. Дѣти спрашиваютъ: «а дежъ нашъ батько?»—«А хыба вы мене бачыте?»—«Ни, не бачымо, тату».—«Дай же, Боже,—говоритъ отецъ,—щибъ завше не бачылы», т. е. чтобы всегда было такое изобиліе хлѣба, какъ въ этотъ ве-

*) Какъ извѣстно, это представленіе возводится учеными къ культу Ало- ниса, почитавшагося въ пещерѣ.

черь. Сходный обычай существуетъ 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 собою 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 приносящее плода, а другой дѣлаетъ видъ, что хочетъ рубить дерево топоромъ. «Не рубай мене, буду вже родыты»,—говоритъ сидящій за деревомъ человѣкъ вмѣсто духа дерева. «Ни, зрубаю, чомусь не родыла», и фразы эти повторяются до трехъ разъ, затѣмъ грозившій срубить дерево, говоритъ:—«Гляды жъ», и удаляется, а сидѣвшій за деревомъ перевязываетъ послѣднее соломой. У другихъ народовъ Европы въ первый день Святковъ дерево ударяютъ палкой. Ударъ вѣткой является весьма обычнымъ магическимъ приемомъ обезпеченія полей и деревьямъ урожая, какъ прекрасно доказалъ Майнгардтъ.

2. Другую группу колядскихъ обрядовъ составляютъ остатки обрядоваго вкушенія тѣла священнаго животнаго, воплощающаго въ себѣ жизненную силу; это вкушеніе имѣло цѣлью наиболѣе интимное единеніе съ божествомъ, приобщеніе его плоти и крови. Въ этомъ—смыслъ съѣданія свиньи на Рождественскихъ Святкахъ. Ученые считаютъ вкушеніе свинины на Рождествѣ остаткомъ жертвоприношенія. Но другіе полагаютъ, что это—отголосокъ убойнаго дня, времени убоя животныхъ, приходившагося на начало зимы; свинья, откормившаяся къ празднику въ лѣсу на желудяхъ, была единственнымъ убойнымъ животнымъ даннаго времени года, для западной Европы. Русскіе изслѣдователи (Афанасьевъ, О. Миллеръ, Потемня, Н. Сумцовъ) видѣли въ обрядовой свиньѣ символъ солнца: поводомъ къ символизациі солнца въ образѣ свиньи якобы послужили длинныя и острыя щетины этого животнаго, сближенныя съ солнечными лучами. Но на самомъ дѣлѣ, закланіе свиньи или поросенка, считающагося

какъ-бы общимъ достояніемъ села, является остаткомъ таинства приобщенія къ божеству, природнаго плодородія, образомъ коего является кабанъ: недаромъ у нѣкоторыхъ славянскихъ племенъ остатки обрядоваго кушанья (поросенка и рождественскаго хлѣба) даютъ ѣсть скоту и бросаютъ въ сливнякъ. Хлѣбъ и кутья, — это необходимая принадлежность Святокъ въ Россіи и другихъ странахъ, играетъ роль жертвоприношенія, знаменующаго единеніе съ духами предковъ. Во многихъ мѣстностяхъ Россіи существуетъ обычай готовить къ празднику Рождества изъ пшеничнаго тѣста изображенія различныхъ животныхъ (отсюда, быть можетъ и названіе «каравай»); эти животные считались нѣкогда обителями духовъ растительнаго плодородія. Обрядовое печенье — повидимому, замѣна реальныхъ жертвенныхъ животныхъ.

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

Дзѣ (гдѣ) коза ходиць, тамъ жито родиць,

Дзѣ коза хвостомъ, тамъ жито кустомъ,

Дзѣ коза ногою, тамъ жита копою,

Дзѣ коза рогомъ, тамъ жито стогомъ...

3. Эти обряды примкнули къ празднованію проводовъ опредѣленнаго цикла или времени года, какимъ является, напр., «Маланка» — олицетвореніе послѣдняго дня прошлаго года: празднество это справляется 31-го декабря, въ день, посвященный памяти Св. Меланіи. Эти проводы осложнились въ слѣдствіи различными бытовыми элементами (срв. излюбленные типы ряженыхъ, напр., еврея, солдата, цыгана и т. д.) пляской, пѣніемъ, гуляніями, играми и другими развлечениями, противъ которыхъ такъ возстаётъ русскій церковный соборъ XVI вѣка, Стоглавъ.

Къ числу святочныхъ обычаевъ относятся, далѣе, колядованіе и рождественскіе 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 развлеченія.

Многія изъ этихъ забавъ нѣкогда имѣли глубокое значеніе. Такова, напр., святочная игра въ кузнеца, 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 челоуѣтъ пять-шесть ребятишекъ. Кузнецъ хвастается, что умѣетъ «старыхъ на молодыхъ передѣлывать». Ряженые ползутъ подъ пологъ, кузнецъ бьетъ молотомъ по скамьѣ и изъ-подъ полога выскакиваетъ мальчикъ. Я усматриваю здѣсь магическое изображеніе замѣны изжившагося духа растительности стараго года новымъ, юнымъ, что въ религии встрѣчается довольно часто.

Особую группу, наконецъ, составляютъ иллюстраціонные (т. е. очистительные) обряды: уборка комнатъ передъ Святками, омовеніе и т. д. Рождественская елка поздняго происхожденія и заимствована изъ Германіи.¹⁾

Овсень. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи вмѣсто коляды въ пѣсняхъ воспѣвается Овсень (Авсень, Усень, Таусень). Впрочемъ, овсеновья пѣсни поются большею частью подъ Новый Годъ) въ Васильевъ вечеръ) или въ самый день Новаго Гола. Пѣніе сопровождается обсыпаніемъ зерномъ (овсомъ, иногда рожью и т. д.). У латышей существовалъ культъ Усняя считавшагося покровителемъ коней, рогатаго скота и пчелъ; латышскія народныя пѣсни сближаютъ его съ св. Георгіемъ. Самое слово Овсень (Усень и т. д.) весьма загадочно.

Обозрѣвая предложенныя въ наукѣ гипотезы о значеніи

¹⁾ Внѣшняя исторія распространенія рождественской елки является нынѣ вполне установленной (восходитъ не только къ греч. егесіоне — украшенная особымъ образомъ вѣтвь маслины, но къ еще болѣе древней эпохѣ—какъ завиванію дерева въ честь киликійскаго бога Сандона въ Малой Азіи); внутренней смыслъ ея темень. По одному мнѣнію здѣсь соединились два элемента: старинный римскій обычай украшать дома лаврами и зеленью въ январскія календы и народное повѣрье, что въ каждый сочельникъ яблоня и другія деревья цапли и приносили плоды. Маннгардтъ сопоставляетъ рождественскую елку съ майскимъ деревцомъ, какъ воплощеніемъ растительнаго духа.

Овсень, 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. овьсь: Овсень является, такимъ образомъ, названіемъ овсяного духа, олицетворявшагося въ образѣ козла. Это подтверждается многочисленными овсеновыми пѣснями, напри- мѣръ:

Ой Овсень, ой Овсень!

—Чего козелъ хочетъ?

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 пѣсни кусочекъ.

Не малый, не большой, съ коровій носочикъ.

Люли, люли!.....

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

Я зарѣзалъ Усиню пѣтуха

Съ девятью хохлами,

Чтобы росла рожь, росъ ячмень,

Чтобы круглы были лошадки.

Образъ Овсенья связывается въ народномъ представленіи съ свиной, — другимъ обычнымъ воплощеніемъ растительнаго духа. Въ одной изъ пѣсень говорится объ Овсенѣ:

На чемъ ему ѣхати?

На сивенькой свинкѣ.

Чѣмъ догоняти?

Живымъ поросенкомъ.

Масляница—самый веселый и разгульный праздник наших крестьянъ. Въ это время русскій народъ, по выраженію С. В. Максимова, какъ бы разгибаетъ свою исполнскую спину и старается въ винѣ и весельи потопить всѣ заботы и тяготы трудовой будничной жизни. Основными элементами масляничнаго ритуала являются: обрядъ изгнанія или сожженія Масляницы въ видѣ дерева, украшеннаго лентами, или въ образѣ соломенной куклы, украинскій обычай привязыванія 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 разнообразныхъ обрядовъ, соответствующихъ западно-европ. Карнавалу, одни являются остатками заклинанія солнца (круговыя катанья, колесо, укрѣпленное на высококомъ шестѣ); другіе указываютъ на культъ предковъ (блины, какъ номинальное 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 стоитъ группа обрядовъ, знаменующихъ 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 переодеватыми по землѣ; впоследствии изслѣдователи стали усматривать здѣсь бытовыя черты, отголоски вѣсенъ 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 вышнему образу тотема, приобщиться его божественной плоти и крови.

Обряды изгнанія, сожженія или потопленія живого чело-
вѣка или куклы, изображающихъ масляницу и т. под., есть
магическій актъ уничтоженія старой обители растительнаго
духа, дающій возможность этому духу переселиться въ но-
вую, юную оболочку (подробнѣе см. ниже въ отдѣлѣ о ку-
пальской обрядности). Широкой разгуль и эротизмъ этого
праздника является слабымъ поблекшимъ отголоскомъ пер-
вобытной магической эротики, къ которой прибѣгали некуль-
турный челоувѣкъ, чтобы побудить землю къ плодородію.

Въ масляничныхъ блинахъ нѣкоторые ученые усматри-
вали символъ солнца: но если культъ солнца и ока-
залъ вліяніе на форму этого обрядового кушанья, то
обычай выставленія блиновъ на воздухъ (за окно и
т. под.) и разбрасыванія ихъ птицамъ свидѣтельству-
етъ уже о тѣсной связи блиновъ съ культомъ предковъ:
птица — одинъ изъ обычныхъ образовъ души покойника,
любящей угощеніе *).

Обратимся теперь къ обзору весеннихъ праздниковъ. Ве-
сенніе обряды, начинающіеся съ встрѣчи или «заклинанія
весны», охватываютъ большой срокъ отъ Святой недѣли до
Никольскихъ хороводовъ. Но эти обряды группируются во-
кругъ трехъ праздниковъ: Красной горки, Радуницы и На-
вія дня, которые приходятся въ воскресенье, понедѣльникъ
и вторникъ на Фоминой недѣлѣ. Праздникъ встрѣчи весны
сопровождается особыми пѣснями, такъ называемыми «вес-
нянками», которыя поются съ конца марта мѣсяца. Основ-
ные мотивы ихъ — замыканіе зимы, заклинаніе весны, поже-
ланія урожая. Въ Бѣлоруссіи въ теченіе Святой недѣли
поются волочebные пѣсни, изъ коихъ я назову пѣсню о ла-
сточкѣ, предвѣстницѣ весны, напоминающей *chehidbnisma*
др. Греціи. Къ веснѣ приурочивается и поминаніе покойни-
ковъ. По предположенію акад. А. И. Соболевскаго, въ до-
монгольскую пору жертва «навьямъ», т. е. предкамъ, про-
изводилась въ четвергъ на страстной недѣлѣ. При этомъ
для предковъ топилась баня. Поминаніе покойниковъ въ Ве-

*) Самое слово «блинъ» произошло изъ первоначальной формѣ «млинь»
вслѣдствіе диссимиляціи: въ малорусскомъ нарѣчій и другихъ славянскихъ
языкахъ звукъ «м» сохранился («млинь» родственно съ «молоть»).

ликой четвергъ знаетъ и Стоглавъ. Въ Малороссіи до сихъ поръ этотъ день еще называется «Навскій великдень». На Радуницу, или на Навій день, и городское и сельское протонародье совершаетъ обрядъ поминокъ. Вымывшись въ банѣ, крестьяне сходятся на кладбища, приносятъ съ собою пищу и питье, располагаются на могилахъ родителей и родственниковъ. Сначала духовенство служитъ литіи и панихиды, а потомъ у нихъ начинается пиrowанье, поются веселыя пѣсни, часто дѣло не обходится безъ дракъ.

Слово «радуница» встрѣчается въ Троицкой лѣтописи подь 1372 г., въ Кіевской лѣтописи подь 1493 г., въ Стоглавѣ. Миклошичъ и Срезневскій производятъ это слово отъ «радъ», «радоваться», объясняя его веселымъ характеромъ праздника (предки радуются приношеніямъ). Даль сближалъ это слово съ существв. «родитель» или глаголомъ «радѣть».

Названіе праздника «Навій день», встрѣчающееся въ Начальной лѣтописи подь 1092 годомъ, стоитъ въ связи съ древне-русск. «навъ, навье»—мертвецъ, трупъ; въ настоящее время «навьи проводы»—поминаніе усопшихъ на кладбищахъ во вторникъ на Оминой; въ южн. губерніяхъ—въ понедѣльникъ на Оминой «навья косточка»—мертвая косточка. Изъ другихъ весеннихъ праздниковъ нужно упомянуть о днѣ св. Георгія, называемаго въ народѣ Юріемъ (23 апрѣля), съ которымъ связанъ 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 пропусканіи черезъ «ворота» и задерживаніи одной изъ дѣвушекъ: «ворота» образуются благодаря тому, что двое играющихъ поднимаютъ руки кверху. При прохожденіи черезъ ворота возникаетъ споръ. Защищающіе ворота спрашиваютъ: «Что вы намъ дадите?» и слышатъ въ отвѣтъ, что дадутъ ребенка («мизинное дитя»). Нѣкоторые ученые искали для этой игры мифологическаго толкованія. Такъ, Н. Костомаровъ предполагалъ, что ребенокъ означалъ символическое изображеніе наступающаго земледѣльческаго года.

считающагося съ весны. А. А. Потебня доказывалъ, что проходъ черезъ ворота и т. д. является любовнымъ символомъ и означаетъ сватовство. Но первоначальною сценой была здѣсь, по его мнѣнію, не земля, а небо; солнце и другія свѣтила восходятъ и заходятъ черезъ небесныя ворота, которыя отпираетъ и замыкаетъ заря. Онъ усматриваетъ въ этой игрѣ брачную символику: бракъ приноситъ дѣтей; этимъ и объясняется роль ребенка въ данной хороводно-обрядовой пѣснѣ.

Къ дѣтскимъ весеннимъ играмъ относится такъ наз. «закликаніе жаворонковъ» 9 марта: для дѣтей пекутъ жаворонковъ, съ которыми дѣти бѣгають по деревнѣ гурьбой и закликають жаворонковъ и весну, — типичный случай употребленія обрядоваго печенья, 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, находилъ и въ славянской мифологіи слѣды стариннаго преданія о похищеніи или гибели богини весны, о горѣ и поискахъ ея матери, объ 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 увѣнчалась успѣхомъ.

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

Въ четвергъ на седьмой недѣлѣ послѣ Пасхи справляется «Семикъ»; онъ посвященъ поминовенію усопшихъ; вечеромъ деревенская молодежь предается пѣснямъ и веселью. Во время семицкихъ хороводовъ «завиваютъ» (украшаютъ лен-

тами) березку, ходять вокруг нея хороводомъ, плетуть вѣнки, бросаютъ ихъ въ воду для гаданія о будущей свадьбѣ, — счастливомъ или несчастливомъ бракѣ. Вблизи Углича практиковался недавно слѣд. обычай: ѣдятъ яичницу, бросая часть ея черезъ голову въ рожь, чтобы послѣдняя лучше уродилась (бросаніе предметовъ черезъ голову назадъ объясняется тѣмъ, что, по представленію некультурнаго человѣка, духи обычно находятся за спиной человѣка; загѣмъ катаются по ржаному полю. Аналогичные обычаи 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-филологическаго общества при Харьковск. Университетѣ 19 мая 1917 г., объяснилъ послѣдній обрядъ, какъ насиліе надъ землей, предполагая, что языческіе жрецы исполняли этотъ обрядъ добровольно. Мангардтъ думалъ, что катающійся по нивѣ изображалъ собою духа растительности, сообщающаго свою силу и производительность землѣ. По Фрэзеру, это остатки культоваго сочетанія мужчинъ и женщинъ на полѣ, обезпечивающаго плодородіе земли. Это объясненіе кажется мнѣ наиболѣе правдоподобно.

Около Троицына или Духова дня у насъ справлялись «Русалии», посвященныя чествованію душъ предковъ. Памятникъ XVI вѣка «Стглавъ» такъ изображаетъ подобныя поминовенія: «въ Троицкую субботу по селамъ и по погостамъ сходятся мужи и жены на жальникахъ (кладбищахъ) и плачутся по гробамъ съ великимъ кричаніемъ, и, егда начнутъ играти скомерохи, гудцы и прегудники, они-же отъ плача преставша начнутъ скакати и плясати 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 донага, «чтобы лёнъ глядя на ея наготу, сжалился надъ нею и получше уродился бы». Въ основѣ этого пріема лежитъ старинная вѣра въ оплодотворяющую (и отгоняющую) силу наготы, преимущественно женской.

Купальскіе обряды. Среди многочисленныхъ праздничныхъ обрядовъ русскаго народа едва ли не самое выдающееся

мѣсто занимають такъ называемые купальскіе обряды и игры, исполняемые въ ночь на 24-е іюня. Древность ихъ доказывается тѣмъ, что лѣтописи и акты упоминають объ Иванѣ Купалѣ съ половины XIII вѣка.

Основные элементы купальской обрядности сводятся къ слѣдующему:

1. Возженіе огней и прыганье черезъ костры. Въ Бѣлоруссіи во время заката солнца мальчики въ полѣ зажигаютъ коль, обвязавъ его кострою отъ конопли; на этотъ факель сбѣгаются крестьяне, устраиваютъ костры, и прыгаютъ черезъ нихъ, а для плясокъ и пѣсенъ 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 егоняютъ скотъ, украшенный вѣнками и колокольчиками. Купальскіе огни предохраняютъ скотъ отъ болѣзней. Во многихъ мѣстахъ съ прыганьемъ черезъ костры связано гаданіе: парень съ дѣвушкой, взявшись за руки, перепрыгиваютъ черезъ огонь; 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 возженія костровъ, посредствомъ тренія двухъ кусковъ сухого дерева. Въ челобитной старца Григорія—иконописца, поданной въ 1651 году царю Алѣксѣю Михайловичу, между прочимъ, говорится: «Тако же и о Рождествѣ Іоанна Предтечи всю ночь бѣсятся, бочки дегтянныя зажигаютъ и съ горъ катають и вѣники заженные 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 поють пѣсни и пляшутъ. Подъ вечеръ идутъ къ рѣкѣ съ пѣсней, заканчивающейся слѣдующимъ образомъ:

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

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

Дѣвушки бросаютъ вѣнки въ воду, наблюдая за ними: чей вѣнокъ уплываетъ, та дѣвушка замужъ выйдетъ; чей вѣнокъ пстонеть, 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 шейный крестикъ. Желаящіе кумятся между собою, цѣлуясь черезъ вѣнки и мѣняясь крестами, причемъ поютъ «кукушку» перекликаясь: «Авле, кукушка ряба, да кому жь ты кума».

8. Сожженіе, потопленіе или похороны особой куклы, называемой Купалой, Костромой, Яриломъ, Кострубонькомъ и т. д. Въ юго-западной Россіи необходимую принадлежность купальскихъ обрядовъ составляетъ чучело, носящее названіе «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 изображаетъ дерево, обвѣшанное тряпками или лентами. По народному повѣрью, тотъ, кому достанется хоть небольшой кусокъ ломотьевъ чучела, будетъ счастливъ въ теченіе цѣлаго года.

При потопленіи чучела дѣвушки причитываютъ:

«Утонула Мареночка, утонула,

Та наверхъ кісонька зрѣнула».

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

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

Оживь, оживь нашъ Кострубонько,

Оживь, оживь нашъ голубонько.

Въ Великороссіи игрѣ въ Кострубонька соотвѣтствуетъ обрядъ погребенія Костромы, который совершается слѣдующимъ образомъ. Выносятъ изъ избы скамейку, на нее кладутъ корыте и начинаютъ дѣлать въ корытѣ бабу; на бау надѣваютъ рубашку, сарафанъ, косынку на голов и проч.. Когда баба готова, корыто поднимаютъ 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 неся въ торжественной процессіи старикъ, а вокругъ шли женщины и оплакивали Ярилу, какъ умершаго, печально причитая: «померъ онъ, померъ. Якій же винъ бувъ хорошій... Не встане винъ бѣльше. О якъ же намъ разставатыся съ тобою, що за жизнь коли нема тебе. Приподнімись хоть на часочикъ, но винъ не встаетъ и не встане».

Итакъ, въ основѣ этого купальскаго обряда лежатъ слѣдующіе моменты: 1) шествіе съ чучеломъ, изображающимъ мужское (Купало, Кострубонько, Ярило) или женское (Марена, Кострома) существо; 2) срываніе съ чучела одежды и борьба изъ-за ея лоскутьевъ; 3) потопленіе, сожженіе или похороны 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 ширь рано заинтересовала изследователей религии, которые отыскивали въ праздникъ купалы то остатки солнечнаго культа, то отраженіе индо-европейскаго міаа о похищеніи Весны подземнымъ богомъ, то, наконецъ, слѣды гетеризма, (т. е. безпорядочнаго полового общенія), побратимства и кумовства. На самомъ дѣлѣ купальская обрядность слишкомъ сложное явленіе, чтобы можно было объяснять ее съ точки зрѣнія какого-либо одного культового цикла.

Купальскіе огни и Ивановскіе костры, сохранившіеся до сихъ поръ въ Европѣ, скатывнѣ зажженнаго колеса съ горы и тому подобныя обряды могутъ разсматриваться, какъ остатки обрядовъ заклинанія солнца; прыганье черезъ костры имѣеть, впрочемъ, и другой смыслъ: огню приписывается очистительная сила*).

Купанье также имѣеть цѣлью очищеніе и освобожденіе отъ враждебной силы, отъ болѣзни, смерти и т. д. О повсемѣстно распространенномъ вѣрованіи въ очистительную силу воды едва ли нужно говорить.

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

Хороводъ вокругъ воткнутой въ землю зеленой вѣтки имѣлъ вначалѣ ритуальный характеръ: пляска есть одинъ изъ видовъ земледѣльческой магіи. Культовое ряженіе, маска—одинъ изъ обычныхъ способовъ обмануть злыхъ духовъ, сдѣлать себя неузнаваемыми. Въ плетенія вѣнковъ нѣкоторыя ученые усматриваютъ символъ солнца. Но къ обычаю бросанія вѣнковъ въ рѣку или источникъ, распространенному и у другихъ народовъ Европы, примѣнимо, какъ мнѣ кажется, то объясненіе, которое высказано было недавно относительно сходныхъ античныхъ обычаевъ, а именно—бросаніе вѣнковъ въ рѣку есть магическій актъ, направленный на поднятіе изобилія и плодородія воды. Обычай кумовства на Ива-

*) Акад. Харскій, не отрицая очистительнаго и солнечнаго значенія огня, полагаетъ, что разведеніе костровъ въ ночь подъ Ивана Купалу объясняется, прежде всего, необходимостью при ночномъ пиршествѣ приготовленія пиши на огнѣ и освѣщенія.

новъ 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 приобщеніе къ роду скрѣплялось не только половую связью, но и символическими, фиктивными узами, какъ кумовство, побратимство. Напротивъ, Е. В. Аничковъ склоненъ видѣть въ кумовствѣ и побратимствѣ отзвуки стариннаго военнаго быта: передъ выступленіемъ въ походъ казалось естественнымъ заключить побратимство со своимъ товарищемъ по оружію. Но быть можетъ, правильнѣе всего было бы велѣть за Мангардтомъ и Фрэзеромъ усматривать въ любовномъ характерѣ народныхъ праздничныхъ обрядовъ приемы земледѣльческой магіи, символизирующіе производительность духа растительности; женщины изображали собой, соотвѣтствующую восприимчивую и вырацаивающую силѣ земли.

Доказательствомъ того, что во всемъ этомъ циклѣ обрядовъ (кумовство, крещеніе) сдѣланной изъ корня растеніе «кукушки» и т. д.) мы имѣемъ дѣло съ пережитками земледѣльческой магіи (обеспечивающей плодородіе), служить, на мой взглядъ, ярко-выраженная любовная роль растенія «кукушкины слезы» въ народномъ суевѣріи. Но самымъ спорнымъ и загадочнымъ актомъ купальской обрядности является, безспорно, обрядъ умерщвленія мнѣческаго существа, получающаго названіе Купалы, Кострубонька, Костромы и т. д. Прежніе миеологи усматривали здѣсь олицетвореніе умирающаго бога солнца, а съ нимъ и всей природы. Веселовскій полагалъ, что похоронный элементъ, какъ и любовный эротическій, ведутъ свое начало изъ общинно-родового праздника, знаменовавшагося браками и принятіемъ новыхъ членовъ въ родъ, въ общеніе предковъ. Другіе ученые выставили 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 сѣтованій по погибшемъ духѣ или богѣ встрѣчается у всѣхъ народовъ Европы и древняго Востока, то правильное пониманіе этихъ обрядовъ возможно

только при всестороннем изучении огромного относящегося сюда материала. Къ разсмотрѣнію его мы сейчасъ и обратимся.

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

Жалобы Исиды полны глубокой страсти: «Приди въ свой домъ приди въ свой домъ», — такъ плачется сестра и супруга Осириса: «приди, посмотри 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. Вслѣдъ за тѣмъ праздновалось воскресеніе Осириса.

Осирисъ, какъ показалъ главнымъ образомъ Фрезеръ, былъ 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 Филѣ богъ изображенъ какъ-бы проростающимъ: изъ тѣла его поднимаются 28 высокихъ по-выхъ колосьевъ, и т. д.

Въ Финикіи, въ Виблосѣ, сходнымъ образомъ оплакивали смерть Адониса: женщины съ распущенными волосами, съ громкими воплями хоронили деревянное изображеніе бога. Въ древней Греціи культъ Адониса, о которомъ свидѣтельствуютъ уже Сафо и Ксенофанъ, нашелъ себѣ широкое распространеніе. Теокрытъ въ евсей XV, идилліи рисуетъ намъ художественную картину того пышнаго торжества въ честь Адониса, которое устраивалось внутри царскаго дворца въ Александріи. 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 земледѣльчeskій праздникъ, а въ самомъ Адонисѣ—божество растительнаго плодородія. Главную роль игралъ здѣсь плачь. Отъ Сафо дошло до насъ плачь по Адонису:

«Бейте въ перси, взрыдавъ,

Дѣвы по немъ.

Рвите хитоны:

Умеръ Адонисъ...»

(Перев. Вячеслава Иванова).

Но особенно богата сѣтованіями и причитаніями надъ умирающимъ геніемъ, духомъ растительности и хлѣба, религиозная литература Междурѣчья. Въ сумерійскихъ и вавилонскихъ плачахъ по Думузи или Таммузу, относящихся къ періоду 3500—2000 г.г. до Р. Хр., очень ярко выражается связь Таммуза съ растительнымъ міромъ и жизненной силой природы. Приведу нѣсколько примѣровъ:

«Какъ долго еще появленіе зелени будетъ остановлен-
нымъ.

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

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

«Это сѣтованіе есть жалоба о зернѣ, что не растетъ въ
колосѣ»...

«Это сѣтованіе есть жалоба о полѣ, на которомъ не про-
израстаетъ ни хлѣба, ни зелени»...

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

Надъ куклой, изображавшей фригійскаго бога Аттиса, плакали и скорбѣли, подобно тому, какъ скорбѣли при рубкѣ сосны, священнаго дерева Аттиса. Тотъ же самый образъ умирающаго юнаго божества, можно усматривать въ греческомъ Гиацинтѣ и Нарциссѣ, Діонисѣ, Персефонѣ, въ несчастной греческой дѣвочкѣ Харитѣ и т. д. Въ основѣ этой вѣчно повторяющейся 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 великій духъ растительности и природы не оскудѣлъ, но, перейдя въ другую обитель, возродился съ новою силой. Таково объясненіе этого цикла обрядовъ, пред-

воженище знаменитымъ английскимъ ученымъ Фрэзеромъ и невольно подкупающее своею стройностью и правдоподобностью. Съ точки зрѣнія этой теоріи, многіе обряды русскаго народа, казавшіеся прежде загадочными и непонятными, приобрѣтаютъ новый смыслъ и значеніе. Такъ, срубленное дерево, украшаемое платьемъ потопляемаго изображенія Куцалы, Костромы и т. под., представлялось, какъ я думаю, новымъ воплощеніемъ растительнаго духа. Разрываніе на куски чучела и его одежды символизируетъ единеніе съ божествомъ, воспринятіе такимъ путемъ части жизненной силы убитаго. Разбрасываніе по полю остатковъ растерзаннаго чучела, имѣетъ цѣлью сообщеніе полю плодородія (срв. засѣваніе поля остатками жертвенныхъ поросятъ въ Греціи). Въ нѣкоторыхъ русальскихъ обрядахъ съ конемъ чучело лошади, есть, на мой взглядъ, несомнѣнное воплощеніе растительнаго духа, въ послѣдствіи смѣшавшееся съ русалкой. а подвѣшиванье колокольчика, шумъ трещотокъ и надѣваніе вывероченныхъ тулуповъ — весьма обычные апогтропеичскіе (предохраняющіе отъ нечистой силы) акты. Д. Зеленинъ неправильно сравниваетъ похороны Костромы, Кострубоушка, Ярила и т. д. съ проводами русалокъ и съ поминками «заложныхъ» покойниковъ, видя смыслъ всѣхъ этихъ обрядовъ въ желаніи удалить нечистую силу изъ селеній. При такомъ объясненіи становится непонятнымъ общій грустный характеръ похоронъ Костромы, Кострубоушка, Ярила, скорбь и сътванія до ихъ смерти и радость по поводу ихъ воскресенія. Нѣтъ сомнѣнія, что въ глубокой древности воплощеніемъ растительнаго 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 энергіей юности.

Представленія о душѣ, погребальныя обычаи, культъ предковъ.

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

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

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

в) Животныя, особенно птицы и насѣкомыя, а также змѣи. Остатки стариннаго представленія о душѣ, какъ животномъ, сохранились въ русскихъ похоронныхъ прии́таніяхъ, въ которыхъ плакальщицы обращаются къ Покойнику:

«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 кустышка, приди да сѣрымъ заюшкомъ,
Изъ-подъ камышка явись да горностаюшкомъ».

е) Человѣческая фигура въ миниатюрѣ. 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»), нѣм. «человѣчекъ», «ребенокъ», испанск. «дѣвочка глаза» — произносится: «нинья дель охо» и т. д. Пережиткомъ стариннаго представленія о душѣ, какъ человѣческой фигуркѣ, является слѣдующее мѣсто изъ духовнаго стиха «О бѣдномъ Лазарѣ»:

«Возьмите душу вы (ангелы) Лазареву,
Несите ее вы подѣ правую руку,
«Посодьте ее вы во свѣтломъ раи».

д) Пламя. Многія славянскія племена видятъ въ блуждающихъ огняхъ души некрещеныхъ младенцевъ; вспомнимъ также украинскую сказку о кумѣ Смерти.

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

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. Переселившись въ иной міръ, душа нуждается не только въ пищѣ и питъѣ, но и въ семьѣ, слугахъ, животныхъ, предметахъ

домашняго обихода и т. д. Погребальныя обычаи вообще говоря, могут быть раздѣлены на двѣ группы: одни имѣютъ цѣлью оградить оставшихся въ живыхъ отъ покойника, какъ злого, метительнаго существа, другіе, наоборотъ, стремятся доставить усопшему возможно больше благъ, облегчить ему жизнь на томъ свѣтѣ.

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

Въ древней Россіи обнаружены въ славянскихъ мѣтилахъ признаки двухъ различныхъ способовъ трупосожженія: 1) тѣло полагается въ одеждѣ, съ оружіемъ и украшеніями, на костеръ, а потомъ уже на этомъ «кострищѣ» насыпается курганъ; 2) тѣло сжигается въ опредѣленномъ мѣстѣ, а пепель и останки вещей кладутся въ погребальную урну, которая и хранится или же зарывается въ землю. Это трупосожженіе необходимо, вмѣстѣ съ чешскимъ ученымъ Надерле, признать исконнымъ погребальнымъ обычаемъ славянства. Рядомъ съ нимъ существовали, однако, и обычай погребенія въ землѣ, что и далѣ поводъ предположить, что оба способа издавна бытовали на Руси, причемъ въ однихъ родахъ удержалось погребеніе, въ другихъ трупосожженіе. Новѣйшія данныя говорятъ скорѣе за то, что первый обычай обязанъ свсимвъ происхожденіемъ иноземному вліянію.

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой категоріи погребальныхъ обычаевъ относится еще многочисленныя другія мѣры, принимаемыя первобытнымъ человекомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычные двери, а въ окно или черезъ нарочно проломанное отверстіе въ потолокъ или стѣнѣ. По сказанію лѣтописи, записанному 15 іюля 1105 г. по случаю смерти св. Владимира, «ночью же межю клѣтми преинавше помость» чтобы вынести тѣло князя. Иногда несутъ трупъ ногами впередъ, чтобы онъ не видѣлъ дороги сзади, завязываютъ ему лицо или глаза платкомъ, чтобы умершій не нашелъ обратной дороги домой и не вернулся за живыми. Но рядомъ съ этимъ 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 этою цѣлью въ могилу умершаго также кладутъ различные предметы, но уже съ тѣмъ, чтобы онъ могъ смѣло приступить къ своему путешествію въ загробный міръ. Въ зависимости отъ представленія, господствующаго у даннаго народа о мѣстонахожденіи страны отцовъ, находятся и объекты, которыми снабжаютъ покойника. Если ему необходимо переплывать на своемъ пути водное пространство, тѣло сжигаютъ или хоронятъ въ ладѣ, 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 вмѣстѣ съ ладьей въ ямѣ, въ приведенной проф. Д. Н. Анучинымъ миниатюрѣ Сильвестровскаго списка сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ (XVI в.), на которой тѣло князя изображено подѣ опрокинутой вверхъ дномъ лодкой. Археологическія данныя также подтверждаютъ существованіе такого способа погребенія на Руси. А. Котляревскій полагалъ, что древнерусскій обычай погребенія въ ладѣ восходитъ къ праславянской эпохѣ, и что сама родина славянъ, находившаяся у моря, способствовала возникновенію у нихъ представленія о водномъ пространствѣ, отдѣляющемъ загробное царство отъ здѣшняго міра. На эту мысль наводило А. Котляревскаго и старославянское названіе страны тѣней—навъ, въ которомъ онъ видѣлъ указаніе на лодку, плаваніе (лат. navis). Напротивъ, чешскій историкъ культуры Л. Нидерле думаетъ, что разсматриваемый нами обычай не исконный русскій, но скандинавскаго происхожденія; что касается бытовавшаго у славянъ представленія о переправѣ душъ черезъ водное пространство, то оно возникло подѣ влияніемъ античной культуры, шедшей отъ Чернаго моря, той же самой культуры, которая принесла съ собою къ славянамъ коляду, русалокъ и русалия.

Другимъ характернымъ для славянъ способомъ погребенія является погребеніе на санихъ. Правда, изъ имѣющагося у насъ въ распоряженіи матеріала можно лишь заключить, что въ Россіи покойниковъ перевозили на санихъ (даже и лѣтомъ), но можно предположить, что нѣкогда ихъ опускали въ могилу вмѣстѣ съ тѣломъ. Д. Н. Анучинъ и О. Волковъ склонны считать его исконно-славянскимъ, унаслѣдованнымъ изъ индо-европейской эпохи, но Л. Нидерле полагаетъ, что если обычай перевозки покойниковъ на санихъ и могъ быть исконнымъ у славянъ, то относительно самаго погребенія на санихъ возможно предположить, что оно было заимствовано у финновъ. Наконецъ, къ этой категоріи обычаевъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ.

Но забастами объ обезпеченіи душъ усопшаго благополучнаго путешествія въ загробный міръ не ограничиваются проявленія культа мертвыхъ. Особую, чрезвычайно важную сторону этого культа составляетъ стремленіе доставить душѣ безбѣдное существованіе среди покойниковъ «на томъ свѣтѣ». Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, некультурный человѣкъ желаетъ обставить умершаго всѣмъ необходимымъ для него въ загробномъ существованіи: отсюда повсюду распространенный обычай класть въ могилу все имущество покойника: пищу, и питье, посуду, одежду, коней, слугъ и женъ умершаго. Обычай этотъ бытовалъ и въ древней Руси, какъ явствуетъ изъ полнаго драматизма разсказа Ибнъ Фадлана, свидѣтельствъ мусульманскихъ, византійскихъ и другихъ писателей и изъ пережитковъ этого обряда въ народной поэзіи. Такъ, въ былинѣ о Потокѣ-богатырѣ говорится, что когда онъ

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

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

«Святые дзяды, зовемъ васъ,
Святые дзяды, идзице до насъ!
Юсьць тутъ усе, што Богъ дау,
Што я ли васъ охваровау (т. е. приготовиль),
Чимъ только хага богата.
Святые дзяды, просимъ васъ,
Ходзице, ляцице до насъ!»

Затѣмъ начинается пиршество. Отъ каждаго блюда отдѣляютъ по ложкѣ или куску въ особый сосудъ для душъ: наливъ въ стаканъ вина, стараются сплеснуть немного на столъ, приговаривая: «это для васъ, дзяды!» У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ принять участіе въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенній праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался анѳестеріями. У цѣлага ряда другихъ народовъ, въ частности—на Кавказѣ, отмѣнены такія поминальныя пиршества, сопровождающіяся кормленіемъ 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 невидимыми гостями:

«Святые дзяды, вы сюды приляцѣли,
Пили и ѣли,
Ляците жъ цяперъ до сябе!»

Скажите, чаго ящо вамъ треба?

А лѣпшій (лучше)—ляцте до неба.

Акышъ, акышъ!»

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

Таковы были, въ самыхъ общихъ чертахъ, представленія древнихъ славянъ о душѣ и загробной жизни, погребальный ритуаль и культъ предковъ, это второе несомнѣнное наследіе старинной, доисторической религіи индоевропейскаго народа. Первымъ было, какъ мы видѣли, почитаніе верховнаго бога неба и атмосферныхъ явленій, Перуна, также восходящаго (подобно индійскому Парджанъѣ и т. д.) къ эпохѣ индоевропейскаго единства.

Примѣчанія.

Къ стр. 5 слл. Общеіе труды и статьи по славянскоіе мѣологіе. Классическіе сочиненія О. И. Буслева („Историч. очерки русск. народа. словесности и искусства“ 1—II, Спб. 1861) и А. Н. Афанасьева („Поэтическіе воззрѣнія славянъ на природу“ 1—III, М. 1865—8—9), несмотря на всю устарѣлость взглядовъ, сохраняютъ и до сихъ поръ свое значеніе благодаря богатству содержащагося въ нихъ матеріала. Нельзя сказать того же о работахъ Д. Шеппинга, Д. Щепкина, А. Фаминцына, М. Е. Соколова и друг.; особенно неудачными являются ихъ этимологіи. Изъ болѣе новыхъ трудовъ общаго характера заслуживаютъ вниманія: 1) L. Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901 (естъ русскій переводъ—довольно плохой—въ Филологич. Запискахъ за 1907 г.): авторъ опирается исключительно на литературные источники, оставляя въ сторонѣ весь археологическій матеріалъ (могилы) и всѣ данныя богатаго славянскаго фольклора; сомнѣвается въ подлинности „Слова о полку Игоревѣ“, 2) П. Máchal, *Nákres slovanského bájesloví*, Praha 1891: чрезвычайно цѣнный компендіумъ славянскоіе мѣологіи (срв. его же *Bájesloví slovanské* 1907). 3) A. Brückner, *Wierzenia religijne etc.* въ *Encyklop. Polska* IV, 2, 5, Kraków 1912, стр. 149—187 (на первый планъ выдвинуты польскіе мѣологическіе образы), 4) Е. В. Аничковъ, *Язычество и древняя Русь*, П. 1914: несмотря на спорность догадокъ и построеній, замѣчательный трудъ; основная идея—боги Владимира были не общерусскими, но мѣстными, племенными божествами; князь группируетъ ихъ вокругъ своего роднаго Перуна изъ побужденій политическаго характера, въ цѣляхъ объединенія Руси, 5) С. В. Максимовъ, *Нечистая, невѣдомая и крестная сила*, П. 1903 (богатый матеріалъ по русскимъ народнымъ вѣрованіямъ и обычаямъ, но безъ всякой научной обработки), 6) F. Krauss, *Slavische Volkforschungen*, Leipzig, 1908 (народная вѣра и обрядность южныхъ

славянъ), 6) Н. Ф. Сумцовъ, Культурн. переживанія, К. 1890 (богатый матеріаль, главнымъ образомъ, по украинскимъ повѣрїямъ и обычаямъ; обильныя библиографическія указанія, 8) Е. О. Карскій, Бѣлоруссы III П. 1916 (яркая и достаточно полная картина др. русской міеѳологіи). Кромѣ 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 незамѣнимое справочное пособие, 10) М. Грушевскій, Кіевская Русь I, II, 1911, стр. 388—419; его же Исторія України-Руси I, 1904², 279—300, 528—532 (изложеніе стоитъ на высотѣ современнаго научнаго движенія), 11) J. Janko, O pravěku Slovanském, Praha 1912, гл. VI, стр. 195—240 (краткій популярный очеркъ, 12) П. Владиміровъ, Введ. въ исторію русск. словесности, 1896, гл. 2—3 (полезный очеркъ); 13) А. Н. Пынинъ, Исторія русск. литер. III, гл. 24—25, 14) П. Милюковъ, Религія славянъ (въ Книгѣ для чтенія по исторіи среднихъ вѣковъ подъ ред. П. Виноградова, вып. 1).

Полезнымъ пособіемъ для ознакомленія съ первоисточниками и можетъ служить „Хрестоматія по славянскимъ древностямъ“ „Вѣрованія“ А. И. Яцимирскаго (Ростовъ на Д., 1916). Подробныя библиографическія свѣдѣнія въ обзорѣни трудовъ по славяновѣдѣнію, изд. 2-ымъ Отд. Акад. Наукъ; у Б. Гринченка, Литература украинск. фольклора, Черниг. 1901; у Н. Сумцова, Малюнки з життя українск. нар. слова, Харьк. 1910, гл. VII и VIII.

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

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

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

влиятъ въ бѣлгарската народная поэзия (Изв. на семинара по слав. филология при универе, 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 Bough³, V — Spirits of the Corn and the Wild, London 1914.

Къ стр. 21—22. О домовомъ см. St. Schneider, Bóg domowy (въ журналѣ Lud, XVI, 1910).

Къ стр. 21—22. Литература объ упыряхъ или вампирахъ весьма обширна: см., главн. обр., Hock, Die Vampyrsgagen, Berl. 1900; A. Eraulard, Vampirisme, Paris 1901, W. Fischer, Abergl. aller Zeiten etc. Stuttg. 1907; A. Jellinek, Zur Vampyrsgage (Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1904, 322 слл. St. Wasylewski, W sprawie wampirysmu, Lud XIII, 1907, 291 слл. Русскую библиографію см. у Н. Сумцова, Колдуны, вѣдьмы и уныри (Сборн. Харьк. Истор.-фил. Общ. III, 1891) и Ю. Яворскаго, Памяти. гал.-русск. нар. слов. I, К. 1915, стр. 267 сл.

Къ стр. 22 слл. Литература о волкодлакахъ и ликантропiнъ указана въ моей книгѣ: Культъ фетишей, растений и животныхъ въ др. Греціи, стр. 219 примѣч. См. главн. обр. В. Клинеръ, Животное въ античномъ и соврем. суевѣрiи К. 1911, стр. 218—228; 232—235.

Къ стр. 26. Объ этимологiи имени „кикимора“. Самое имя „мора“ родственно древн. верхне-нѣм. и древн. исландск. moga (отсюда фр. sauche-mag) причеиъ sauche изъ saicare „давить“ и англ. nightmare; оно не заимствовано изъ германскихъ языковъ, какъ полагають Гиртъ (Hirt), или изъ греческаго языка (mora), какъ думаетъ Фасмеръ, но является индоевропейскимъ наслѣдiемъ. Замѣчу еще, что Шрадеръ сближаетъ это слово съ греч. Мойра (богиня судьбы).

Къ стр. 26. Этимологiя слова „бѣсъ“ спорна. Въ настоящее время въ наукѣ господствуетъ объясненiе, предложенное датскимъ лингвистомъ Педерсеномъ, по мнѣнiю котораго праслав. форма возникла изъ болѣе древней, родственной lit. baisùs — „ужасный, мерзкій“, — baisyoti — „иамазывать“ и латинск. foedus „скверный“, „гадкій“, „противный“. Напротивъ Г. А. Ильинскiй, Русск. Филол. Вѣстникъ 1911, 212—217 протестуетъ противъ этимологiи Педерсена, такъ какъ она не объ-

ясняетъ сохраненія звука *s* въ славянскихъ словахъ, и производитъ слав. бѣсъ отъ корня *bes* — „бурно или стремительно двигаться“.

Къ стр. 26. О духахъ въ украинской міѳологіи см. В. Гнатюк, *Етнограф. Збірникъ XV*, 1902; XXXIII 1912.

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

Къ стр. 27 сл. О Перунѣ см. Юрд. Ивановъ, *Культь 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 — Jagić, *Arch. f. slav. Phil.* IV стр. 412—427.

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

Къ стр. 29. О Велесѣ — Tobolka, *Boh Veles* (см. болгарскій пер., сдѣланный съ чешскаго А. П. Стойловымъ въ *Българск. Сборнѣ VIII*, 533—7).

Объ отношеніи Волоса къ св. Власію см. А. Ч. Соболевскій, *Русск. Филол. Вѣстн.* XVI; Б. 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. Парчевскій. *Swanty Wit* (*Rocznik Towarzystwa Przyjaciół nauk Poznańskiego*, tom XXVII, 1901) Ред.

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

Sartori, Sitte und Brauch III; Zeiten und Feste des Jahres 1914 (богатѣйшія бібліографическія указанія).

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. Потедня, Обзоръ поэтич. мотивовъ колядокъ и щедровокъ, Русск. Фил. Вѣстн. 1884 и слл.; Н. И. Коробка; Къ изученію малорусскихъ колядокъ, Изв. 2-го Отд. 1902, кв. 3, 235—276; Б. М. Яцимирскій, „Маланка“, какъ видъ святочного обрядоваго ряженія (Этногр. Обзор. 1914, 1—2). О происхожденіи праздника Рождества Христова вообще см. Н. Usener, Das Weihnachtsfest, Bonn 1911 (2-ое изд.); A. Tille, Gesch. d. deutsch. Weihnacht, Leipz. 1893; его же Jule and Christmas, London 1899; A. Meyer, Das Weihnachtsfest 1913 (3-ое изд.); C. A. Miles, Christmas in Ritual and Tradition 1913 (2-ое изд.); Н. F. Feilberg, Jul. Kóbenhavn 1904—5.

Къ стр. 36. Что касается происхожденія латинскаго *calendae*, то его производять нынѣ отъ глаг. *calāre* — „созывать“ (а не отъ *caleo* — „разгорячаться“, „горѣть“, какъ принимали прежде): жрецы созывали народъ, возвѣщая праздникъ каждаго 1-го числа мѣсяца, особенно 1-го января, срв. частую эпиграфическую форму *kalandae*. Впрочемъ, Döhring, Arch. f. latein. Lexikographie XV, 1907, 222, толкуеть это слово, какъ „новолуніе“, собств. „спрятанная“ подраз. луна, сравнивая съ лат. *celo*, *caligo*, *occulo*, *clam*.

Къ стр. 39. О религиозныхъ обрядахъ, имѣющихъ значеніе проводовъ или погребенія прошедшаго періода времени (изжившагося духа растительности и плодородія) см. Е. В. Аничковъ, Вес. обр. пѣсня, 1, 289 слл. Впервые на эти обряды обратилъ вниманіе Н. Usener въ своей статьѣ *Italische Mythen* (Rheinisches Museum für Philologie XXX, 1875, 194 слл.)

Къ стр. 40. Объ Овсенѣ см. Е. В. Аничковъ, Весен. обряд. пѣсня I, 312 слл.; А. В. Марковъ, Что такое Овсенъ? Этнограф. Обзор. LXIII, 1905; И. М. Эндзелинъ, *Wehl reiz par Uhsīnu* въ латышск. журналѣ *Rakstu Kraujums* XIV 1908 134—138.

Къ стр. 42. О Масленицѣ и Карнавалѣ — Всеволодъ Миллеръ, Русская масляница и западно-европейскій 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 те-лѣга“). Но новѣйшіе изслѣдователи этого вопроса Merlo въ журналѣ *Wörter und Sachen* 1912, 92 слл., С. Clemen (цит. соч.) и друг. высказываются противъ этой этимологіи: Merlo вы-водитъ интересующее насъ слово изъ лат. *carne levare*, Meyer-Lübke — изъ *carne vale*.

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

Къ стр. 43. На Красную Горку въ нѣкоторыхъ мѣстно-стяхъ Россіи ночью производится бабами опахиванье селъ (Максимовъ, 122); апотропеическій актъ и вмѣстѣ съ тѣмъ приемъ земледѣльческой магіи: подъ плугомъ уже древніе греки и рим-ляне подразумѣвали фаллъ, оплодотворяющій землю (Dieterich, Mutter Erde). Объ обрядѣ опахиванія вообще слл. 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 Авинь, II. 1916, 178—191.

Къ стр. 44. О происхожденіи слова „радунца“. Мурко полагаетъ, что „Rhodonia“, греческое слово, приняло на русскій почвѣ славянскій суффиксъ — „нца“; первое а возникло вслѣд-ствие народной этимологіи, а въ южно-великорусской и бѣло-русской діалектическихъ группахъ, можетъ быть, и подъ влия-ніемъ аканья (М. Мурко, статья въ журн. *Wörter und Sachen*, II, 1910, 153).

Къ стр. 46. О народномъ воззрѣніи, согласно которому духи находятся за спиною 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 Bough² 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. Веселовскій, Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности. Журн. Мин. Нар. Просв. 1894, февраль. А. И. Соболевскій, Купало, Сборн. 2-го Отд. Акад. Наукъ, LXXKVIII, 1910, n° 3, 258—266. См. также статьи „Купало“ и „Ярило“ въ старомъ изд. Энцикл. Словаря Брокгауза и Ефрона (библіографія!).

Къ стр. 47. О пляскѣ, какъ пріемъ земледѣльческой магіи см. E. Fehle, Waffentänze въ журналѣ *Badische Heimat*, 1914, n° 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 — Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, Giessae 1914, p. 83—84.

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

Къ стр. 48. Имя „Кострубонько“ означаетъ „косматый“, „мохнатый“. Я объясняю происхождение этого имени козлообразнымъ видомъ полевыхъ демоновъ; не даромъ греческіе и римскіе духи растительности (Панъ, Фавнъ, Сильванъ) также называются „всклокоченнымъ“, „взѣрошенными“ (*lasioi, horridi, horrendi*).

Къ стр. 52 сл. Болѣе подробныя свѣдѣнія обо всемъ этомъ 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 русскій переводъ) и Н. Арсеньевъ, *Плачь по умирающемъ богѣ*, *Этногр. Обзор.* 1912, кн. 1—2.

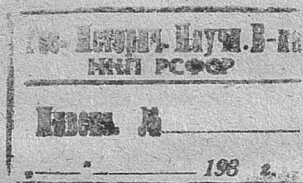
Къ стр. 55 слл. Почти исчеркивающей списокъ трудовъ по вопросу о погребальныхъ обычаяхъ и культѣ предковъ приведенъ въ моей замѣткѣ о книгѣ о. Соболева: *Загробный міръ по др.-русск. представленіямъ* (помѣщена въ *Зап. Харьк. Универ.* за 1913 г.). Здѣсь указываются лишь важнѣйшія сочиненія: Д. Н. Анучинъ,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

ностей Трудовъ Археологическаго Общества⁴⁾; А. Котляревскій, О погреб. обычаяхъ языч. славянъ 1868 (= Сочиненія III, 1891); X. П. Яшуржинскій, Остатки языч. обредовъ въ малорусск. погреб., Киевск. Стар. 1890. В. Гнатюкъ Похоронні звичаї й обреди, Етнографичн. Збірник XXXI—XXXII. П. Парашневозъ, Погребалнитъ обичаи у българитъ, Изв. на семинара по слав. филол. при университет. въ Софія 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 журналѣ Wörter und Sachen II 1910; L. Niederle, Život starých Slovanů I, Praha 1912, 224—375.

Изображеніе алтаря Святовита, взято изъ книги: Obrządón Pogańskich ná Ziemiach slowiau. Киевъ, 1913, табл. I.

Содержаніе.

	Стр
Вступленіе	3
I. Низшая міаологія (духи)	5
II. Вышшія божества	28
III. Праздничные народныя обряды	36
IV. Представленія о душѣ, погребальныя обряды и культъ предковъ	58
Примѣчанія	65



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО
„Практическія Знанія“.

МОСКВА, Сявцевъ-Вражекъ, 6. Телеф. 5-42-85. Тел. адр. Познаніе.
Одѣлскіе: ПЕТРОГРАДЪ, ул. Жуковскаго, 6, кв. 16. Телеф. 1 06-63.

Изданія, необходимыя для народныхъ библиотекъ, школъ, педагоговъ, воспитателей, и служащія необходимыми руководствами для самообразованія.

I.

Общедоступныя курсы по дошкольному воспитанію.

Лекціи, читан. при Московскомъ Городск. Народн. Университетѣ имени А. Л. Шанявскаго, значительно дополненныя и переработанныя авторами: Множество рисунковъ и фотогр. снимковъ.

Изданіе выходитъ въ 15 выпускахъ большаго формата (въ 12—13 книгахъ).

Каждая книга представляетъ собою вполне законченъ цѣлое.
ПОДПИСНАЯ ЦѢНА ИЗДАНІЯ 32 рубля безъ пересылки

Допускается разсрочка: при подпискѣ 15 руб. и по 1 руб. налож. платеж. на каждый выпускъ.

II.

Съ 1-го декабря 1917 года выходитъ въ Москвѣ серия научнопопулярныхъ книгъ подъ общимъ названіемъ:

НАУКА И ТЕХНИКА

подъ общей редакціей прив.-доц. Московскаго Университета Н. Н. АНДРЕЕВА и при ближайшемъ участіи слѣдующихъ лицъ: Проф. В. К. Лебединскаго, прив.-доц. А. И. Бачинскаго, прив.-доц. А. В. Раковскаго, прив.-доц. В. И. Пришлецова, и мног. друг.

Изданіе будетъ состоять изъ 30-ти книгъ (выпусковъ) большаго формата, убористой, но четкой и ясной печати

Книги будутъ выходить промежутками приблизительно въ 1—3 недѣли.

Книги этой серии («Наука и Техника») имѣютъ цѣлью познакомить широкіе слои населенія съ основами, новѣйшими результатами и въ особенности—съ техническими примѣненіями науки о неживой природѣ. Согласно такой цѣли, книги будутъ написаны доступнымъ простымъ языкомъ, почти безъ примѣненія математическихъ формулъ, и обильно снабжены рисунками, чертежами и таблицами.

Каждая книга составитъ вполне законченное цѣлое, такъ что всѣ 30 книгъ будутъ представлять собою своего рода научно-популярную хрестоматию, необходимость которой такъ чувствуется въ нашей педагогической литературѣ.

Подп. цѣнана 30 вып. 75 р. безъ пересылки, съ пересылкой—84 р.

Разсрочка: при подпискѣ 25 р. + пересылки 3 р.; и на 1-й выпускъ дѣлается наложен. плат. за 10 выпусковъ (№№ 1—10) на 25 р. + пересылки 3 р.; на 16-й выпускъ — наложен. платеж. за остальные 10 выпусковъ въ размѣрѣ 25 р. + пересылки 3 р.

При уплатѣ всей суммы впередъ: пересылка издательства (все изданіе 75 р.).

210
18

Культурно-бытовые очерки по мировой истории

(подробности на 2-й стр. обложки).

Вышли изъ печати:

Серія А № 1. — М. Я. Феноменовъ. Путешествіе въ Московію въ XVII вѣкѣ. Съ иллюстраціями
Ц. 1 р. 75 к.

„ „ № 2-3 — Пр.-доц. Н. А. Щербаковъ и В. С. Щербакова. Скифы (изъ прошлаго Россіи).
Съ иллюстр. Ц. 2 р. 85 к.

Серія А. № 4. — Проф. Е. Г. Кагаровъ. Религія древнихъ славянъ. Ц. 2 р. 65 к.

Серія Б. № 1. — Пр.-доц. А. А. Захаровъ. Эгейскій міръ.
Со множ. иллюстр. Ц. 1 р. 75 к.

„ „ № 2. — И. Н. Бороздинъ. Античная культура на югѣ Россіи. Со мног. иллюстр. Ц. 1 р. 75 к.

„ „ № 3-4. — Пр.-доц. А. А. Сидоровъ. Что такое средніе вѣка. Со мног. рис. и иллюстр.
Ц. 2 р.

Печатаются и вскорѣ выйдутъ въ свѣтъ:

Серія А. № 6. — А. В. Чельцовъ. Протопопъ Аввакумъ
(апостоль раскола).

Серія Б. № 5. — Пр.-доц. А. А. Захаровъ. Гомеръ.

Готовятся слѣдующія рукописи.

Цѣна 2 р. 65 к.

