

Культурно-бытовые очерки по мировой исторіи

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

Серія А. Русская Исторія.

№ 4.

Е. Г. КАГАРОВЪ.

Профессоръ Харьковскаго Университета.

Религія древнихъ славянъ.



1918.

Кн-ство „ПРАКТИЧЕСКІЯ ЗНАНІЯ“

Москва, Сивцевъ-Вражень; 6.

Отъ автора.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей русской науки писалъ о религіи древнихъ славянъ слѣдующее: „Не смотря на множество болѣе или менѣе значительныхъ трудовъ, посвященныхъ славянской миеологіи, можно безъ преувеличенія сказать, что такой науки до сихъ поръ 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 сбрядность, 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 покрова 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 сла-вистъ, но какъ историкъ религіи. Этимъ объясняется довольно большое число аналогій и параллелей изъ другихъ родственныхъ религій, особенно изъ религій близкаго мнѣ античнаго міра.

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

Е. Кагаровъ.

Низшая мифология (представления о духахъ).

Древнѣйшей ступеню славянской религіи былъ, повидимому, аниматизмъ, то-есть то своеобразное міровоззрѣніе первобытнаго человѣка, по которому вся природа оживлена, надѣлена особой самостоятельной жизнью.¹⁾ Первоначально каждое отдѣльное явленіе, привлекая 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 одушевленіемъ ими предметъ или явленія природы, имманентными; душа березы, напр., тѣсно связана съ этимъ деревомъ, и ея существованіе всецѣло зависитъ отъ жизни дерева. Такова «Исконѣна», 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 вѣрованіемъ 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 рысьимъ 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 культѣ предковъ. Наконецъ, четвертую группу составляютъ демоны болѣзней, кошмарныхъ сновъ, безумія и т. д. Это — злобные духи, не связанные съ опредѣленной 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 злобныхъ. Такъ, напр., русалки, въ которыхъ народная вѣра усматри-

ности 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 «русъ» (русскій) или отъ существительнаго «русло». Въ настоящее время общепринято является этимология, установленная уже Миклошичемъ, Томашекомъ и А. Н. Веселовскимъ, по мнѣнію которыхъ имя «русалка» и названіе народнаго праздника «Русалии» 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 всѣхъ умершихъ вообще, но лишь женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или неестественною смертию. Однако, хотя хтоническій (т. е. связанный съ смертью) 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 весной выходятъ на берега, качаются на вѣткахъ деревьевъ, расчесываютъ свои длинныя зеленые волосы, поютъ пѣсни, заманиваютъ прохожихъ и стараются зачекотать ихъ до смерти. Иногда онѣ просятъ себѣ холста, полотна или какой-нибудь другой ткани на рубаху; въ одной бѣлорусской пѣснѣ поется:

На кривой бярэзи
Русалка сядзѣла,
Рубацѣння прасяла.

Въ украинской пѣснѣ также поется:

Сиділа русалка на білій березі,
Просила русалка в жіночокъ намітки...
...Просила русалка в дівочокъ сорочки:
Дівочини, 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 всѣ эти повѣрья и обычая 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 пимфамъ.

Особенно опасными становятся русалки послѣ Троицы. Ночью, при мѣлкомъ свѣтѣ луны, русалки всплываютъ на поверхность воды или выходятъ на берегъ, бѣгаютъ и рѣзвятся, перекакиваясь между собою; онѣ то качаются на вѣтвяхъ деревьевъ, то поютъ тоскливыя пѣсни, то водятъ веселые хороводы. Онѣ пугаютъ людей, подшучиваютъ надъ рыбаками и мальщиками, скручиваютъ или спутываютъ рыбацкія сѣти, портятъ жернова и шлюзы. Онѣ могутъ насылать на поля сокрушительныя бури, проливные дожди, губительный градъ. У заснувшихъ безъ молитвы женщинъ онѣ дохищдаютъ 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 плодородной природы, главнымъ образомъ жаднейшей влаги, покровительствуютъ растительности и поеѣвамъ: качанье—одинъ изъ весьма распространенныхъ приемовъ земледѣльческихъ заклинаній; недаромъ русскія дѣвушки «завиваютъ вѣтви» (т.-е. связываютъ вѣтви двухъ сосѣднихъ березокъ), чтобы облегчить русалкамъ качанье на нихъ. Нѣкоторые изслѣдователи неправильно считаютъ качанье очистительнымъ или отвращающимъ злыя силы актомъ. Что завиваніе вѣтвей носить характеръ приема

земледѣльческой магии, явствуешь, какъ мнѣ кажется, изъ слѣдующей бѣлорусской пѣсенки:

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

Любимымъ деревья русалокъ—береза, дубъ, клень. Есть крупное различіе въ представленіяхъ малороссовъ и великороссовъ о вѣншемъ обликѣ русалокъ: въ южной Россіи, даже въ южно-великорусской области, какъ и у малороссовъ, бѣлоруссовъ, русалокъ представляютъ себѣ прекрасными, граціозными и шаловливыми дѣвушками, поющими веселыя пѣсни своимъ плѣнительнымъ голосомъ; на сѣверѣ Россіи русалки являютъ 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, поющихъ на Духовъ день, дѣвушки просятъ бабушку очертить ихъ волшебнымъ кругомъ и обсыпать ярымъ овсомъ и хмелемъ:

А ты, бабушка Купріянуна,
Ты жъ обчарни насъ залатымъ нажомъ,
Ты жъ абѣви насъ ярымъ аусомъ.

Какъ извѣстно, магическій кругъ, по народному суевѣрью, предохраняетъ отъ злыхъ духовъ, причемъ направленіе слѣва направо прогоняетъ демоновъ, обратное движеніе заключаетъ ихъ внутри круга.

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

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

Таковы наиболѣе типичныя представленія о русалкахъ, господствующія въ русскомъ народномъ суевѣріи; не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что эти народныя представленія являются результатомъ сліянія рѣчныхъ духовъ въ народной мифологіи съ образомъ гнѣвной, злобной души безвременно погибшаго покойника. Такъ, особенности внѣшняго облика русалокъ ясно указываютъ на принадлежность ихъ къ водянымъ духамъ; онѣ являются вѣрными и правдивымъ отраженіемъ своей стихіи. Ближайшимъ источникомъ вѣры въ русалокъ было, навѣрное, вѣчно зыблемое отраженіе дѣвушки въ зеркалѣ воды (вспомнимъ поэтическую легенду о Нарциссѣ); восхитительныя, чарующія и въ то же время коварныя русалки являются выраженіемъ того смѣшаннаго чувства, влекущаго и вмѣстѣ съ тѣмъ жуткаго, которое испытываетъ человѣкъ, всматриваясь къ поверхность воды; ихъ распущенныя по плечамъ длинныя зеленые волосы наминаютъ вѣтви склонившейся надъ рѣкой ивы или устия цѣпкія водоросли или же наконецъ, свѣтъ сплетшихся вмѣстѣ корней и травъ на берегу рѣки; ихъ пѣніе — отголосокъ легкаго, гармоничнаго рокота вѣлья. Напротивъ, всѣ черты враждебнаго отношенія русалокъ къ людямъ, ихъ близость къ нечистой силѣ, нѣкоторые обряды, апотропейческаго (т. е. отвращающаго) характера, возникли изъ представленія о разгнѣванной, мстительной душѣ женщинъ и дѣтей, погибшихъ преждевременною или насильственною смертію; подобные образы есть и въ греческой мифологіи. Греческіе «аоры» (αοοί или βιαιοθανατοί), подобно русскимъ «заложнымъ покойникамъ»*), доживаютъ за гробомъ свой срокъ жизни, находясь въ полномъ распоряженіи у нечистой силы (Гекаты), убиваютъ дѣтей и т. д.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію русальскихъ обрядовъ. Среди этихъ обрядовъ наиболѣе интересными представляются: похороны русалки, проводы или изгнаніе русалокъ, брещеніе 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 играми.

Время совершенія русальскихъ обрядовъ приурочивается къ «Семику»—обыкновенно къ четвергу на седьмой недѣлѣ послѣ Пасхи; этотъ день у малороссовъ называютъ «русальчынъ 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, заколовши 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 вѣномъ на головѣ, изображаетъ русалку; она ѣдетъ верхомъ на кочергѣ, съ помеломъ черезъ плечо; ее весело провожаютъ до лѣса или до поля, засѣяннаго 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 относятъ 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: «гоин русалокъ», шумомъ и шелканьемъ кнутовъ. Значеніе этихъ обрядовъ ясно: это—изгнаніе нечистой, злобѣщей 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 зѣвроподобный («зооморфный») образъ русалки; рѣчные духи и божества часто представляются въ народной мифологіи въ видѣ коня.

Къ русальскимъ обрядамъ примкнули и некоторые обычай 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). Ряженые указываютъ на длину кнута, а бабы восклицаютъ: «Охъ, умилыныя русалочки, какой хороші!» Въ этой игрѣ я усматриваю остатки первобытной магіи плодородія, аналогичныя римскому празднику «луперкаліягъ»: въ Римѣ жрецы («луперки») также одѣтые особымъ образомъ, стегали проходившихъ женщинъ ремнями, а послѣднія вѣртели, что эти удары приносятъ благословеніе браку, изобиліе плодовъ земныхъ.

Очень распространена вѣра въ русалочныхъ дѣтей, пагихъ 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 пѣсни 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 воспринимая 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 чело-вѣческой души.

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

родя, 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*—ключь, родникъ.

Нашимъ русалкамъ соответствуютъ у сербовъ вилы, у болгаръ—самовилы, самодивы, юды, у чеховъ *vodní panu*, у лужичанъ — *wodne jungfru*, у словаковъ—*vodoralenku* 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 сближаетъ слово «вила» съ глаголомъ «вить»—гнать, преслѣдовать и пр., такъ какъ эти небесныя дѣвы гонятъ 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 Вл. Ангеловъ, въ пѣсняхъ самовилы рисуются красивыми, жизнерадостными и добрыми дѣвушками, а въ сказкахъ онѣ надбляются отрицательными качествами.

Вилы упоминаются въ памятникахъ древне-русской литературы. Но врядь-ли это древне-русскій образъ. Народная фантазія рисуетъ самовилъ 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. Васеловскій предполагаетъ, что слав. вила—сложное мненческое имя, въ которомъ римское *Viola* слилось съ предполагаемой формой *vĭla*, родств. литовск. *veles* „духи предковъ“ и греч. *Elyision* (*pedion*) „обитель душъ усопшихъ“.

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

Относительно значенія образа самовилъ 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 впоследствии 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 самовилъ 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 начала 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, топить людей и корабли, любитъ шутить шутки надъ мельниками, рыбаками и пчеловодами. Русалки представляются его дочерьми. Водяной находится въ непримиримой враждѣ съ домовыми. Любопытно, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и до нашихъ дней сохранился обычай при-

носить жертву водяному, топи лошады: «зоть тебѣ, дѣдушка, — говорятъ крестьяне при этомъ, — гостинецъ на новосолье — любви да жалуй нашу семью». Въ рѣдкихъ случаяхъ эти водяные духи рисуются въ народной фантазіи зооморфными, т. е. имѣющими звѣринный образъ: такъ, въ вологодскихъ рѣкахъ водяной, по убѣжденію крестьянъ, принимаетъ иногда образъ громадной рыбы; въ Смоленской губерніи водяного представляютъ себѣ въ образѣ челоуѣка съ лапами вмѣсто рукъ, съ ногами на головѣ и съ хвостомъ пазади; олопецкіе водяные имѣютъ гусиные ноги и т. д.

Лѣшій. Это — владыка лѣсного царства. То равный по росту самымъ высокимъ деревьямъ, то свободно укрывающійся подъ маленькимъ листочкомъ, онъ является олицетвореніемъ распятельности вообще и, въ частности, дремучаго лѣса. На представленіяхъ о лѣшемъ отразилось жуткое чувство, навѣваемое мрачными лѣсными трупобами, съ ихъ талнственными, пугающими звуками. Лѣшій — коварное существо: онъ любитъ сбивать челоуѣка съ пути, откликается эхомъ, зазываетъ путниковъ въ трупобы и исчезаетъ съ громкимъ хохотомъ. Впрочемъ, отъ проказъ лѣшаго можно избавиться, во-первыхъ, молитвой и крестнымъ знаменіемъ, во-вторыхъ, надѣвши платье наизнанку, въ третьихъ, закричавши: «Овечья морда, овечья шерсть»; но 4-го октября, въ день, когда лѣшіе 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 лишайми и наростами, украшающими стволы на подобіе висячей бороды (миологическій законъ вліянія среды на обликъ духовъ, живущихъ въ ней). Но лѣшій можетъ принимать и видъ животного. Лѣшаго можно сравнить съ греческимъ Паномъ, сатирами и силенами и съ италійскими Фавномъ и Сильваномъ. Всѣ лѣсные звѣри и птицы находятся у него въ полномъ подчиненіи. По народнымъ представленіямъ, лѣшій является мстителемъ за различные грѣхи челоуѣка. Лѣшимъ приписывается страсть къ женщинамъ, которыхъ они нерѣдко 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 (лѣбовики, боровики, моховика), 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 духа лѣса. Это—лѣсная хозяйка, напоминающая собою «лѣвеную женщину» Германіи и скандинавскихъ странъ.

2. Духи различныхъ сторонъ и ступеней матеріальной культуры.

Духи, связанные съ хлѣбопашествомъ и земледѣліемъ. 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, Жыгнато дѣда, Полудницы, украинской Зелѣзной бабы, сидящей въ кукурузѣ, и т. под. духовъ. Всѣмъ 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 небольшою кусокъ нивы, называя его «бородой»; все садится вокругъ несжатаго клочка и завтракаютъ. Въ некоторыхъ мѣстностяхъ «завиваютъ бороду» Волосу или Пльѣ. При этомъ поются соотвѣтствующія пѣсни, напримѣръ:

Сядиць казѣль на мяжѣ,

Дзивишца барадзѣ:

А чья жѣ то барада

А уся мѣдомъ улига,

А уся шоукамъ увята? и т. д.

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

учную почву, обрядъ «завиванія бороды» и связь послѣдняго снопа или клокъ несжатаго хлѣба съ козломъ объясняется распространеннымъ у всѣхъ европейскихъ народовъ вѣрова- ниемъ, по которому духъ пшвы или хлѣба, имѣющій звѣропо- добныя черты, спасается отъ жнецовъ въ дожиночный снопокъ или въ клокъ хлѣба, оставленнаго несжатымъ.

Изъ описаннымъ выше обрядамъ нужно прибавить полуза- бытый обрядъ чествованія снопа-именинника: послѣдній сжа- тый снопокъ наряжаютъ въ сарафанъ и кокошникъ, украшаютъ ожерельемъ или бусами и либо водятъ вокругъ него хоро- воды, либо съ пѣснями несутъ «бабу» во дворъ хозяина поля, гдѣ одна изъ женщинъ съ особыми припѣвами съчесть снопокъ вѣнникомъ, а хозяинъ угощаетъ принесшихъ; этотъ обрядъ бичеванія снопа имѣетъ аграрно-магическое значеніе, содѣй- ствуя, по убѣжденію первобытнаго человѣка, грядущему уро- жаю полей.

Народъ вѣритъ также въ существованіе «полудницъ»: красивыхъ высокихъ дѣвушекъ, одѣтыхъ во все бѣлое, «по- левиковъ», маленькихъ, уродливыхъ человѣчковъ, обладаю- щихъ способностью говорить и т. д. Любимое ихъ время—пол- день, въ отличіе отъ прочей нечисти, пробуждающейся ночью; эти полевые духи также живутъ въ хлѣбѣ; перѣдко они по- ражаютъ людей во время уборки хлѣба солнечнымъ уда- ромъ. Это роднитъ полудницъ съ духами четвертой категоріи.

Аналогичныя представленія мы находимъ у многихъ на- родовъ Европы, а также въ другихъ частяхъ свѣта. Такъ, въ Германіи, Франціи, Скандинавскихъ странахъ и т. д. мы находимъ такія наименованія растительнаго духа, скры- вающагося въ послѣднемъ снопѣ (нѣм. хлѣбный, овся- шой, ржаной козелъ, ржаная свинья, франц. баранъ и т. д.); которыя свидѣтельствуютъ о звѣроподобномъ характерѣ по- левыхъ духовъ въ народномъ представленіи. Въ Даніи, какъ и въ Россіи, существуетъ обычай связывать послѣдній снопокъ особенно широкимъ и высокимъ; крестьяне надѣются вы- звать такимъ образомъ урожай въ слѣдующемъ году. Во Франціи, въ Верхней Бретани, послѣдному снопу придаютъ человѣческую форму и относятъ его на дворъ хозяину.

На почвѣ старинной земледѣльческой магіи возникли многочисленные русскіе 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 погившаго 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, Сиріи, Финикіи, Малой Азій, Месопотаміи гдѣ раздаются рыданія надъ смертнымъ одромъ Осириса, Адониса, Аттиса, Лана, Демуна, Таммуза и т. д.; въ Греціи, гдѣ плачутъ надъ Діонисомъ, Гіацинтомъ, Нарциссомъ, Персефоной, Харитой; въ Индіи, гдѣ стѣбуютъ о Сивѣ и Парвати. Въ современной Европѣ сюда относятся отчасти шогребеніе Карнавала, Фашинга, Пфигстля, Мая, Смерти, русалокъ и т. д.

Что же означаетъ эта роковая, неотвратимая, вѣчно повторяющаяся смерть и возрожденіе юнаго бога, какой сокровенный смыслъ талтается 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. Души родовой религии.

Души предковъ почитались восточными славянами подъ именемъ «родителей», навья и, быть можетъ, Рода и Рожаницъ. Въ честь послѣднихъ совершались особыя жертвоприношенія, особыя вторыя трапезы, съѣдавшіеся въ молитвенномъ настроеніи, или просто отставлявшіеся въ сторону. Эти трапезы, состоявшія изъ хлѣба, сыра, и меда, очень смущали и беспокоили древне-русскихъ проповѣдниковъ, вызывая ихъ негодованіе. Повидимому, этотъ Родъ, которымъ, по свидѣтельству Даниила-Заточника, въ старину пугали дѣтей, со временемъ превратился въ домового. О. Шрадеръ, сопоставляя Рожаницъ съ греческими Илиеями 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. Псовѣрья 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 почамъ въ подпольѣ, то возится за печкой, то громыкаетъ въ поставцахъ посудой, то щекочетъ сонныхъ или—подобно греческому демону Эфіальту, наваливается на нихъ косматою грудью. При переходѣ въ новую избу стараются переманить съ собою стараго домового. Иногда переносятъ золу или уголья изъ старой печки въ новую,

съ приглашеніемъ: «Милости просимъ, дѣдушка, къ намъ на новое жильѣ». До сихъ поръ во многихъ областяхъ Россіи сохранился обычай кормленія домового: напр., бѣлоруссы полагаютъ, что на поминальную трапезу приходитъ изъ клѣтки живущій тамъ домовый. Есть свидѣтельство, что домовый не любитъ зеркала. Объясню и 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 сбрасывается хтоническими животными, т.-е. имѣющими связь съ душами мертвыхъ. У многихъ народовъ сохранились слѣды вѣры въ эмбю, какъ воплощеніе домового или души предка: чехи вѣрятъ, что въ каждой избѣ живетъ «гладь-господаринъ», въ Германіи такіе эмбю носятъ названіе «отца дома»; такіе 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 злымъ и своснравнымъ характеромъ. Такъ, домовый дворовой мучаетъ по ночамъ лошадей, подобно греческому демону Тараксиппу и итальяскимъ фавнамъ.

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

Вѣра въ существованіе злыхъ демоническихъ существъ, преслѣдующихъ человѣка и вызывающихъ страхъ и отвращеніе, возникла, главнымъ образомъ, на почвѣ представленія первобытнаго человѣка о душѣ умершаго. Мерзве-

цы являются въ народной вѣрѣ кровожадными, жестокими и неумолимыми существами. Особенно опасными считались души людей, погибшихъ неестественной или преждевременной смертью, т.-е. такъ называемые «заложники» 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-псойники, отличающіеся краснымъ лицомъ и неразлагающіеся, пьютъ по ночамъ встаетъ изъ гробовъ и сосутъ кровь спящихъ, причиняя этимъ смерть. Избавиться отъ упырей возможно, по общераспространенному вѣрованію, если откопать ихъ труны 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 гений 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 летописи (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 соответствуютъ скорѣе русскимъ привидѣніямъ «выходцамъ съ того свѣта» и т. д.

Происхожденіе слова вампиръ-упырь неизвѣстно; нѣкоторые считаютъ его турецкимъ; напротивъ, другіе полага-

пають, что трудно сомнѣваться въ его славянскомъ происхожденіи; слово «упырь» образовывается 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 явленіяхъ, 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. Последнія названія, какъ и греч. *lykanthropos* («волкочеловѣкъ») представляютъ собою типъ именного сложенія и обозначаютъ существо, являющееся въ одну и то же время человѣкомъ и волкомъ. Сказанія о людяхъ, принимавшихъ по желанію видъ волка, встрѣчаются уже въ англійской 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 Всеволодѣ Полоцкомъ говорится, что онъ «въ почъ влъкомъ 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 держится въ настоящее время Отто Штольцъ, 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, слышалъ о нихъ, прежде чѣмъ считать самого себя превращеннымъ въ это животное.

Гердт 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 вѣрою въ волкодлаковъ и душевной болѣзью—ликантропіей, появившейся, по его мнѣнію, лишь въ болѣе позднюю эпоху. Сказанія о людяхъ-волкахъ, извѣстныя во всемъ 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 Ливейскаго: 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, переодѣвшіеся 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 современнѣйшій 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, принявшемся къ жрецамъ; занятнанные тяжелымъ грѣхомъ, оскверненные человѣческою кровью, эти жрецы были обрекаемы на продолжительное изгнаніе, какъ бы становились метафорически «волками».

Своеобразную комбинацію психопатологической и религиозной теорій происхожденія вѣры въ волкодлаковъ представляетъ собою гипотеза В. Ропера. 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; большыя мнятъ себя умершими; а волкъ

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

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

Каролина Стюартъ предполагаетъ, что первобытный человѣкъ часто надѣвалъ звѣриную шкуру для защиты отъ холода, для привлеченія добычи, при грабежахъ и т. д.; отсюда взгляды на волка, какъ персонификацію 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 миеологическое образованіе, въ основѣ котораго лежатъ наблюденія первобытнаго человѣка надъ физическими признаками вырожденія или уклоненія отъ нормальнаго типа человѣчества, особенно надъ такими, каковы: ненормальная волосатость лица и тѣла, неестественная окраска кожи, значительное количество родимыхъ пятенъ, неправильности мимики. Къ этому могли примкнуть случаи гипноза, одичанія, 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, незрѣлыхъ и незаконченныхъ образовъ народной миеологии: это не особенно опасный духъ, днемъ сидящій невидимкой возлѣ печки, а ночью выходящій шалить и проказить; особенно любитъ она проказить съ веретеномъ, прялкой, начатой пряжей. Въ некоторыхъ мѣстахъ Вѣликороссїи мѣстопребываніемъ кикиморы считается курятникъ, гдѣ она вредитъ курамъ. Но противъ этого есть средство: нужно повѣсить подъ шестомъ

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

Злыдни—украинскія демоническія существа, вѣчно присѣдующія человѣка и посылающія ему несчастье. Олицетворяются злыдни либо въ образѣ невидимыхъ стариковъ-нищихъ, либо въ видѣ маленькыхъ дѣтей.

Демонъ болѣзней. У всѣхъ народовъ земнаго шара встрѣчается вѣра въ демоническій характеръ болѣзней: стѣбльные недуги олицетворяются въ народной фантазіи и становятся самостоятельными демонами. Такъ на сѣверѣ Россіи олончанинъ почитаетъ «Ослицу-матушку», «Марью Ивановну желанную». Въ случаѣ появленія болѣзни въ деревнѣ къ больному приносятъ дары, съѣстное и желаютъ здравія болѣзни. Принесенное съѣдается принесшими и больнымъ, а затѣмъ больного ведутъ въ баню «выпаривать желанную гостью». Въ Болгаріи вѣрятъ въ демоновъ болѣзней (болѣзничцы) и приносятъ имъ умилаславительныя 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, объединялись подь об-

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

Съ принятіемъ христіанства въ старинную мифологию 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 VI 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 языковеденіе 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. пратн-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 Iovis Dies, день Юпитера, откуда по-французски «Jeudi»). Сомнѣнія въ общеславянскомъ характерѣ культа Перуна врядъ ли основательны. Вполнѣ возможно, однако, что нѣкоторое влияние 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 грезы и молніи, подобно тому какъ въ Греціи мѣсто культа Зевса, посылающаго дождь, называется нынѣ горой св. Иліи. Его священнымъ деревомъ былъ дубъ, обычное мѣстопребываніе бога грезы и молніи въ индоевропейскихъ мифологіяхъ.

Упоминаются въ древнерусскихъ памятникахъ и другіе боги: Сварогъ, Дажьбогъ, Хорь, 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» —коваль).

Дажьбогъ въ лѣтописи совершенно отождествляется съ солнцемъ. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» русскіе называются 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 плачуть,
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 Черняговской Руси.

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

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

Стрибогъ былъ божествомъ вѣтра, бури, вихри, вьюги. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» о немъ говорится: «се вѣтри, Стрибожи внуки, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрые 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 мнѣслогическій образъ представляетъ собою Волосъ или Велесъ. Въ лѣтописи онъ упоминается рядомъ съ Перуномъ и получаетъ эпитетъ скотьяго бога. Въ «Словѣ о полку Игоревѣ» вѣщій Бояшъ называется Велесовымъ внукомъ. А. А. Петсѣня видѣлъ въ этомъ имени основу. А. С. Погодинъ предполагаетъ, что форма Велесъ заимствована у литовцевъ. Ненаучный характеръ носитъ 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.

Остальныя древне-русскія божества, упоминающіяся въ нашихъ памятникахъ, представляются еще болѣе подозрительными. Такова Мокошь, въ которой усматривали богиню—покровительницу овцеводства, пряденія шерсти, вообще женскихъ работъ. А. Л. Погодинъ считаетъ имя это 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 Трояни). Имя это встрѣчается и въ другихъ русскихъ памятникахъ,

*) Иначе „Симороглъ“. Ред.

несомненно восходитъ къ римскому императору Траяну. Римскія развалины въ Придунайскихъ странахъ, приписываемыя императору Траяну, остаются обиталищами демоновъ, какъ и всё, впрочемъ, развалины. Одному изъ этихъ демоновъ и дано 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 Рюгенъ. 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 всё попытка 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 хранился изображеніе бога. Это былъ огромный истуканъ, превосходящій своей величиною человѣческую фигуру, съ четырьмя шеями и четырьмя головами. Въ правой рукѣ олъ держалъ рогъ. Ежегодно жрецъ наполнялъ его виномъ и по количеству напитка предсказывалъ размѣры урожая будущаго года. Происходило такъ. Послѣ уборки хлѣба всё жители острова собирались у храма для участія въ торжественномъ пируествѣ. 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 собралось 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 Воянъ. (См. Шамбинаго. Слово о полку Игоревѣ, изд. Универсальн. бібліотеки № 572). Это обстоятельство дѣлаетъ сомнительной и мысль о культѣ духа Траяна. Ред.

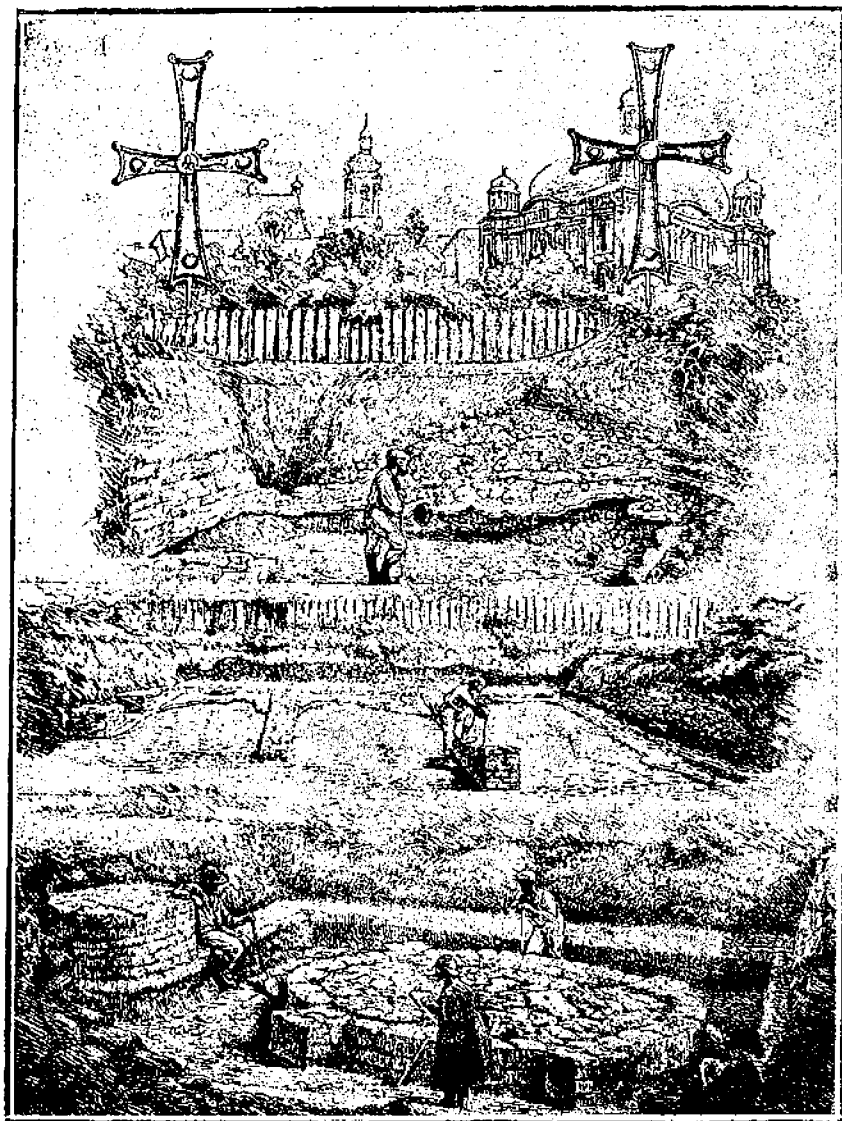
ніемъ неурожая. Потомъ онъ выливалъ къ ногамъ идола старое вино и наполнялъ рогъ свѣжимъ, однимъ глоткомъ выпивалъ его и, снова наполнивъ сосудъ, вкладывалъ его въ правую руку идола. Затѣмъ ставили передъ идоломъ огромный круглый пирогъ, сдѣланный на меду; жрецъ становился позади пирога и спрашивалъ 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 приветствовалъ паству отъ имени идола, увѣщевалъ ее быть вѣрною божеству и обѣщалъ ей въ награду побѣду на сушѣ и на морѣ. Остальная часть дня посвящалась пирушеству, 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 животнога. Арконцамъ приказано было набросить веревки на поверженнаго идола, чтобы вытащить его изъ города, но сами они побоялись прикоснуться къ изображенію и поручили сдѣлать это плѣбникамъ и иноземцамъ; вечеромъ повара разрубили статую на куски, чтобы развести ими огонь.

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

Рядомъ съ Святovitомъ упоминаются нашими источниками и другіе боги, имена которыхъ оканчиваются на «viti», какъ, напр., Перевитъ, Ругевитъ, Геровитъ.

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



Къ стр. 36. Альтаръ Святовита въ Арконѣ на островѣ Рюгенѣ
(по К. В. Болсуновскому).

(Щетинѣ), гдѣ находились его святилища. Ему также былъ посвященъ особый ковъ, предназначавшійся для гаданій; его идолъ былъ о трехъ головахъ, А. И. Кириичниковъ предполагаетъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ затемнѣніемъ христіанской Троицы.

Еще болѣе загадочными представляются имена Радигаста (Адамъ Бременскій), Подаги (у Гельмольда), Прицегала (окружное посланіе архіеп. Адельгота 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 народныя праздники вращаются вокругъ четырехъ основныхъ моментовъ солнечнаго года: двухъ солнцестояній и двухъ равноденствій. Впослѣдствіи, послѣ принятія христіанства, старыя языческія праздники приурочены были къ новымъ церковнымъ; съ другой стороны, въ народной обрядности выступаютъ чисто аграрныя, или земледѣльческія, элементы и остатки культа предковъ. Въ сложившемся такимъ образомъ народномъ календарѣ можно различать четыре цикла (крута) 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 различныя 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 моментовъ, занимая промежуточное положеніе между двумя циклами. Таковы, напримѣръ, наша Масляница, западно-европейскій карнаваль, и т. д., въ которыхъ одни усматриваютъ продолженіе Рождественскихъ Святокъ. Промежуточное мѣсто между весенними и лѣтними циклами занимаетъ группа праздниковъ, сохранившихъ у славянъ и грековъ языческое названіе Русалій: Сахаровъ и А. Н. Пынинъ 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 зажиточныхъ хозяевъ, пѣсни, которыя поются при этомъ, подарки за нихъ, свитью, убиваемую на Рождество и т. д. Оно происходитъ, какъ теперь принимается единогласно, отъ латинскаго слова «календы» (calendae).

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

1) Зажиганіе огней, разведеніе костровъ, сожженіе бревна (у сербовъ «бадьякъ»); аналогичные обычаи отмѣчены у германскихъ и романскихъ народовъ: во Франціи (souche de Noël), въ Италіи (cappo, zasso di Natale) и въ Германіи (Christklotz). 2) Обряды, имѣющіе отношеніе къ земледѣлію и урожаю; сюда относятся посыпаніе зерномъ, хожденіе съ плугомъ, постиланіе соломы и сѣна, внесеніе въ избу необмолоченнаго снопа ржи или пшеницы, помѣщаемого 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 ряженіе и хожденіе съ козой, медвѣдемъ и т. д. 6) Гаданія, подарки, колядованье и другія игры и развлеченія. 7) Очищительные обряды.

Всѣ эти обряды, связанныя 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 пѣсенъ и связанныхъ съ ними обрядахъ небесную и грозовую символику. Въ настоящее время это воззрѣніе наукой отвергнуто. Что касается лѣтописныхъ свидѣтельствъ о «всѣхъ Колядѣ», то они основаны, конечно, на весьма обычномъ въ народной мифологіи 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) языческій элементъ; 2) христіанскіе мотивы; 3) бытовья 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 Врумалии и празднество, совершаемое въ первый день марта мѣсяца». Охарактеризовавъ эти греко-римскіе праздники, Веселовскій переходитъ къ разсмотрѣнію славянскихъ рождественскихъ обрядовъ и пѣсенъ 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 римскямъ 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 византийской обрядности и являются туземными обычаями, лишь въ послѣдствіи примкнувшими къ празднику Коляды. Но и обрядовое переряживаніе, и хожденіе съ плутомъ, 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 существованіе возрождающагося солнца, восходящее къ античнымъ праздникамъ: Сатурналій (17—23 декабря), (*dies natalis Solis invicti*), «дня рожденія солнца», т. е. бога Миеры (25 декабря) и Каландамъ (1 января), какъ показали новѣйшія изслѣдованія. Первое упоминаніе о празднованіи Рождества Христова (25-го декабря) относится къ 354 или 336 году. На самомъ дѣлѣ, этотъ праздникъ, какъ и 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 малаязійскому религиозному циклу, необходимо различать: 1) приемы первобытной земледѣльческой магіи; 2) остатки ритуальнаго вкушенія тѣла священнаго животного; 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 волядскаго 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-баднью. Одни (Мангардтъ) видятъ и въ сжиганіи бадняка символику, магическое воспроизведеніе обновленія расцвѣтательнаго міра, пробуждающагося вмѣстѣ съ возвращеніемъ солнца. Напротивъ, другіе (Miles) усматриваютъ тутъ ежегодное торжественное возжиганіе священнаго огня очага, центра семейной жизни и мѣстопребыванія предковъ. Однако, здѣсь передъ нами, помимо, заклинаніе солнца въ формѣ стариннаго способа отопленія (сжиганіемъ цѣлаго, нерасколотатаго ствола). Земледѣльческій моментъ выступастъ, напр., въ посынаніи зерномъ, хожденіи по хатамъ съ плугомъ и символическомъ воспроизведеніи процесса паханья. 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, вступившимся и въ свадебномъ ритуалѣ, и въ обычай прятанія хозяйки за пирогами. Дѣти спрашиваютъ: «а дежь нашъ батько?»—«А хыба вы мене бачыте?»—«Ни, не бачымо, тату».—«Дай же, Боже,--говорятъ 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 Агнуса, 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 родылы», — говоритъ сидящій за деревомъ человѣкъ вмѣсто духа дерева. «Ни, зрубая, чомусь не родыла», и фразы эти повторяются до трехъ разъ, затѣмъ грозившій срубить дерево, говоритъ: — «Гляды жь», и удаляется, а сидящій за деревомъ перевязываетъ послѣднее соломой. У другихъ народовъ Европы въ первый день Святокъ дерево ударяютъ палкой. Ударъ вѣткой являлся 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 дѣлю наиболѣе интимное единеніе съ божествомъ, приобщеніе его плоти и крови. Въ этомъ — смыслъ ебданія 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, Потебня, Н. Сумцовъ) видѣли въ обрядовой свиньѣ символъ солнца: поводомъ къ символизацин солнца въ образѣ свиньи якобы послужили длинныя и острые щетины этого животнаго, сближенныя съ солнечными лучами. Но на самомъ дѣлѣ, закланіе свиньи или поросенка, считающагося

какъ-бы общимъ достоинствомъ 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 животныя считались нѣкогда обителями духовъ растительнаго плодородія. Обрядовое печенье — повидимому, замѣна реальныхъ жертвенныхъ животныхъ.

Обрядъ переряжivanja козой также имѣетъ земледѣльческое значеніе: ряженый является здѣсь воплощеніемъ житнаго и вообще растительнаго духа. Объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующая пѣсня, которую поютъ во время хожденія съ «козой» (парень въ вывороченномъ тулупѣ, съ рогами на головѣ и маской 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, каковымъ является, напр., «Маланка» — олицетвореніе послѣдняго дня прошлаго года: празднество это справляется 31-го декабря, въ день, посвященный памяти Св. Меланіи. Эти проводы осложнились впоследствии 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. ячмейная 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 человѣкъ пять-шесть ребятшекъ. 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 религіи встрѣчается довольно часто.

Особую группу, наконецъ, составляютъ лустраціонныя (т. е. очистительныя) обряды: уборка комнатъ передъ Святками, омовеніе и т. д. Рождественская елка позднѣе произошло и заимствована изъ Германіи.*)

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

Обозрѣвая предложенныя въ наукѣ гипотезы о значеніи

*) Внѣшняя исторія распространенія рождественской елки является нынѣ вполне установленной (восходитъ не только къ греч. еіεσιопе — украшенная особымъ образомъ вѣтвь маслины, нокъ еще болѣе древней эпохѣ—какъ записанію дерева въ честь кипрскійскаго бога Сандона въ Малой Азіи); внутренній смыслъ ея теменъ. 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 несомненно придемъ въ выводъ, 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 овсепевыми пѣснями, напри- мѣръ:

Ой Овсень, ой Овсень!

—Чего козелъ хочеть?

Дологичка ищеть.

—На что ему дологичко?

Косу долбити и т. д....

или

Ахъ, башка, барашка,

Ты козья борода,

Весенняя шерстка...

или

Ахъ башка, ты башка, ты козья борода,

Кудряваа шерстка, пуховая спинка.

Люли, люли!

Ты подаль намъ, башка, на пѣсни кусочекъ.

Не малый, не большой, съ коровій носочикъ.

Люли, люли!.....

Замѣчательно, что латышскій «Усень» также представ- ляется божествомъ растительности и плодородія: среди соб- ранныхъ пасторомъ Р. Аунигомъ пѣсень объ Уснѣ мы находимъ слѣдующія:

Я зарѣзалъ Усню пѣтуха

Съ девятью хохлами,

Чтобы росла рожь, росъ ячмень,

Чтобы круглы были лошади.

Образъ Овсена связывается въ народномъ представленіи съ свиной, — другимъ обычнымъ воплощеніемъ раститель- наго духа. Въ одной изъ пѣсень говорится объ Овснѣ:

На чемъ ему ѣхати?

На сивенькой свинѣ.

Чѣмъ погоняти?

Живымъ поросенкомъ.

Масляница—самый веселый и разгульный праздник наших крестьян. В это время русский народъ, по выражению С. В. Максимова, какъ бы разгибаетъ свою испозинскую спину и старается въ вѣнѣ и весельи потопить всея 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 высокомъ шестѣ); другіе указываютъ на культъ предковъ (блины, какъ поминательное кушанье); третьи, занесенные къ намъ скomorохами, восходятъ къ греко-римскому сакральному циклу (кулачные бои и другія развлечения, какъ страшеніе военныхъ готскихъ игръ при византийскомъ 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 известно, существуетъ нѣсколько теорій: прежде думали, что переряживаніе возникло изъ преданія о томъ, какъ нѣкогда боги ходили переодеватыми по землѣ; впоследствии изслѣдователи стали усматривать здѣсь бытовые черты, отголоски дѣсенъ и игръ старинныхъ скomorоховъ, 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 дайнѣй религіозной общины наряжаются въ шкуры и маски священнаго животнаго, съ дѣльбою уподобиться въѣвшему 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 новую, юную оболочку (подробнѣе см. ниже въ отдѣлѣ о ку-пальской обрядности). Широкой разгулъ и эротизмъ этого праздника является слабымъ поблекшимъ отголоскомъ пер-вобытной магической эротики, къ которой приобѣгалъ некуль-турный челоуѣкъ, 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-сенние 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 волошебные пѣсни, изъ коихъ я назову пѣсню о ла-сточкѣ, предвѣстницѣ весны, напоминающей *cheidōnisma* 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 топилаь баня. Поминаніе покойниковъ въ Ве-

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

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

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

Названіе праздника «Навій день», встрѣчающееся въ Начальной лѣтописи подъ 1092 годомъ, слюитъ въ связи съ древне-русск. «навь, навье»—мертвецъ, трупъ; въ настоящее время «навья проводы»—помянаніе усопшихъ на кладбищахъ во вторникъ на Фоминой; въ южн. губерніяхъ—въ помещѣльничьихъ на Фоминой «навья косточка»—мертвая косточка. Изъ другихъ весеннихъ праздниковъ нужно упомянуть о днѣ св. Георгія, называемомъ 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 «Воротаръ» или «Володаръ». Главный актъ здѣсь заключается въ пропусканіи черезъ «ворота» и задерживаніи одной изъ дѣвушекъ: «ворота» образуются благодаря тому, что двое играющихъ поднимаютъ руки вверхъ. При прохожденіи черезъ ворота возникаетъ споръ. Защищающіе ворота спрашиваютъ: «Что вы намъ дадите?» и слышатъ въ отвѣтъ, что дадутъ ребенка («мизынное 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. Полебня доказываетъ, что проходъ черезъ ворота и т. д. является любовнымъ символомъ и означаетъ сватовство. Но первоначальной 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. Онь уематриваетъ въ этой игрѣ брачную символику: бракъ приносить 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 бѣгаютъ по деревнѣ гурьбой и закликаютъ жаворонковъ и весну, — типичный случай употребленія обрядоваго печенья, какъ приѣма символической магіи.

Такова, въ самыхъ общихъ чертахъ, русская весенняя обрядность. Извѣстный ученый А. С. Фаминцынъ, попытался возстановитъ лежащій въ основѣ этой обрядности мифъ. Увлеченный извѣстнымъ греческимъ преданіемъ о Деметрѣ и дочери ея Корѣ—Персефонѣ, Фаминцынъ, находилъ и въ славянской миеологіи 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 переколадинами въ воспоминаніе, какъ нынѣ объясняютъ, восхожденія Спасителя на небо. Эти лѣсенки нерѣдко бросаютъ въ рожь: такимъ образомъ предъ нами явный приѣмъ 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 «заиваютъ» (украшаютъ лен-

тами) березку, ходятъ вокругъ нея хороводомъ, плетутъ 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 чело-вѣка, духи обычно находятся за спиной чело-вѣка; затѣмъ катаются по ржаному полю. Аналогичные обычаи засвидѣ-тельствованы 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. Уни-верситетѣ 19 мая 1917 г., объяснитъ послѣдній обрядъ, какъ насліе надъ землей, предполагая, что языческіе жрецы исполняли этотъ обрядъ добровольно. Мангардтъ ду-маетъ, что катающійся по нивѣ изображалъ собою духа ра-стительности, сообщающаго свою силу и производительность землѣ. По Фрезеру, это остатки культоваго сочетанія муж-чины и женщины на полѣ, обеспечивающаго плодородіе земли. Это объясненіе кажется мнѣ наиболѣе правдоподобно.

Около Троицына или Духова дня у насъ справлялись «Ру-салія», посвященныя чествованію душъ предковъ. Памятникъ XVI вѣка «Стеглавъ» такъ изображаетъ подобныя поминове-нія: «въ Троицкую субботу по селамъ и по погостамъ сходят-ся мужи и жены на жалыникахъ (кладбищахъ) и плачутся по гробамъ съ великимъ кричаніемъ, и, егда начнутъ играть скоморохи, гудцы и прегудники, они-же отъ плача преставша начнутъ скакати и плясати и въ долони (ладони) бити и шѣсни сатанинскія пѣти». 21 мая (день свв. Константина и Елены) отмѣченъ рядомъ народныхъ обычаевъ, связанныхъ съ посѣ-вами льна. При посѣвѣ баба раздѣвается донага, «чтобы лёнъ глядя на ея наготу, сжалился надъ нею и получше уро-дился бы». Въ основѣ этого приема лежитъ старинная вѣра въ оплодотворяющую (и отгоняющую) силу наготы, пре-имущественно женской.

Купальскіе обряды. Среди многочисленныхъ праздни-чныхъ обрядовъ русскаго народа едва ли не самое выдающееся

мѣсто занимають такъ называемыя купальскіе обряды и игры, исполняемыя въ ночь на 24-е іюня. Древность ихъ доказывается тѣмъ, что лѣтоисчисленія 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 мальчишки въ полѣ зажигаютъ колъ, обвязавъ его кострою отъ конопли; на этотъ факель сбѣгаются крестьяне, устраиваютъ костры, и прыгаютъ черезъ нихъ, а для плясокъ и пѣсней выбираютъ царя и царицу. На Украйнѣ дѣвушки и парни скачутъ вокругъ костровъ; въ Галиціи зажигаютъ костры на вершинахъ горъ и танцуютъ вокругъ нихъ, сюда же спускаютъ 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 добычія 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 дѣтянныя зажигаютъ и съ горъ катають и вѣники зажженныя скачутъ».

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

Вы кумушки--голубушки,

Подружки мои,

Пойдемте въ зеленъ садъ гулять,

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

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

7. Обрядъ кумовства, или крещеніе кукушки. Къ описанному, выше обряду плетенія вѣнковъ и гаданія примыкаетъ обычай «крещенія кукушки». На чучело кукушки, сдѣланное изъ корня растенія «Кукушкины слезы» (виды травянистыхъ растеній), вѣшаютъ шейный крестикъ. Желаящія кумятся между собою, цѣлуясь черезъ вѣнки и мѣняясь крестами, причемъ поютъ «кукушку» перекликаясь: «Авле, кукушка рыба, 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 лохмотьевъ чучела, будетъ счастливъ въ теченіе цѣлаго года.

При потопленіи чучела дѣвушка причитываетъ:

«Утопула Мареночка, утопула,
Та наверхъ кісонька зринула».

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

хоровода ходитъ дѣвушка и спрашиваетъ у подружекъ: «чи не бачили вы мого Кострубонька?», и въ отвѣтъ ей говоритъ: «пишовъ въ поле браты». Она показываетъ видъ, что плачетъ, а хороводъ поддерживаетъ ее пѣней: «бидна жь моя головонька, нещастыва годыночко, а щожь бо я наробыла, що Коструба не злюбила; 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 дѣвушекъ; тогда, при всеобщемъ ликованіи, хоръ весело поетъ:

Оживь, оживь нашъ Кострубонько,

Оживь, оживь нашъ голубонько.

Въ Великопольсѣ игрѣ въ Кострубонька соответствуетъ обрядъ погребенія Костромы, который совершается слѣдующимъ образомъ. Выносятъ изъ избы скамейку, на нее кладутъ корыто и начинаютъ дѣлать въ корытѣ бабу; на бау надѣваютъ рубашку, сарафанъ, косынку на 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 несутъ 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 разставаться съ тобою, що за жизнь коли пема тебе. Пряшоднимись хоть на часочивъ, 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 лоскутковъ; 3) потопленіе, сожженіе или похороны куклы и оплакиваніе ея; 4) облаченіе срубленнаго для этой цѣли дерева въ платье куклы, украшеніе его лентами и шествіе съ нимъ въ деревню.

Вопросъ о прохожденіи и смыслѣ купальскихъ обрядовъ

и шире рано заинтересовали изследователей религии, которые отыскивали въ праздникъ купалы то остатки солнечнаго культа, то отраженіе индо-европейскаго мифа о похищеніи Веллы подземнымъ богомъ, то, наконецъ, слѣды гетеризма (т. е. безпорядочнаго полового общенія), поборимства и кумовства. На самомъ дѣлѣ купальская обрядность слишкомъ сложное явленіе, чтобы можно было объяснять ее съ точки зрѣнія какого-либо одного культоваго 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 приемъ, 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, маски—одинъ изъ обычныхъ способовъ обмануть злыхъ духовъ, одѣлать себя неузнаваемыми. Въ плетенія вѣнковъ нѣкоторые 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 достиженіе изобилія и плодородія воды. Обычай кумовства на Ива-

*) Акад. Карскій, не отрицая очистительнаго и солнечнаго значенія огня, полагаетъ, что разведеніе костровъ въ ночь подъ Ивана Купалу объясняется, прежде всего, необходимостью при ночномъ пиршествѣ приготовленія пищи 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 приобщенію къ роду скрѣплялось не только половую связью, но и символическими, фиктивными узами, какъ кумовство, побратимство. Напротивъ, Е. В. Анничковъ склоненъ видѣть въ кумовствѣ и побратимствѣ отзвукъ 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 Маннгардтомъ и Фрезеромъ усматривать въ любовномъ характерѣ аграрныхъ праздничныхъ обрядовъ приемы земледѣльческой магии, символизирующіе производительность духа растительности; женщины изображали собой, соответствующую воспринимавшей и вырацаивающей силѣ земли.

Доказательствомъ того, что во всемъ этомъ циклѣ обрядовъ (кумовство, крещеніе) сдѣланной изъ корня растенія «кукушки» и т. д.) мы имѣемъ дѣло съ пережитками земледѣльческой магии (обеспечивающей плодородіе), служить, на мой взглядъ, ярко-выраженная любовная роль растенія «кукушкины слезы» въ народномъ суевѣрїи. Но самымъ спорнымъ и загадочнымъ актомъ купальской обрядности является, безспорно, обрядъ умерщвленія мнимческаго существа, получающаго названіе Купалы, Кострубонька, Костромы и т. д. Прежніе мѣстологи 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 теорїю, 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 всестороннемъ изученіи огромнаго относящагося сюда матеріала. Въ 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 понеки 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. Велѣдъ 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 всеѣхъ религіяхъ древности. Въ одной народной сказкѣ Осирисъ получаетъ эпитетъ «души хлѣба»; на барельефахъ въ Дендера и Филе богъ изображенъ какъ-бы проростающимъ: изъ тѣла его поднимаются 28 высокихъ тонкихъ колосѣвъ, 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 земледѣльческій праздникъ, а въ самомъ Адонисѣ—божество растительнаго плодородія. Главную роль игралъ здѣсь плачь. Отъ Сафо дошла до насъ плачь по Адонису:

«Бейте въ перси, взрыдавъ,

Дѣвы по немъ.

Рвите хитоны :

Умерь Адонисъ...»

(Перев. Вячеслава Иванова).

Но особенно богата сътованіями 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 остановленнымъ.

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

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

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

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

«Это сътованіе 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 ибично повторяющейся скорби по умирающему и снова возрождающемуся богу лежатъ одинъ и тотъ же кругъ идей и дѣйствій: убіеніе и погребеніе фигуры или куклы, воплощающей въ себѣ растительное божество, прежде чѣмъ оно успѣетъ обжиться, 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 въ новую силу. Таково объясненіе этого цикла обрядовъ, пред-

ожженное знаменитымъ английскимъ ученымъ Фразеромъ 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 Купалы, 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, имѣеть 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, вполнѣдствіи смѣшавшееся съ русалкой. а подвѣшыванье колокольчика, шумъ трещотокъ и надѣваніе вывороченныхъ тулуповъ — весьма обычные апогротенчскіе (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 стѣнованія по 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 наблюдений, сдѣланныхъ человекомъ на зарѣ его сознательной жизни. Какою 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 человекъ наблюдательнѣе, и для него ясно, что дыханіе живить человека, что съ послѣднимъ вздохомъ прекращается и жизнь. Недаромъ у всѣхъ почти культурныхъ народовъ встрѣчается отождествленіе души съ дыханіемъ, и даже слова, означающія эти два понятія, происходятъ отъ одного корня. Въ др.-русскихъ памятникѣхъ о душѣ говорится: «какъ дышець паль». Въ Олонецкой губ. доселѣ еще разлука души съ тѣломъ представляется въ видѣ отдѣленія какого-то «шара»: «Вдарилъ онъ его—говорять тамъ—а у него и паръ вонъ».

в) Животныя, особенно птицы и насѣкомыя, а также змѣи. Остатки стариннаго представленія о душѣ, какъ животномъ, сохранялись въ русскихъ похоронныхъ привѣтаніяхъ, 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 «зуколка»), нѣм. «человѣчекъ», «ребенокъ», испанск. «дѣвочка глаза» — произносится: «нишья 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 подъ правую руку,
«Посодьте ее вы во свѣтломъ рай».

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

е) Звѣзды (срвн. стихотвореніе К. Бальмонта «Жъ 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 покатиалась».

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 питьѣ, но и въ семьѣ, слугахъ, животныхъ, предметахъ

домашняго обихода и т. д. Погребальныя обычай вообще говоря, могутъ быть раздѣлены на двѣ группы: одни имѣютъ цѣлью оградить оставшихся въ живыхъ отъ покойника, какъ злого, мстительнаго 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, вбиваніе кола въ грудь, сожженіе.

Въ древней Россіи обнаружены въ славянскихъ мѣстахъ признаки двухъ различныхъ способовъ трупосожженія: 1) тѣло полагается въ одеждѣ, съ оружіемъ и украшениями, на костеръ, а потомъ уже на этомъ «кострищѣ» насаживается курганъ; 2) тѣло сжигается въ опредѣленномъ мѣстѣ, а пепель и останки вещей вкладуются въ погребальную урну, которая и хранится или же зарывается въ землю. Это трупосожженіе необходимо, вмѣстѣ съ чешскимъ ученымъ Нидерле, признавать исконнымъ погребальнымъ обычаемъ славянства. Рядомъ съ нимъ существовать, однако, и обычай погребенія въ землѣ, что и дало поводъ предположить, что оба способа издавна бытовали на Русѣ, причемъ въ однихъ родахъ удержалось погребеніе, въ другихъ трупосожженіе. Новѣйшія данныя говорятъ скорѣе за то, что первый обычай обязанъ своимъ происхожденіемъ иноземному влиянію.

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой категоріи погребальныхъ обычаевъ относятся еще многочисленныя другія мѣры, принимаемыя первобытнымъ человекомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычныя двери, а въ окно или черезъ нарочно проломанное отверстіе въ потолокъ или стѣнѣ. По сказанію летописей, записанному 15 июля 1105 г. по случаю смерти св. Владимира, «ночью же межю клѣтми проймавше помость» чтобы вынести тѣло князя. Иногда несутъ трупъ ногами впередъ, чтобы онъ не видѣлъ дороги назадъ, 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 души 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 Борнѣ и Гивѣ (XVI в.), на которой тѣло князя изображено подъ опрокинутой вверхъ дномъ лодкой. Археологическія данныя также подтверждаютъ существованіе такого способа погребенія на Руси. А. Котляревскій полагаетъ, 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 подъ вліяніемъ 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 саняхъ. Правда, изъ имѣющагся у насъ въ распоряженіи матеріала можно лишь заключить, что въ Россіи покойниковъ перевозили на саняхъ (даже и лѣтомъ), но можно предположить, что нѣкогда ихъ опускали въ могилу вмѣстѣ съ тѣломъ. Д. Н. Анучинъ и Ѳ. Волковъ склонны считать его исконно-славянскимъ, унаслѣдованнымъ изъ индо-европейской эпохи, но Л. Нидерле полагаетъ, что если обычай перевозки покойниковъ на саняхъ и могъ быть исконнымъ у славянъ, то относительно самаго погребенія на саняхъ возможно предположить, что оно было заимствовано у финновъ. Наконецъ, къ этой категоріи обычаевъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ.

Но заботами объ обезпеченіи душъ усопшаго благополучнаго путешествія въ загробный міръ не ограничиваются проявленія культа мертвыхъ. Особую, чрезвычайно важную сторону этого культа составляетъ стремленіе доставить душѣ безбѣдное существованіе среди покойниковъ «на томъ свѣтѣ». Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, некультурный челоуѣкъ 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 драматическаго разсказа Ибнъ Фадлана, свидѣтельство 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 поны церковные
Его, Потока, похоронили,
А его молодую жену Авдотью Лиходѣву
Съ нимъ же живую зарыли во сыру землю.

Аналогичные обычаи 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; онѣ 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 дяды, зовець вась,
Святые дяды, идзице до насъ!
Юсьць тутъ усе, што Богъ дау,
Што я ли вась охваровау (т. е. приготавилъ);
Чимъ только хата богата.
Святые дяды, — просямъ вась,
Ходзице, ляцице до насъ!»

Затѣмъ начинается пиршество. Отъ каждаго блюда отдѣляютъ по ложкѣ или кувсу въ особый сосудъ для душъ; паливъ въ стаканъ вина, стараются сплеснуть немного на столъ, приговаривая: «это для васъ, дяды!». У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ принять участие въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенній праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался аместеріями. У нѣлаго ряда другихъ народовъ, въ частности — на Кавказѣ, бытвчены такія поминальные 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 дяды, вы сюды прляцѣли;
Пили и ѣли,
Ляците жъ цяперъ до сябе!»

Скажите, чаго ящо вамъ треба?

А лѣпій (лучше)—ляцте до неба.

Акышь, акышь!»

То же самое наблюдаемъ мы въ Индiи, въ Греции (гдѣ гѣни умершихъ отпускались во-своеи возгласомъ: «Ступайте вонъ, души, анеестерiи кончились!») и въ другихъ странахъ.

Таковы были, въ самыхъ общихъ чертахъ, представленiя древнихъ славянъ о душѣ и загробной жизни, погребальный ритуалъ и культъ предковъ, это второе несомнѣнное наследiе старинной, доисторической религiи индоевропейскаго народа. Первымъ было, какъ мы видѣли, почитанiе верхняго бога неба и атмосферныхъ явленiй, Перуна, также восходящаго (подобно индiйскому Парджаньѣ и т. д.) къ эпохѣ индоевропейскаго единства.

Примѣчанія.

Къ стр. белл. Общеіе труды и статьи по славянской мифологіи. Классическія сочиненія О. И. Буслаева („Историч. очерки русск. народа. словесности и искусства“ I—II, Спб. 1861) и А. Н. Афанасьева („Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“ I—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 (есть 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 богатого славянскаго фольклора; сомнѣвается въ подлинности „Слова о полку Игоревѣ“, 2) Н. Máchal, *Nákres slovanského bájesloví*, Praha 1891: чрезвычайно цѣнный компендіумъ славянской мифологіи (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 мифологическіе 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 родного Перуна въ 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*, Leipz., 1908 (народная вѣра и обрядность южныхъ

славянъ), 6) Н. Ф. Сумцовъ, *Культурн. переживанія*, К. 1890 (богатый материалъ, главнымъ образомъ, по украинскимъ повѣр-
рїямъ и обычаямъ; обильныя библиографическія указанія, 8) Е. О.
Карскій, *Бѣлоруссы III П.* 1916 (яркая и достаточно полная кар-
тина др. русской мифологіи). Кроме того, 9) Грек, *Einleitung
in die slavische Literaturgeschichte*, 1887²: книга не блещетъ
смѣлостью мысли и новизною взглядовъ; использованы почти
всѣ источники и приведена огромная литература вопроса, почему
книга составляетъ незаменимое справочное пособіе, 10) М. Гру-
шевскій, *Кіевская Русь I, II* 1911, стр. 388—419; его же *Исторія
Україні-Руси I*, 1904¹, 279—300, 528—532 (изложеніе стоитъ
на высотѣ современнаго научнаго движенія), 11) J. Janko, *O
pravěki Slovanském*, Прага 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. Пы-
нинъ, *Исторія русск. литер. III*, гл. 24—25, 14) П. Милуковъ,
Религія славянъ (въ *Книгѣ для чтенія по исторіи среднихъ вѣ-
ковъ* подъ ред. П. Виноградова, вып. 1).

Полезнымъ пособіемъ для ознакомленія съ первоисточни-
ками можетъ служить „Христоматія по славянскимъ древностямъ“
„Вѣрованія“ А. И. Яцимирскаго (Ростовъ на Д., 1916). Подробныя
библиографическія свѣдѣнія въ обзорѣни трудовъ по славяновѣ-
дѣнію, изд. 2-ымъ Отд. Акад. Наукъ; у Б. Гринченка, *Литература
украинск. фолклора*, 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. Зе-
ленинъ, *Очерки русской мифологіи*, I, П. 1916, стр. 111—285
(здѣсь и вся предшествующая литература); кроме того см. В. М.
Суботичъ (бѣлградскій психіатръ) въ *Трудахъ I-го Съѣзда серб-
скихъ врачей и естествоиспытателей* 1904, стр. 690—755 и Ca-
rolides, *Bemerkungen zu den alt. kleinasiat. Sprachen und Mythen*,
Strassb. 1913 (объ отраженіяхъ античныхъ „розалий“).

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

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

Къ стр. 15—16. О лѣсныхъ и полевыхъ демонахъ вообще см. W. Mannhardt, Wald und Feldkulte I—II 1904—5 и Frazer, The Golden Bough², 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 уцъряхъ или вампирахъ весьма обширна: см., главн. обр., Hock, Die Vampirsagen, Berl. 1900; A. Eraulard, Vampirisme, Paris 1901, W. Fischer, Abergl. aller Zeiten etc. Stuttg. 1907; A. Jellinek, Zur Vampirsage (Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1904, 322 слл. St. Wasylewski, W sprawie wampiryzmu, 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 ликантропіи указана въ моей книгѣ: Культъ фетишей, растений и животныхъ въ др. Греціи, стр. 219 примѣч. См. главн. обр. В. Клиначеръ, Животное въ античномъ и соврем. суевѣріи К. 1911, стр. 218—228; 232—235.

Къ стр. 26. Объ этимологіи имени „кикимора“. Самое имя „мора“ родственно древн. верхне-нѣм. и древн. исландск. мага (отсюда фр. sauche-mag) причеиъ sauche изъ sausage „давить“ и англ. night-mag; оно не замѣтено изъ германскихъ языковъ, какъ полагаютъ Гиртъ (Hirt), или изъ греческаго языка (mora), какъ думаетъ Фасмеръ, но является индоевропейскимъ наслѣдіемъ. Замѣчу еще, что Шрадеръ оближаетъ это слово съ греч. Мойра (богиня судьбы).

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

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

Къ стр. 26. О духахъ въ украинской мѣологии 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. А. 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. Гальковского (*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. Стопловымъ въ *Българск. Сбирхъ* VIII, 533—7).

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

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

Къ стр. 30—31. О святовитѣ см. А. Нарчевскій. *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, Нануш'а, Зубрицкаго, Дикарева, А. Ермолова, С. Максимова, А. Коринскаго, 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. П. 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 сл.; Н. И. Коробка; Къ изученію малорусскихъ колядокъ, Изв. 2-го Отд. 1902, кн. 3, 235—276; В. М. Ядмирскій, „Маланка“, какъ видъ святочнаго обрядоваго рженія (Этногр. Обзор. 1914, 1—2). О происхожденіи праздника Рождества Христова вообще см. H. 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.); H. F. Feilberg, Jul. Kōbenhavn 1904—5.

Къ стр. 36. Что касается происхожденія латинскаго *calendae*, то его производятъ 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, Döhning, Arch. f. latein. Lexikographie XV, 1907, 222, толкуетъ это слово, какъ „новолуніе“, собств. „спрятавшаяся“ подраз. луна, сравнивая съ лат. *calo*, *caligo*, *oculo*, *clam*.

Къ стр. 39. О религіозныхъ обрядахъ, имѣющихъ значеніе проводовъ или погребенія прошедшаго періода времени (изжившагося духа растительности и плодородія) см. Е. В. Аничковъ, Вес. обр. пѣсня, 1, 289 слл. Впервые на эти обряды обратилъ вниманіе H. 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. Эндзелъ, *Wohl reiz par Ushin* въ латышск. журналѣ *Raksti 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 производитъ отъ лат. *carus navalis* („корабельная телѣга“). Но новѣйшіе изслѣдователи этого вопроса Merlo въ журналѣ *Wörter und Sachen* 1912, 92 слл., С. Clemen (дѣт. соч.) и друг. высказываются противъ этой этимологіи: Merlo выводитъ 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 мѣстностяхъ Россіи ночью производится бабами опахиванье сѣла (Максимовъ, 122); апотропеическій актъ и вмѣстѣ съ тѣмъ приемъ земледѣльческой магіи: подъ плугомъ уже древніе греки и римляне подразумѣвали фаллъ, оплодотворяющій землю (*Dieterich, Mutter Erde*). Объ обрядѣ опахиванія вообще слл. K. 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 Аенія*, II. 1916, 178—191.

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

Къ стр. 46. О народномъ воззрѣніи, согласно которому духи находятся за 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 Bough*³ 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. Н. Соболевскій, Купало, Сборн. 2-го Отд. Акад. Наукъ, LXXXVIII, 1910, н^о 3, 258—266. См. также статьи „Купало“ и „Ярило“ въ старомъ изд. Энцикл. Словаря Брокгауза и Ефрона (библіографія!).

Къ стр. 47. О пляскѣ, какъ приѣмъ земледѣльческой магии см. E. Fehrle, Waffentänze въ журналѣ *Badische Heimat*, 1914, н^о 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 „Кострубоньѣ“ означаетъ „косматый“, „мохнатый“. Я объясняю происхожденіе этого имени козлообразнымъ видомъ полевыхъ демоновъ; не даромъ греческіе и римскіе духи растительности (Панъ, Фавнъ, Силванъ) также называются „всклоченнымъ“, „взѣрощенными“ (*lasioi, horridi, horrendi*).

Къ стр. 52 сл. Болѣе подробныя свѣдѣнія обо всемъ этомъ кругуъ идей и обрядовъ можно найти въ III части знаменитаго труда Frazer'a: *The Golden Bough* (3-е изд.), озаглавленной *The Dying God*, London 1914. См. 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 исчеркивающий 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. Унив. за 1913 г.). Здѣсь указываются лишь важнѣйшія сочиненія: Д. Н. Анучинъ, Сани, кони и ладья, какъ принадлежности погреб. обряда (въ XIV т. Московскихъ „Древ-

ностей Трудовъ Археологическаго Общества^(*); 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 София II, 1906—07; Th. Volkoff, Le traîneau dans les rites funéraires de l'Ukraine, Rev. trad. popul. XI, 1896, 209—229; M. Murko, Das Grab als Tisch въ журналъ Wörter und Sachen II 1910; L. Niederle, Život starých Slovanů I, Praha 1912, 224—375.

Изображеніе алтаря Святювата, взято изъ книги: Obrazdón Pogańskich na Ziemiachъ slowian. Киевъ, 1913, табл. I.

Содержаніе.

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