



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

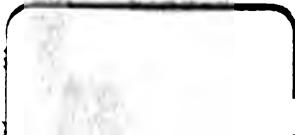
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Николай Харузинъ.

Этнографія.

ЛЕКЦІИ,

ЧТАНЫЯ ВЪ ИМПЕРАТОРСКОМЪ МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

подъ ред. В. Харузиной.

IV. ВЪРОВАНІЯ.

Въра Харузина.

МАТЕРІАЛЫ ДЛЯ БИБЛІОГРАФІИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1905.

Kharuzin, N. N.
"

Николай Харузинъ.

Этнографія.

ЛЕКЦІИ,

ЧИТАННЫЯ ВЪ ИМПЕРАТОРСКОМЪ МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

подъ ред. В. Харузинои.

—*—

IV. ВЪРОВАНІЯ.

Впра Харузина.

МАТЕРІАЛЫ ДЛЯ БИБЛІОГРАФІИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.



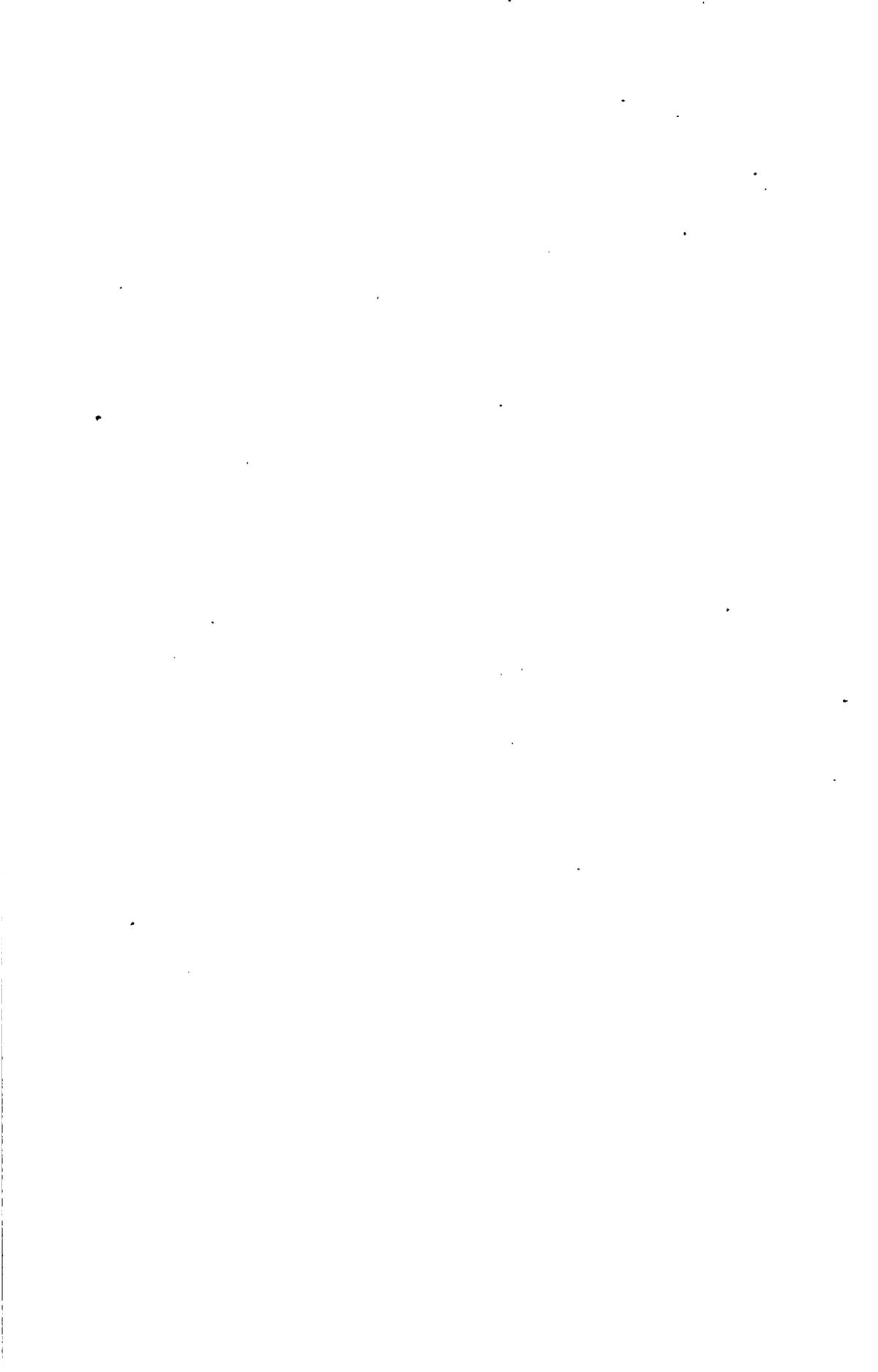
С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1905.

G N 315
K 53
v. 4

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	СТР.
I. Введение	1
II. Возникновение религіознаго чувства.—Основы первобытныхъ вѣрованій	32
III. Тотемизмъ	51
IV. Фетишизмъ	85
V. Представленія о душѣ	112
VI. Эволюція вѣрованій въ почитаніи явленій и предметовъ видимой природы	129
VII. Развѣтіе идеи о верховномъ существѣ	161
VIII. Энотеизмъ и дуализмъ	177
IX. Вѣра въ загробное существованіе человѣческой души	191
X. Представленія о загробномъ мірѣ	218
XI. Культъ мертвыхъ	247
XII. Культъ предковъ	284
XIII. Жертвоприношенія	343
XIV. Шаманство	391



Введеніе.

Чтенія о вѣрованіяхъ первобытныхъ народовъ слѣдуетъ начать съ категорическаго утвержденія, что *народностей, не имѣющихъ религіи, до настоящаго времени наука не знаетъ*. Правда, «мореплаватели, торговцы, философы, римско-католическіе священники и протестантскіе миссіонеры, въ прежнее и настоящее время, во всѣхъ частяхъ свѣта, единогласно утверждали, что существуютъ такіа чело-вѣческія расы, которыя вовсе не имѣютъ религіи». Не только относи-тельно такихъ низко стоящихъ въ культурномъ отношеніи народно-стей, какъ, напримѣръ, австралійцы, огнеземельцы, населеніе Авдаман-скихъ или Палаузскихъ острововъ и Бразиліи, высказывалось подобное отрицаніе; оно касалось даже такихъ сравнительно развитыхъ племенъ, какими являются полинезійцы, эскимосы или народности восточной Африки. Но, вопреки многочисленности подобныхъ свидѣтельствъ, накопившіеся факты о бытѣ такъ называемыхъ дикарей, равно и критика писателей, лишавшихъ чуть не треть чело-вѣчества религіоз-ныхъ понятій, доказали, что отрицаніе религіи у первобытныхъ наро-довъ зиждилось на простомъ недоразумѣніи. Въ настоящее время оно имѣетъ значенія не больше, чѣмъ аналогичныя, пользовавшіяся, однако, долго довѣріемъ утвержденія о существованіи племенъ, не имѣющихъ языка или незнакомыхъ еще съ употребленіемъ огня.

Отрицаніе религіозныхъ понятій у многихъ некультурныхъ наро-довъ вытекало изъ двухъ главныхъ причинъ: 1) Задушевный міръ при-митивнаго чело-вѣка, въ которомъ таятся его религіозныя воззрѣнія, весьма часто закрытъ отъ глазъ путешественника. Онъ не охотно допу-скаетъ въ него чужестранца, въ особенности при мимолетныхъ столк-новеніяхъ. Путешественники нерѣдко предлагаютъ вопросы неумѣло и получаютъ лишь отрицательные, иногда даже невѣрные отвѣты. Не встрѣтивъ въ бытѣ изслѣдуемаго племени бросающіяся въ глаза формы

культы, они зачастую высказывали предположение, что у пощёщенной ими народности нѣтъ религиозныхъ представленій. Кроме того, какъ вѣрно замѣтилъ Бринтонъ (Brinton), среди многихъ некультурныхъ племенъ существуетъ запрещеніе (табу) открывать тайны своихъ религиозныхъ вѣрованій не только чужеземцу, но иногда и другимъ группамъ своего племени. «Тенденція къ эсотеризму, замѣчаетъ Бринтонъ, присуща всѣмъ религіямъ, особенно тѣмъ, въ которыхъ преобладаютъ эмоціональныя движенія, какъ это обыкновенно бываетъ во всѣхъ первобытныхъ культурахъ». 2) Путешественники и миссіонеры, долго проживъ среди некультурныхъ племенъ, отказывали часто въ названіи религіи грубымъ представленіямъ о высшихъ существахъ; въ ихъ міросозерпаніи они видѣли лишь суевѣрія, такъ далеко отстоящія отъ понятій объ истинной вѣрѣ, что къ нимъ, по ихъ понятію, было невозможно примѣнить названіе религіи. Нерѣдко миссіонеры и изслѣдователи старались отыскать въ разсказахъ цивилизованныхъ народностей о своихъ высшихъ существахъ отзвуки библейскихъ сказаній; только въ томъ случаѣ, если таковыя можно было отиѣтить у нихъ, они признавали въ нихъ слѣды религіи, и такую народность считали регрессировавшей, утратившей воспоминаніе о божественномъ откровеніи. Но такихъ народовъ встрѣчалось сравнительно немного, какъ невелико было и число народностей, имѣвшихъ развитую культъ съ храмами и торжественными жертвоприношеніями.

Такимъ образомъ, главной причиною признанія многихъ народностей за неимѣющія религіи было то представленіе о послѣдней, котораго придерживались путешественники и миссіонеры. Подобное же опредѣленіе религіи заставило даже такого крупнаго изслѣдователя, какъ Лѣббока (Lubbock) отрицать существованіе ея у низшихъ расъ и назвать ихъ атеистическими. Къ разряду атеистическихъ народностей ему пришлось отнести значительную долю человѣческаго рода. Однако, эти же народности, будто бы не имѣющія религіи, доставили Лѣббоку обильный матеріалъ для характеристики первобытныхъ вѣрованій, дали ему возможность начертать религію атеистическихъ, по его мнѣнію, племенъ. Въ этомъ отношеніи Лѣббокъ напоминаетъ извѣстнаго путешественника прошлыхъ вѣковъ въ Южной Америкѣ, донъ-Феликса де-Азара (Azara), который, отрицая религію у туземныхъ племенъ и полемизируя по этому вопросу съ католическимъ духовенствомъ, тѣмъ не менѣе сообщаетъ довольно обстоятельныя свѣдѣнія о культѣ мертвыхъ у туземцевъ, объ ихъ возрѣніяхъ на загробную жизнь и пр. Согласно Лѣббоку, религиозное развитіе человѣчества начинается

съ атеизма, при чемъ подъ этимъ словомъ онъ разумѣетъ не отрицаніе божества, «но отсутствіе какихъ бы то ни было опредѣленныхъ представленій» о немъ. Съ своей точки зрѣнія Лѣббокъ, конечно, правъ: если подъ понятіе религіи ставить вѣру въ верховное божество или въ возмездіе послѣ смерти или ясно выраженныя формы культа въ видѣ жертвоприношеній, изготовленія идоловъ божествъ и поклоненія имъ въ храмахъ, придется, конечно, у многихъ племенъ признать отсутствіе религіи. Извѣстно, однако, что какъ бы далеко ни отстояли религіозныя представленія развитыхъ народностей отъ міросозерцанія некультурныхъ племенъ, они связаны съ послѣдними органически, составляютъ лишь одно изъ послѣднихъ звеньевъ длинной цѣпи человѣческаго развитія. Далѣе, понятія явленія болѣе высокаго порядка возможно только при условіи знакомства съ ихъ постепеннымъ развитіемъ. Это изученіе неминуемо должно привести къ эпохѣ, когда народность, достигшая иногда глубоко-философскихъ идей и понятій о божествѣ, переживала болѣе низкую ступень культуры, имѣло то же міросозерцаніе и тѣ же обряды, какіе встрѣчаются у такъ называемыхъ дикарей. Если вѣрно, однимъ словомъ, положеніе, что народъ, прежде чѣмъ стать цивилизованнымъ, долженъ былъ пережить періодъ рудиментарной культуры, то высокимъ нравственнымъ и философскимъ концепціямъ религіи долженъ былъ также предшествовать періодъ, когда вѣра въ высшія существа отличалась грубостью и матеріализмомъ. Лишать это состояніе вѣрованій названія религіи уже оттого невозможно, что психологическая основа вѣрованій у высшихъ и низшихъ расъ одна и та же, при чемъ психическая потребность обоихъ находитъ себѣ лишь различное выраженіе въ зависимости отъ культурнаго уровня данной народности.

Но если органически нельзя отдѣлить вѣрованій низшихъ въ культурномъ отношеніи племенъ отъ развитого пантеона цивилизованныхъ языческихъ народностей древности и современности, то опредѣленіе религіи, естественно, должно быть болѣе широкое, чѣмъ то, которое придавалось этому понятію Лѣббокомъ, путешественниками и миссіонерами, отрицавшими существованіе ея у низшихъ расъ. Довольно правильно поставленъ этотъ вопросъ Тэйлоромъ (Tylog), опредѣляющимъ религію, какъ «вѣру въ духовныя существа», равно и Мензисомъ (Menzis), который считаетъ, что религія есть «поклоненіе невидимымъ силамъ, проистекающее изъ чувства неудовлетворенности». Нельзя, однако, всецѣло принять опредѣленія ни того, ни другого ученаго. Чувство неудовлетворенности, какъ будетъ показано ниже, не можетъ счи-

таться источникомъ религіи. Кроме того, Мензисъ обращаетъ вниманіе, главнымъ образомъ, на *поклоненіе*, которое является лишь результатомъ, внѣшнимъ выраженіемъ религіи, а не ея сущностью. Опредѣленіе Тэйлора страдаетъ узостью, такъ какъ религія некультурныхъ народностей далеко не всегда ограничивается вѣрой въ духовныя существа. Напротивъ того, у многихъ некультурныхъ племенъ одновременно съ этимъ имѣются вѣрованія въ сверхъестественныя силы матеріальныхъ предметовъ, какъ таковыхъ. Суть вѣрованій заключается не въ томъ, что духовное или недуховное существо пользуется поклоненіемъ, а въ томъ, что ему приписываются сверхъестественныя силы. Поэтому, ближе къ истинѣ будетъ, если назвать религіей *совокупность вѣрованій въ сверхъестественныя силы вообще*. Съ этой точки зрѣнія придется признать, что всѣ, начиная съ самыхъ низшихъ народностей, извѣстныхъ наукѣ, имѣютъ религію. Дѣйствительно, нельзя указать ни одного племени, которое не вѣровало бы, что надъ обыденнымъ человѣческимъ міромъ поднимается другой міръ, представители котораго надѣлены силой и способностями, недоступными обыкновенному человѣку, и что эти сверхъестественныя силы вліяютъ тѣмъ или другимъ способомъ на жизнь, счастье и удачу остальныхъ живыхъ существъ.

Оставивъ пока въ сторонѣ вопросъ о происхожденіи религіи, о чувствахъ, вызываемыхъ въ первобытномъ человѣкѣ религіознымъ настроеніемъ, слѣдуетъ замѣтить, что оно вытекаетъ изъ психическаго состоянія первобытнаго человѣка и проявляется: 1) во внутреннемъ представленіи о высшемъ или высшихъ, обладающихъ сверхъестественной силой, существахъ и 2) во внѣшнихъ актахъ, имѣющихъ цѣлью дѣлать эти сверхъестественныя силы для себя благопріятными.

I. Главныя теченія въ изученіи мифологіи.

Внутреннее представленіе некультурныхъ расъ о высшихъ существахъ выражается въ обрядахъ, суевѣріяхъ, формахъ культа и пр., но преимущественно въ *мифахъ*. Мифологія является, такимъ образомъ, главнымъ источникомъ, дающимъ изслѣдователю возможность глубже заглянуть во внутренній, психическій міръ примитивнаго человѣка и понять его религіозныя воззрѣнія. Совокупность же внѣшнихъ актовъ, при помощи которыхъ некультурныя расы надѣются снискать благоволеніе высшихъ существъ, составляетъ *культъ*. Культъ стоитъ въ тѣсной зависимости отъ мифа; съ измѣненіемъ понятій о высшихъ существахъ мѣняются и приемы и самый внѣшній характеръ дѣйствій, которыя, по мнѣнію некультурнаго человѣка, могутъ быть особенно пріятными божеству и, слѣдовательно, обезпечить исполненіе просьбъ. Даже на той ступени развитія культа, когда для отправленія его требуются уже видимыя изображенія божествъ—идолы, эти послѣдніе соотвѣтствуютъ всегда тому образу божества, какой рисуется воображенію некультурнаго человѣка на основаніи мифовъ т. е. разсказовъ, сложившихся о томъ или иномъ божествѣ.

При тѣсной зависимости культа отъ мифа, естественно, что культъ низшихъ расъ останется совершенно непонятнымъ, если не имѣть точнаго знакомства съ мифомъ. Изслѣдователь долженъ изучить мифъ, главнымъ образомъ, понять его такъ, какъ понимаетъ его создающій тотъ или другой разсказъ о божествѣ или вообще о сверхъестественномъ существѣ, отъ котораго зависитъ жизнь и счастье примитивнаго человѣка. Понять мифъ значитъ понять религію народности.

Вслѣдствіе этого, большинство изслѣдователей религіи некультурныхъ народовъ обращали особенное вниманіе на ихъ мифологію.

Естественно также, что далеко не всё попытки в целях уяснения себя мифа были одинаково удачны, что исследователи путем долгих изысканий и ошибок лишь медленно пришли к верному решению вопроса. Чтобы понять миф, нужно, очевидно, понять психологию представителя некультурной народности и его мировоззрение. Это одна из самых трудных задач этнографа. Различие взглядов так называемых дикарей и культурных европейцев настолько велико, что последним чрезвычайно трудно снизойти до первых, умалиться до них, заставить себя глядеть на окружающий мир глазами первобытного человека.

Прежние ученые от древности до нового времени иногда подходили близко к тем идеям, которые в настоящее время возможно считать частью почти бесспорными истинами, частью, по крайней мере, чрезвычайно доказательными гипотезами. Выставить и доказать эти последние стало возможным лишь благодаря накоплению этнографического материала.

Но труды прежних мыслителей в области изучения и толкования мифов, не имевших тех пособий и материалов, которыми обладает современный этнограф и историк религий, не прошли бесследно. Они постепенно расчищали путь новейшим исследователям, направляли их на дальнейшие изыскания и дали возможность современным ученым, если, быть может, и не решить все главные вопросы мифологии, то во всяком случае осветить правильно уже многие из них и намечить путь, по которому должно идти решение остальных.

Съ момента, когда языческая народность выходит, хотя бы только в лице своих лучших представителей, из стадии первобытной культуры, когда она начинает вдумываться в цикл преданий о своих богах, она встречается с некоторыми чертами в этих рассказах, находящихся в резком противоречии с ее более развитыми умственными и нравственными понятиями. Мыслитель, рассуждая о мифах, касающихся часто божеств, которым он еще поклоняется, отличить в них два элемента: 1) рациональный и 2) иррациональный. Его не удивляет, что хотя бы тот или другой бог создал людей, и что он владыка над остальными божествами, облеченный той же патриархальной властью, какою, быть может, данный человек пользуется сам в своей семье. Но мифы в то же время представляют зачастую его богов обманщиками, людоедами, совершающими беззакония и преступления, караемые в обществе, в котором он живет. Это есть иррациональный для более культур-

ной эпохи элементъ мифовъ. Непонятные болѣе цивилизованному уму рассказы требуютъ объясненія; мыслитель-язычникъ, вращающійся еще въ кругъ языческихъ понятій, неспособный отнестись къ мифамъ вполне объективно, старается выйти изъ затрудненія или посредствомъ отрицанія мифа, оскорбляющаго его развитое этическое чувство или ищетъ въ немъ другого значенія, чѣмъ то, которое вытекаетъ непосредственно изъ его содержанія.

Въ такомъ положеніи оказались, напримѣръ, нѣкоторые народы древности. Поднявшись до болѣе высокаго уровня цивилизаціи, они столкнулись съ сдѣлавшимся для нихъ ирраціональнымъ элементомъ мифовъ. Тогда въ средѣ ихъ появилось стремленіе, такъ сказать, очистить мифъ. Такъ, жрецы древняго Египта создали высшую религію, объяснявшую грубыя черты египетскихъ божествъ съ идейной, возвышенной точки зрѣнія; этимъ они становились въ рѣзкое противорѣчіе съ религіей народной массы. Благочестивые брамины древней Индіи придумывали прилично объясненіе мифа, въ которомъ Индра совершилъ нескучимый съ браминской точки зрѣнія грѣхъ, именно, убійство брамина. Греческіе философы и поэты горько жаловались, что богамъ приписываютъ самыя худшія преступленія, отказывались вѣрить мифамъ и повторять подобные рассказы.

Все это указываетъ на попытки болѣе просвѣщенныхъ элементовъ общества уяснить грубые мифы, переданные имъ предшествующими поколѣніями: развитые умственно и нравственно типы не могли признавать за истину то, что въ дѣйствіяхъ божества рѣзко противорѣчитъ этическимъ понятіямъ данной эпохи. Но человѣческой мысли недостаточно еще откинуть ту или другую неподходящую подробность мифа; требуется объяснить, откуда она появилась, какимъ путемъ она вошла въ мифъ. Классическій міръ, Индія, Египетъ рѣшали этотъ вопросъ не одинаково. Не разсматривая подробно различныя попытки толкованія мифовъ въ древности, можно ограничиться указаніемъ, что всѣ онѣ группируются въ три категоріи: 1) этимологическое объясненіе мифовъ, 2) символическое и 3) толкованіе путемъ предположенія, что мифы имѣютъ реальное основаніе, лишь въслѣдствіи затемненнаго невѣжественностью массы. Не лишено интереса, что эти же три главныхъ способа толкованія мифовъ, намѣченные уже въ древности, встрѣчаются и у позднѣйшихъ мифологовъ, до новѣйшаго времени включительно.

Этимологическое и символическое объясненіе мифовъ было слѣдствіемъ естественнаго желанія язычника оправдать дикіе поступки, приписываемыя его богамъ. Къ первому, этимологическому, способу при-

бѣгали одинаково и въ древней Индіи и Греціи. Въ веддйскомъ гимнѣ, напримѣръ, говоритъ Лангъ (Lang), разсказывается, что божества Маруты родились вмѣстѣ съ пестрой ланью. Толкователи, дѣлая этимологическій разборъ слова лань, спѣшаютъ объяснить, что лань въ данномъ случаѣ означаетъ разноцвѣтныя облака, похожія на пеструю шкуру лани. Платонъ въ «Кратилѣ» говоритъ словами Сократа, что свачала кажется неприличнымъ называть Зевса сыномъ Кроноса, глупость котораго вошла въ пословицу. Но слово Кроносъ, по его мнѣнію, по ошибкѣ ставится вмѣсто *κόρος*, а это послѣднее слово слѣдуетъ понимать въ данномъ случаѣ въ смыслѣ чистаго, высокаго ума. Слѣдовательно, Зевсъ, сынъ Кроноса, означаетъ въ своемъ первоначальномъ смыслѣ сына чистаго разума. Сократъ говоритъ не серьезно, но Платонъ, очевидно, повторилъ существовавшее въ его время объясненіе.

Къ аналогичнымъ выводамъ, хотя и другимъ путемъ, приводило древнихъ и символическое толкованіе мифовъ. Агригентскій философъ V-го в. до Р. Хр. Эмпедокль, Теагенъ изъ Регіума, Аристотель, Плутархъ искали въ мифахъ лишь символическое значеніе. Эмпедокль предполагалъ, что поэмы Гомера содержатъ аллегорическое описаніе явленій природы. Теагенъ видѣлъ въ битвахъ боговъ въ помощь ахейцамъ и троянцамъ борьбу элементовъ природы. Аристотель говорилъ, что творцы мифовъ придумали мифы для того, чтобы убѣдить народъ въ своихъ ученіяхъ и поддержать существующіе законы, а Плутархъ, напримѣръ, заявлялъ, что въ мифѣ о ссорѣ Зевса съ Герой, Зевсъ изображаетъ тепло, подъ Герой же надо разумѣть холодъ и т. п. Видѣли-ли въ мифахъ аллегорію явленій физическихъ или символизацію мистическихъ и моральныхъ представленій, мифы, по убѣжденію многихъ, имѣли сокровенный, высокій смыслъ, доступный только возвышеннымъ умамъ.

Вполнѣ естественно, что одновременно съ символическимъ толкованіемъ мифовъ является такое же объясненіе божествъ. Философы первыхъ вѣковъ христіанской эры вырабатываютъ синкретическую теорію о богахъ, вполнѣ естественную при томъ религіозномъ состояніи, которое переживалъ древній Римъ въ первые вѣка христіанскаго лѣтосчисленія. Въ самомъ дѣлѣ въ эту эпоху, кромѣ вѣры въ туземныя божества, получаютъ распространеніе египетскіе, сирійскіе и другіе восточные культы, среди которыхъ, соперничая съ христіанствомъ, распространяется, особенно съ III-го в., служеніе Митрѣ. Отдѣльные представители римскаго общества охотно посвящаютъ себя въ культы разнообразныхъ божествъ; они приобщены къ почитанію египетскихъ

и сирійскихъ боговъ и не забываютъ одновременно боговъ древне-римскаго пантеона. Это смутное религиозное состояніе, въ которомъ находилось римское общество въ первые вѣка нашей эры, требовало выработки особой системы. На помощь пришла философская мысль. Плутархъ давалъ символическое объясненіе древне-греческимъ богамъ: это—силы природы; слѣдовательно, разныя имена боговъ лишь различныя наименованія однихъ и тѣхъ силъ. Боги—то ясные, то темныя символы. Надъ міромъ этихъ силъ, которыхъ люди называютъ богами, давая имъ различныя имена и придумывая для нихъ разнообразныя формы культа, поднимается единый Разумъ, одно Провидѣніе, царящее надъ міромъ. Какъ солнце и луна свѣтятъ всѣмъ людямъ, пишетъ Плутархъ въ своемъ сочиненіи *De Iside et Osiride*, какъ небо, земля и море одни для всѣхъ, несмотря на разнообразіе именъ, которыми ихъ обозначаютъ, такъ, паритъ одинъ Разумъ, различно именуемый разными народами. Плутархъ, такимъ образомъ, поднимается до идеи единобожія, и его взглядъ на языческія божества, какъ на символы, вполне естественъ. Идея единобожія сказывается и у Цельза (II в. по Р. X.) и у Максима Тирскаго (II в. по Р. X.). Цельзъ, защищавшій язычество противъ христіанства, признаетъ существованіе единого бога, но совѣтуетъ народамъ сохранять ихъ традиціонныя культы. Боги—это слуги высшаго существа. Максимъ Тирскій также считаетъ боговъ посредниками между людьми и Верховнымъ существомъ. Этотъ-же взглядъ лежитъ въ основѣ неоплатонизма, именно въ мысляхъ Плотина (III в. по Р. X.) и его учениковъ, разрабатывавшихъ неоплатонизмъ, Порфирія и Ямвлиха (III—IV в.). Боги, по ученію неоплатониковъ, посредники между божествомъ и людьми, они ипостаси божественнаго, отвлеченнаго понятія. Естественно, что при этихъ взглядахъ и боги, и миѳы получаютъ другое значеніе, чѣмъ въ простодушныхъ представленіяхъ древности. Максимъ Тирскій утверждаетъ, что миѳы, эти поэтическія легенды древнихъ, «въ картинныхъ и популярныхъ образахъ учатъ той же истинѣ, которую возвѣщаетъ философія: Юпитеръ—это первичный разумъ, начало, изъ котораго все проистекаетъ и которому все повинуется; Аѳина—мудрость, Аполлонъ—солнце, Нептунъ—дуновеніе, проносящееся надъ сушей и моремъ». По миѳнію неоплатониковъ (Плотина, Порфирія и Ямвлиха), Аполлонъ—это единство, противопоставляемое множественности, Великая мать, очень почитаемое божество въ древнемъ Римѣ—матерія и пр. Даже культъ фаллуса получаетъ возвышенное толкованіе. Поклоненіе ему—не болѣе какъ символическое, чистое поклоненіе, обращенное къ творческой

силъ Логоса и т. д. Остановиться такъ подробно на символическомъ объясненіи боговъ и мѣоовъ въ древности пришлось потому, что, какъ будетъ указано ниже, именно это толкованіе имѣло наибольшій успѣхъ до новѣйшаго времени.

Наконецъ, представителемъ третьяго направленія изъясненія мѣоовъ въ древности, именно отыскиванья въ нихъ отраженія дѣйствительныхъ событій, является Евгемеръ (316 г. до Р. Х.). Отъ него и само направленіе получило названіе евгемеризма. Въ своей *Historia sacra* Евгемеръ доказываетъ, что языческіе мѣоны имѣютъ реальную историческую подкладку, повѣствуя о жившихъ нѣкогда въ дѣйствительности людяхъ. Разказы, имѣвшіе основаніе въ подлинныхъ фактахъ прошлыхъ временъ, въ послѣдствіи будто бы были извращены и изукрашены народной фантазіей. Евгемеръ придумываетъ занимательный разказъ, будто въ отдаленной мѣстности нашли надписи, гласящія объ этихъ людяхъ и объ ихъ дѣйствіяхъ. На основаніи этихъ мнимыхъ надписей онъ старается объяснить мѣоны и освободить ихъ отъ позднѣйшихъ искаженій. Теорія Евгемера явилась лишь выраженіемъ зарождавшагося скептицизма въ классическомъ мірѣ. Общество переросло своихъ боговъ, и просвѣщенному уму оставалось только два пути: или выбросить весь багажъ старыхъ вѣрованій или подыскать имъ объясненіе. Евгемеръ старался вывести ихъ изъ исторической основы, не прибѣгая къ символизму, какъ это дѣлали Эмпедоклъ, Аристотель и др.

Этимологическое, символическое и евгемеристическое изъясненіе мѣоовъ знаменуютъ главные пути, въ направленіи которыхъ работала мысль просвѣщенныхъ язычниковъ древняго міра. Имъ слѣдовали и христіанскіе мыслители. Правда, съ замѣной христіанствомъ язычества, на развалинахъ классическаго міра появляется новая попытка толкованія древнихъ мѣоовъ. Она стоитъ въ непосредственной связи съ объясненіемъ разказовъ о богахъ съ точки зрѣнія новѣйшихъ изслѣдователей. Этой попыткѣ до послѣдняго времени не суждено было имѣть успѣха. Господствовать продолжали три указаннаго направленія въ толкованіи мѣоовъ, намѣченныя въ древности. Нельзя сказать, чтобы до XVIII-го в. наука въ этомъ отношеніи сдѣлала большіе шаги впередъ. Изученіе мѣеологіи ограничивалось преимущественно классическимъ міромъ; изслѣдователи, примыкая къ одному изъ названныхъ направленій, видоизмѣняли объясненія въ частностяхъ, снабжали ихъ комментаріями и смотрѣли на нихъ съ точки зрѣнія своихъ научныхъ свѣдѣній. Новаго они въ большинствѣ случаевъ не нашли, но заставили вѣрить, что въ классическихъ мѣоахъ или таится

высокій таинственный смыслъ, либо что они представляютъ искаженіе бывшихъ въ дѣйствительности событій.

Евгемеристическое направленіе особенно сильно было развито среди первыхъ христіанскихъ мыслителей, хотя оно и является въ ихъ трудахъ въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Христіанскіе писатели и отцы церкви обыкновенно не отрицали существованія языческихъ боговъ, но въ лицѣ Зевса, Афродиты или Артемиды и др. они отбазывались видѣть божественные образы. Это были, по ихъ мнѣнію, дѣйствительныя существа, но злыя, демоническія порожденія ада. Таковъ былъ взглядъ, между прочимъ, и блаж. Августина, одного изъ крупнѣйшихъ умовъ своего времени. Съ подобнымъ взглядомъ встрѣчаешься еще и въ XVIII-мъ и даже XIX-мъ вв. Аббатъ Банье (Banier), напримѣръ, въ своей «Мифологіи» (*La mythologie expliquée par l'histoire*), изданный въ 1738 г., примѣнилъ евгемеристическое толкованіе къ классическимъ мифамъ, а въ XIX-мъ в. представителемъ этого направленія выступаетъ Спенсеръ (Spencer). Спенсеръ распространилъ евгемеризмъ на мифы некультурныхъ народностей. Его теорія въ настоящее время кажется странной, хотя онъ совершилъ важный шагъ впередъ въ дѣлѣ изученія религіи первобытныхъ племенъ и народовъ. Въ I-мъ томѣ своего труда: «Основанія Соціологіи» (*The Principles of Sociology*), гдѣ онъ касается вопроса о происхожденіи ирраціональнаго элемента въ религіи и мифахъ, Спенсеръ, несмотря на значительное количество этнографическихъ фактовъ, которыми онъ располагалъ, становится все же на точку зрѣнія Евгемера. Онъ объясняетъ, напримѣръ, поклоненіе животнымъ, растеніямъ, даже солнцу, мѣсяцу и другимъ свѣтиламъ и явленіямъ природы тѣмъ, что всѣ означенные объекты почитанія были нѣкогда людьми, впоследствии обоготворенными.

Съ XVII-го в. особенно развивается символическое толкованіе мифа среди ученыхъ и теологовъ Запада. Оно дѣлается общераспространеннымъ въ XVIII-мъ в. Извѣстный миссіонеръ о. Лафито (Lafiteau), которому наука обязана драгоценными извѣстіями о бытѣ краснокожихъ племенъ Америки, стремится отыскать сокровенный смыслъ въ ихъ преданіяхъ. Отгбняя сходство между мифами греческими и ирокезскими, онъ заботливо выдѣляетъ первобытный характеръ сказаній древняго міра; тѣмъ не менѣе, онъ ищетъ мистическаго смысла въ ирокезскихъ преданіяхъ о богахъ. Бриантъ (Bryant) (1774 г.), работая надъ древнегреческими мифами, старается открыть въ нихъ слѣды библейскаго разсказа о потопѣ. Наконецъ, Томасъ Тэйлоръ (Taylor) (1758—1830) ищетъ мистическаго смысла въ описаніи языческихъ мифовъ и обрядовъ, составленныхъ Павзаніемъ, современникомъ императора Адри-

ана. Еще одно воззрѣніе было очень распространено въ предшествующіе вѣка: мифы древнихъ и такъ называемыхъ дикарей считали за обломки божественнаго откровенія. Откровеніе въ чистомъ видѣ, данное еврейскому народу, при расселеніи народовъ впадо будто бы у дикарей и язычниковъ въ забвеніе, подверглось искаженію. Разказы о богахъ у язычниковъ древняго міра и некультурныхъ народностей разныхъ материковъ должны лишь отражать библейское повѣствованіе.

Этимологическое толкованіе мифовъ возродилось съ особенной силой, начиная со второй четверти прошлаго столѣтія, благодаря быстрымъ и неожиданнымъ успѣхамъ сравнительнаго языковѣдѣнія. Это направленіе явилось послѣ долгаго забвенія во всеоружіи новыхъ лингвистическихъ знаній и совершило быстрый переворотъ во взглядахъ на мифологію. Нѣкоторое время господство такъ называемой *филологической* школы въ изслѣдованіи мифовъ казалось безспорнымъ: лингвистическое и символическое толкованіе соединились, казалось, чтобы внести новый свѣтъ въ изученіе темнаго міра народныхъ вѣрованій. Но, послѣ полувѣкового господства надъ человѣческой мыслью, ей суждено было пасть подъ ударами, нанесенными ему болѣе точнымъ и трезвымъ изученіемъ міросозерцанія некультурныхъ народовъ. Въ виду значенія, которое сыграло и отчасти еще имѣетъ въ нѣкоторыхъ кругахъ филологическая школа объясненія мифовъ, не безынтересно будетъ остановиться на нѣкоторыхъ представителяхъ ея немногого подробнѣе.

Родоначальникомъ новаго теченія въ изученіи мифологіи по справедливости считается знаменитый Яковъ Гриммъ (Grimm). Безъ сомнѣнія, у Гримма были предшественники и въ предыдущихъ столѣтіяхъ: со временъ реформации въ Германіи начинаетъ уже пробиваться любовь къ своей національной старинѣ, къ изученію германскихъ древностей. Но Я. Гриммъ далъ этому направленію грандіозное развитіе. Представители филологической школы всѣ въ большей или меньшей степени воспятались подъ вліяніемъ этого великаго изслѣдователя. Они расширили его выводы, распространили ихъ на другіе народы, отчасти внесли поправки въ теорію Гримма, отчасти, наоборотъ, употребили свои изысканія для поддержанія и доказательства именно наиболѣе слабыхъ сторонъ его ученія. Дѣятельность Гримма имѣла особенное развитіе въ области изученія: 1) языка, 2) древностей права и 3) германской мифологіи.

Мнѣнія Гримма являются непосредственнымъ результатомъ движенія, давашаго въ Германіи такъ называемую историческую

школу. «Мифология» (Deutsche Mythologie, 1835) Гримма, как и прочие труды его, справедливо пишет А. Н. Пыпинъ, представляют реакцію «противъ отвлеченнаго рационализма XVIII-го в. и стремленіе къ раскрытію національныхъ особенностей». Мифология, по мнѣнію Гримма, представляетъ результатъ того-же свободнаго творчества народа, какъ языкъ его и право. «Съ первыхъ же страницъ предисловія (къ мифологіи), Гриммъ съ любовью говоритъ о національной древности и съ негодованіемъ о тѣхъ, кто не хочетъ или не умѣетъ цѣнить памятниковъ прошлой народной жизни, или видитъ въ ней одно варварство». Христіанство, явившись на смѣну язычеству, съ чужимъ языкомъ, чуждыми понятіями, разрушило прежнія вѣрованія. Но «язычество многіе вѣка было внутренней жизнью народа; въ немъ не только сложились черты первобытной грубости, но проявились и лучшія нравственныя движенія народа, составившія его религію». Сказки, легенды, обряды, пѣсни, суевѣрія—все это обломки древняго міросозерцанія народа. Подъ влияніемъ христіанства, нѣкогда грозныя божества измелъчали, ниспустились до уровня злыхъ духовъ, чертей, нашли себѣ убѣжище въ народныхъ сказаніяхъ и обрядахъ. Эти послѣдніе необходимо собирать, систематизировать, изучать, чтобы возстановить первоначальный образъ божествъ, очистить ихъ отъ наросшихъ на нихъ простонародныхъ воззрѣній, поднять ихъ до прежней высоты и начертать картину древне-германской религіи. Собраніе огромнаго матеріала и толкованіе его въ указанномъ направленіи и составляетъ содержаніе «Мифологіи» Гримма. Строгаго филологическаго объясненія древнихъ божествъ у него еще нѣтъ, но путь для развитія будущей филологической школы уже намѣченъ. Гриммъ особенно настаивалъ на значеніи для мифологіи изученія языка. Ошибкой Гримма было не признаваніе имъ почти никакихъ заимствованій и позднѣйшихъ наслоеній въ области народнаго творчества. Онъ одинаково пользовался и дѣйствительными слѣдами древняго язычества, сохранившимися въ народѣ, и рассказами, проникшими въ народъ изъ книжной литературы. Многіе изъ послѣдователей Гримма развили до крайностей слабыя стороны его теоріи, образовавъ такъ называемую «школу искателей боговъ», которая старалась, основываясь исключительно на лингвистическихъ данныхъ, въ мифологіяхъ разныхъ народовъ воссоздать изъ обломковъ вѣрованій величавые образы высшихъ божествъ. Ученики часто забывали при этомъ ту осторожность и серьезную критику, которымъ не измѣнялъ ихъ великій учитель. Они держались также преимущественно изслѣдованій индогерманской семьи народовъ, между тѣмъ какъ Гриммъ, признавая тѣсное родство

арійцевъ между собою, все же обращался иногда къ сравненію съ другими народностями.

Но для движенія дальнѣйшей мысли теорія Гримма оказала огромную услугу. Одинъ изъ его учениковъ, непосредственно воспитавшійся подъ вліяніемъ его воззрѣній, извѣстный нѣмецкій этнографъ Мангартъ (Mannhardt), впоследствии отказавшійся отъ прежнихъ взглядовъ, чтобы примкнуть къ новымъ теченіямъ въ мѣологіи, формулируетъ справедливо сущность ученія Гримма. «Яковъ Гриммъ, пишетъ Мангартъ (цит. по Пыпицу), сдѣлалъ великій шагъ впередъ, когда взглянулъ на мѣологію не какъ на произведеніе сознательнаго умозрѣнія, но какъ на созданіе бессознательно поэтически творящаго народнаго духа, аналогичное съ языкомъ. Этимъ онъ положилъ основаніе научному разумѣнію не только германской, но также греческой и римской и всякой другой мѣологіи». Отмѣчая отсутствіе у Гримма критики источниковъ и матеріаловъ, Мангартъ замѣчаетъ, что «Я. Гриммъ долженъ былъ быть склоненъ все мѣическое въ народныхъ массахъ нашего времени принимать за осадокъ, за новую одежду, за ослабленную или болѣе грубую форму первобытной языческой мѣологіи и притомъ за продолжающійся по прямой линіи отголосокъ мѣологіи именно того народа, у котораго найдено данное преданіе».

Школа Гримма не осталась безъ вліянія и на русскую науку; его теорія приобрѣла въ Россіи много адептовъ. Во главѣ ихъ стоитъ Ѡ. И. Буслаевъ, оказавшій громадное вліяніе на развитіе любви къ родной старинѣ и къ собиранію произведеній народнаго творчества. Естественно, конечно, что, талантливый послѣдователь Гримма, Буслаевъ не остался чуждъ и недостатковъ своего учителя: это заставляло его выставлять нѣкоторыя положенія и слѣдовать методу, въ настоящее время осужденные научной критикой.

Въ западно-европейскихъ странахъ, особенно въ Германіи, могущественное вліяніе взглядовъ Гримма сказалось въ дѣятельномъ оживленіи въ собираніи этнографическаго матеріала, особенно преданій, сказокъ и т. п. Его сборники и сочиненія: «Сказки» (Kinder und Hausmärchen), «Легенды Германіи» (Deutsche Sagen), «Юридическія древности Германіи» (Deutsche Rechtsalterthümer) и др. вызвали въ свѣтъ многочисленные аналогичные сборники изъ различныхъ мѣстностей, преимущественно Германіи. Другіе послѣдователи Гримма развивали болѣе или менѣе успѣшно его методъ изслѣдованія.

Въ этомъ послѣднемъ направленіи особенную важность представляютъ работы Адальберта Куна (Kuhn) и Шварца (Schwartz).

«Кунъ, писалъ Мангартъ, распространилъ методъ Гримма на область индо-европейскую и съ одной стороны прослѣдилъ въ памятникахъ санскрита развитіе міѳа, отъ старѣйшихъ представленій ю цѣлой развитой системы, съ другой указалъ возможность того первобытнаго начала, которое лежало въ основѣ этого развитія и послужило источникомъ для образованія міѳологии греческой и римской. Съ этими результатами было подорвано старое представленіе о міѳологии народа, какъ готовою системѣ, и задачей науки становился вопросъ объ ея *развитіи*» (Пыпинъ). Кунъ искалъ не нѣмецкую, или римскую, или другую міѳологию, а міѳологию всѣхъ индо-европейскихъ народовъ. Въ этомъ его положительная заслуга передъ наукой. Но методъ Куна былъ неудаченъ. Онъ предполагалъ, что гимны, сохранившіеся въ Ведахъ, принадлежать глубочайшей древности и рисуютъ первобытное состояніе индо-европейскихъ народностей. Въ этомъ отношеніи онъ доказывалъ лишь ходячую теорію своего времени, впоследствии оказавшуюся несостоятельной передъ ученой критикой. Выдающійся лингвистъ своего времени, Кунъ приступилъ къ сравненію названій разныхъ божествъ у различныхъ представителей индо-европейскихъ народовъ. Санскритскій *Diaus* вторяется въ греческомъ словѣ *Ζεύς* санскритское *Parjanya*—въ литовскомъ *Перкунъ*, *Vaivana*—въ греческомъ *Οὐρανός* и т. д. Путемъ подобныхъ сравненій онъ думалъ открыть первобытную религію и міѳологию древнихъ арійцевъ. Зная значеніе этихъ божествъ изъ гимновъ древней Индіи, можно было, по его мнѣнію, уяснить значеніе аналогичныхъ божествъ у другихъ народовъ, міѳология которыхъ сводилась, такимъ образомъ, только къ отраженію міѳологии, обрисованной въ гимнахъ Ригъ-Веды. Книга Куна «О происхожденіи огня» (*Herabkunft des Feuers*), вышедшая въ 1859 г., представляетъ образецъ примѣненія этого метода, тѣмъ болѣе шаблоннаго, что и параллели въ названіяхъ божествъ проведены часто далеко не научно.

Въ этомъ же направленіи работалъ и Шварцъ. Шварцъ сохранившіяся доселѣ народныя сказанія называлъ «низшей міѳологіей». Онъ считалъ ихъ не обломками нѣкогда развитой міѳологии; наоборотъ, онъ видѣлъ въ нихъ тѣ основные мотивы, изъ которыхъ впоследствии возникли болѣе развитыя представленія о богахъ. Труды Куна и Шварца, быть можетъ, не имѣли бы той популярности, если бы они ограничились только лингвистическими толкованіями. Шварцъ и Кунъ слишкомъ тѣсно объясняли источники народной міѳологии: во всей міѳологии они усматривали только аллегорію явленій природы

«Всѣ группы мифовъ, пишетъ Шварцъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «Происхожденіе мифологіи» (Ursprung d. Mythologie, 1860), доказываютъ, что грозы были преимущественно элементомъ мифологій». Проявленія грозы, столь живыя и столь страшныя для первобытнаго ума, поражали дикаря. Поэтому, грозу и можно найти въ основѣ почти всякаго божественнаго существа. Кунъ всюду былъ склоненъ видѣть огонь, ураганъ, облака и молніи.

Шварца и Куна можно признать основателями такъ называемой метеорологической системы толкованія мифологіи, согласно которой всѣ мифы такъ или иначе повѣствуютъ о дѣйствіи грозы, грома, молніи, тучъ и пр. Количество ихъ послѣдователей было чрезвычайно велико. Въ Россіи теорія Шварца была воспринята и популяризирована извѣстнымъ А. Н. Афанасьевымъ. Въ своихъ «Поэтическихъ воззрѣніяхъ славянъ на природу» Афанасьевъ, собравшій грандіозный матеріалъ о вѣрованіяхъ русскихъ крестьянъ и западныхъ славянъ, разсматриваетъ ихъ преимущественно съ точки зрѣнія теорій Шварца. Но Афанасьевъ знакомъ и съ трудами другого ученаго мифолога и лингвиста, именно Макса Мюллера (Müller), нѣсколько видоизмѣнившаго основанія Куна и Шварца и явившагося представителемъ теоріи солярной. Въ противоположность метеорологической теоріи Шварца онъ видѣлъ во всѣхъ мифахъ лишь отраженіе разсказовъ первобытныхъ народовъ о солнцѣ, его восходѣ и закатѣ, борьбѣ съ облаками и пр.

Въ 1856 г. вышла въ свѣтъ «Сравнительная мифологія» (Essays on Comparative Mythology) М. Мюллера. Его широкая, своеобразная теорія получила громадное распространеніе въ Англіи, Германіи, Франціи и Россіи. Въ краткихъ чертахъ она сводится, по словамъ самого Мюллера, къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) Отдѣльныя вѣтви арійской семьи языковъ до раздѣленія ея обладали не только общими словами, но и общими мифами. 2) То, что мы называемъ богами въ мифологіи, были силы, которыя, какъ предполагалось, дѣйствовали въ великихъ явленіяхъ природы. 3) Наименованія отдѣльныхъ боговъ и героевъ, общія нѣкоторымъ или всѣмъ вѣтвямъ арійской семьи, древнѣе ведійскаго и гомеровскаго періодовъ и потому представляютъ важнѣйшій матеріалъ для мифологовъ. 4) Наилучшее рѣшеніе древнихъ проблемъ мифологіи заключается въ этимологическомъ разборѣ именъ боговъ и богинь, героевъ и героинь. Разъ невозможно признать, продолжаетъ Мюллеръ, что эти имена возникли не сверхъестественнымъ путемъ, слѣдуетъ принять, что въ основаніи ихъ лежитъ разумная преднамѣренность. Всякій разъ, когда мы смо-

жемъ открыть эту послѣднюю, мы насколько возможно близко подходимъ къ коренному представленію о богахъ и богиняхъ.» М. Мюллеръ предположилъ, что въ до-исторической жизни народовъ было четыре періода развитія: въ первый, названный имъ «ремагическимъ», образовывались корни и первоначальныя грамматическія формы; во второй періодъ, «діалектическій», отдѣлились другъ отъ друга семитская семья языковъ, арійская и туранская; мифы, эти подчасъ несообразныя народныя рассказы, возникли въ третій, такъ называемый «мнеологическій» періодъ. Въ этомъ періодѣ различныя индо-европейскіе народы составляли еще одну группу: отсюда значительное сходство, иногда тождество ихъ мифовъ. Наконецъ, наступаетъ четвертый періодъ, «національный», когда появляются отдѣльныя языки въ Индіи, Персіи, Греціи, Италиі, Германіи. Въ періодъ сложенія мифовъ языкъ представлялъ по М. Мюллеру, значительныя отличія отъ языка въ слѣдующій періодъ: онъ «отличался чувственнымъ нагляднымъ характеромъ, называлъ только предметы и ихъ доступныя чувствамъ состоянія; понятій и словъ отвлеченныхъ... еще не было, и вслѣдствіе того явленія природы, годовыя и суточныя перемѣны, гроза и буря были олицетворяемы». Созданіе мифовъ объясняется именно этимъ свойствомъ первобытнаго языка и тѣми явленіями его, которыя М. Мюллеръ называетъ *полиимизмомъ* и *синонимизмомъ* (множественностью и соименностью). Названія предметовъ, по мнѣнію М. Мюллера, выражали наиболѣе характерный признакъ его; но такъ какъ у каждаго предмета такихъ признаковъ нѣсколько; то понятно, что у каждаго изъ нихъ могло быть нѣсколько названій. Съ теченіемъ времени большинство наименованій оказались лишними и отбрасывались; у предмета осталось одно какое нибудь названіе, которое можно считать его именемъ собственнымъ. Чѣмъ древнѣе языкъ, тѣмъ богаче онъ синонимами. Одинъ и тотъ же признакъ можетъ принадлежать различнымъ предметамъ; слѣдовательно, нѣсколько различныхъ предметовъ называются однимъ и тѣмъ же названіемъ. Такъ возникаютъ синонимы. Метафоры, которыя вроятся во многихъ названіяхъ предметовъ и явленій, постепенно затемняются; передаваясь въ разговорной рѣчи отъ отца къ сыну, слова теряютъ свой первоначальный смыслъ, и внуку совершенно превратно понимаетъ слово, истинное значеніе котораго было вполне ясно дѣду, понятно отцу, но чуждо уже сыну. Такимъ образомъ, имена нарицательныя дѣлались собственными; санскритское слово *Dyaus*, напримѣръ, отвѣчающее греческому *Ζεὺς* и означающее небо, превращалось въ имя небснаго божества. Этимъ путемъ воз-

никаль мифъ. Слѣдовательно, мифъ—это результатъ невѣрнаго пониманія, извращенія языка. По М. Мюллеру «*миѳологія есть болѣзнь языка*». Чтобы понять мифъ, необходимо предварительно выдѣлнить всѣ позднѣйшія наслоенія, поэтическія украшенія; сущность мифа выясняется тогда изъ самого языка того народа, которому онъ принадлежитъ. Если же въ самомъ языкѣ это слово затемнилось, надо искать ключъ путемъ сравненія съ языками родственными. Отсюда—«сравнительная миѳологія».

Лишне, конечно, доказывать, къ какимъ натянутымъ толкованіямъ должна была привести теорія М. Мюллера. Видя во всѣхъ мифахъ отраженіе разсказовъ о солнцѣ, онъ создалъ знаменитую солярную теорію объясненія мифовъ. Нѣкоторое время основанія этой теоріи, быстро воспринятыя, какъ и положенія Куна и Шварца, казались совершенно безспорными. Во всѣхъ почти странахъ шла работа въ направленіи, указанномъ тремя основателями филологической школы миѳологовъ. Даже теперь, когда критика успѣла разрушить ихъ выводы и методы, нерѣдко встрѣтить отголоски ихъ мнѣній въ вопросахъ миѳологіи. Среди русскихъ ученыхъ труды А. А. Потебни, Н. Ѳ. Сумцова и Владимірова, касающіеся миѳологіи славянскихъ народностей, въ болѣе или меньшей степени носятъ на себѣ печать вліянія указанныхъ ученыхъ. Даже новѣйшіе изслѣдователи, хотя и не примѣняютъ болѣе метода основателей филологической школы миѳологіи, не всегда вполне свободны отъ стремленія видѣть въ мифахъ символизацию явленій природы: грозы, тучъ, солнца и т. п.

Теоріи Гримма, Куна, Шварца, М. Мюллера о возникновеніи мифовъ представляютъ въ настоящее время лишь историческій интересъ. Создатели пережили свои теоріи и были свидѣтелями ихъ развитія и паденія. Но за ними навсегда останется огромная заслуга: они возбудили и подняли интересъ къ миѳологіи и хотя-бы ошибками своими содѣйствовали развитію новыхъ взглядовъ. Труды Куна, Шварца и М. Мюллера были обращены почти исключительно на изученіе мифовъ индо-европейскихъ народностей. Казалось, что миѳологія исчерпывается изученіемъ мифовъ древнихъ Индіи и Персіи, Греціи и Рима, германцевъ, кельтовъ, славянъ, литовцевъ и латышей. Изученіе религіозныхъ воззрѣній первобытныхъ народовъ ограничивалось ихъ культомъ; ихъ разказы о богахъ казались совершенно безынтересными. Если нѣкоторые изслѣдователи и обращали на нихъ вниманіе, то подъ вліяніемъ господствующихъ теорій видѣли и въ мифахъ первобытныхъ расъ лишь ту же символизацию небесныхъ явленій, грозы или солнца. Этнографическій элементъ для изученія древнихъ въ-

рованій отодвигался, такимъ образомъ, на второй планъ. При господствующемъ убѣжденіи, что только при посредствѣ сравнительнаго языковѣдѣнія можно раскрыть истинный смыслъ мифовъ, изученіе ихъ, естественно, дѣлалось исключительнымъ достояніемъ лингвистовъ. Такъ какъ въ основу толкованія ихъ ставился санскритъ и санскритскіе памятники, оно стало монополіей санскритологовъ. Этнографъ, которому, казалось, должно было принадлежать по праву изученіе первобытныхъ вѣрованій на широкой основѣ изслѣдованія всего человѣчества на низшихъ ступеняхъ культуры, не допускался къ нему, если онъ не былъ одновременно и лингвистомъ.

Матеріаль, между тѣмъ, накоплялся и требовалъ обобщенія. Съ другой стороны, крайности филологической школы, естественно, приводили къ критикѣ, иногда слишкомъ страстной, но справедливой въ своей основѣ. Потребность расширить область наблюдений за предѣлы индо-европейскихъ народовъ крѣпла сама собой. Далѣе, было доказано, что Веды, которые считались памятникомъ быта индо-европейцевъ на зарѣ ихъ жизни, оказываются болѣе поздняго происхожденія, что они освѣщаютъ лишь извѣстный моментъ въ эволюціи арійскаго племени, перешедшаго въ Индію. Все это въ совокупности отнимало почву у филологической школы. Въ качествѣ противовѣса послѣдней возникло и окрѣпло убѣжденіе, что мифы—не продуктъ «болѣзни языка», какъ думалъ М. Мюллеръ, не символизация явленій, происходящихъ въ надземныхъ сферахъ, а результатъ творчества примитивныхъ народностей, ихъ первобытнаго мировоззрѣнія. Дикарь повѣствовалъ въ мифахъ лишь то, во что онъ самъ вѣрилъ и излагалъ ихъ такъ, какъ онъ думалъ; мифъ для него не символъ, не сказка, не искаженное представленіе, а живое проявленіе его мысли, его чувства, его вѣрованій. Слѣдовательно, чтобы понять мифъ, необходимо прежде всего изучить психическій міръ первобытнаго человѣка. Только историко-сравнительное изслѣдованіе быта и вѣрованій некультурныхъ расъ можетъ открыть истинное значеніе мифа и дать возможность проникнуть и освѣтить первобытное мировоззрѣніе и первобытную религію человѣчества. Лингвистическое изученіе мифа отходило въ свою очередь на второй планъ, становилось лишь субсидіарнымъ. Отъ мертваго, часто недостаточно извѣстнаго даже специалистамъ, матеріала для изслѣдованія мифовъ—языка ученые мифологи обратились къ живому источнику, къ непосредственному изученію психологіи первобытныхъ расъ. Съ этого момента ведетъ свое начало *антропологическая школа* въ изученіи вѣрованій, вступившая въ борьбу съ школой филологической. Центръ тяжести изслѣдованій былъ перене-

сень ею изъ рукъ лингвистовъ въ руки этнографовъ и историковъ первобытной культуры. Первымъ крупнымъ представителемъ этого направленія является Тэйлоръ; но называть его родоначальникомъ новаго теченія въ изслѣдованіи начальныхъ вѣрованій человѣчества можно лишь постольку, поскольку ему принадлежитъ заслуга постановки вопроса на новую почву въ *новѣйшее время*. Разработавъ огромный матеріалъ, онъ содѣйствовалъ больше, чѣмъ кто либо, во время господства филологической школы, открытію новаго пути изслѣдованія. Но мысль Тэйлора, считающаго мифъ классической древности отраженіемъ и пережиткомъ болѣе низкой ступени развитія, когда классическіе народы переживали еще состояніе дикости, его убѣжденіе, что мифъ нужно толковать съ точки зрѣнія психологіи первобытнаго человѣка, высказывалась уже давно: она пробивалась въ теченіе столѣтій сквозь отуманившіе человѣчество теоріи символизаціи мифовъ, еггемеризма и лингвистическаго толкованія.

Кромѣ развившихся въ классическомъ мірѣ этимологическаго, символическаго и еггемеристическаго изъясненія мифовъ, съ развитіемъ христіанства, какъ уже было упомянуто, появилась еще одна попытка выяснить сущность древнихъ преданій. Представителемъ этого направленія явился извѣстный своей ученостью кесарійскій епископъ Евсевій Памфилъ (IV в.). Къ объясненію мифовъ привлекла Евсевія полемика съ апологетами языческихъ вѣрованій. Онъ горячо нападаетъ, говоритъ Лангъ объ Евсевіи, на тѣ объясненія, которыя египетскіе жрецы давали египетскимъ богамъ, изображающимъ или животныхъ, или полу-животныхъ и полу-людей. Евсевій ожесточенно оспаривалъ разнорѣчивыя мнѣнія своихъ современниковъ язычниковъ и своихъ предшественниковъ, стремившихся отыскать высокій и чистый смыслъ въ мифахъ и придававшихъ имъ значеніе символическаго толкованія явленій физическаго міра и т. п. «Положимъ, писалъ онъ, что создатели мифовъ имѣли въ виду аллегорически представить физическія явленія, но для чего они придали имъ форму, которую мы по справедливости считаемъ за наиболѣе отвратительныя сказки? Въ какомъ состояніи умственнаго развитія должны были находиться люди, которые не могли созерцать явленія природы, наиболѣе чистыя, иначе, чѣмъ такъ, что эти явленія имъ напоминали грѣхи, наиболѣе ужасныя и наименѣ естественныя». Мифы, по мнѣнію Евсевія, принадлежатъ къ эпохѣ, когда человѣкъ, находясь на ступени варварства, живя внѣ закона, былъ еще неспособенъ къ болѣе высокому творчеству, чѣмъ эти грубыя сказки. «Древніе народы, пишетъ онъ, въ чрезвычайной дикости, въ которой они жили, не говорили вовсе о богѣ, создателѣ всѣхъ вещей... Они

предавались всевозможнымъ постыднымъ поступкамъ, такъ какъ законы нравственной жизни не были еще установлены, и не было еще ни порядка, ни правилъ, ни мира между людьми; они вели жизнь безнравственную, бродячую и дикую; они думали, какъ бессмысленныя животныя, только о томъ, чтобы наполнить свой желудокъ и были въ нѣкоторомъ родѣ безъ Бога въ этомъ мирѣ». Съ развитіемъ людей появляется поклоненіе свѣтиламъ и людямъ (волшебникамъ и колдунамъ). Древніе же, достигнувъ цивилизаціи, замѣчаютъ Евсвій, не желали отбросить свои старыя мѣны, выдумали для нихъ моральныя или физическія объясненія, какъ это сдѣлалъ Плутархъ и многіе другіе до и послѣ него. Взгляды, аналогичныя съ только что приведенными, высказывались и нѣкоторыми другими христіанскими мыслителями: они не были заинтересованы, какъ язычники-апологеты, давать мѣнамъ символическое толкованіе.

Аналогичныхъ взглядовъ держался писатель XVII-го в. Спенсѣръ (Spencer). Въ своей работѣ объ еврейскомъ культѣ онъ приходитъ къ заключенію, что этотъ послѣдній былъ разрѣшеннымъ свыше примѣненіемъ общихъ языческихъ приемовъ. Извѣстный Давидъ Юмъ (Hume), въ болѣе новое время первый поставившій вопросъ о происхожденіи религіи на эмпирическую почву и на изученіе психологіи такъ называемыхъ дикарей, выражаетъ опредѣленно, что «у первобытнаго человѣка можно предположить существованіе только наиболѣе обыкновенныхъ ощущеній человѣческой жизни, стремленіе къ счастью, боязнь несчастья, ужасъ передъ смертью, мстительность, стремленіе къ полученію пищи и другія потребности: только эти мотивы руководятъ имъ». Первобытный человѣкъ, кромѣ того, не знаетъ природы, ни ея явленій, но за то онъ обладаетъ живымъ воображеніемъ, и это то послѣднее приводитъ его къ созданію въ своей фантазіи высшихъ существъ. «Всѣ люди, замѣчаетъ Юмъ, въ общемъ имѣютъ склонность представлять себѣ всѣ существа на подобіе людей, облекать всѣ предметы качествами, которыя свойственны самимъ людямъ и которыя люди замѣчаютъ въ себѣ. Мы видимъ на мѣсяцѣ человѣческое лицо, въ облакахъ мы видимъ войска». Отсюда частое употребленіе персонификаціи: «деревья, горы, рѣки персонифицируются, неодушевленная природа получаетъ жизнь и чувства... Можно ли удивляться, заключаетъ Юмъ, что при полномъ невѣданіи истинныхъ причинъ явленій, люди... подчинились непосредственному господству извѣстныхъ сверхъестественныхъ силъ, въ которыхъ они предполагали и разумъ и чувства?» Этимъ путемъ Юмъ стремится объяснить въ своемъ трудѣ «Естественная исторія религіи» (Natural history of religion, 1752 г.) происхожденіе

многобожія, а, слѣдовательно, и миеовъ. Съ болѣею, пожалуй, опредѣленностью та же мысль проведена Фонтенелемъ (Fontenelle) въ его статьѣ: «О происхожденіи миеовъ» (De l'origine des Fables. Oeuvres, III, 1758). Его работа была забыта; однако, сужденія его о происхожденіи миеовъ настолько трезвы и опредѣленны, что легко счесть ее за трудъ мыслителя новѣйшей антропологической школы.

«Мы такъ привыкли, излагаетъ Лангъ мнѣніе Фонтенеля, съ нашего дѣтства къ абсурдности греческой миеологіи, что перестали замѣчать ихъ нелѣпость. Почему рассказы о людяхъ, о животныхъ, о богахъ до такой степени невѣроятны и возмутительны? Почему, спрашиваетъ Фонтенель, мы перестали рассказывать подобныя вещи? Отвѣтъ на это—что первобытные люди находились на степеніи дикости, почти нестижимой для насъ, и что греки получили свои миеы отъ людей, которые находились на подобной ступени дикаго состоянія. Посмотрите, продолжаетъ онъ, на кафровъ и ирокезовъ, если вы хотите знать, на что были похожи первобытные люди, и не забывайте при этомъ, что даже ирокезы и кафры—люди, которые имѣютъ за собой длинное прошлое... Чѣмъ невѣжественнѣе человѣкъ, тѣмъ больше ему кажется чудесъ вокругъ. Первые рассказы первобытныхъ людей полны невозможныхъ вещей, «потому что эти рассказы были составлены людьми, способными видѣть многія вещи, которыя въ дѣйствительности не существуютъ».... Даже самые грубые люди, продолжаетъ Фонтенель, обладаютъ любопытствомъ и спрашиваютъ себя о причинахъ явленій. «Философія существовала даже въ тѣ грубые вѣка», и эта грубая философія широко содѣйствовала появленію миеовъ». Фонтенель, подобно представителямъ современной антропологической школы, замѣчаетъ, что боги въ миеологіяхъ кажутся намъ безнравственными оттого, что они придуманы людьми, этика которыхъ ни въ чемъ не была похожа на нашу. Съ поднятіемъ уровня морали и боги стали возвышеннѣе и лучше. Такъ, боги времени Циперона стоятъ значительно выше въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ боги Гомера. Обширный умъ Фонтенеля сумѣлъ также отмѣтить сходство миеовъ въ разныхъ странахъ земного шара; съ удивительной ясностью мысли онъ объяснялъ его обще-человѣческимъ интеллектуальнымъ развитіемъ независимо отъ страны, гдѣ оно происходитъ. «Нельзя считать наукой, замѣчаетъ Фонтенель, набиванье себѣ головы глупостями грековъ и финикянъ; наукой будетъ понять, что собственно привело грековъ и финикянъ къ выдумкѣ этихъ глупостей».

Новѣйшія проблемы миеологіи, такимъ образомъ, уже были ясно намѣчены Фонтенелемъ: понять ирраціональный элементъ миеовъ можно

только подь условіемъ изученія и пониманія психическаго состоянія и культурнаго уровня некультурныхъ народностей, создававшихъ мифы. Указанному Евсевию и Фонтенелемъ пути слѣдовалъ де-Броссъ (de Brosses). Въ своемъ трудѣ «О культѣ боговъ фетишей» (Du culte des dieux fétiches) онъ стремился, говоря о фетишизмѣ, открыть умственное состояніе дикаря, способнаго только къ самымъ грубымъ вѣрованіямъ и рассказамъ о своихъ божествахъ.

Задачи и пути мифологіи были, такимъ образомъ, уже намѣчены писателями предшествующихъ вѣковъ; работы филологической школы отодвинули ихъ на нѣкоторое время на второй планъ, пока, благодаря трудамъ Тэйлора и его послѣдователей, мифологія не вышла снова на правильный путь и не перешла въ руки этнографовъ, вооруженныхъ значительно болѣе богатымъ матеріаломъ, чѣмъ ихъ предшественники XVII-го в. и имѣющихъ возможность, кромѣ того, воспользоваться положительными сторонами лингвистическихъ конструкций филологической школы.

Сущность взглядовъ Тэйлора повторяетъ основанія, высказанныя предшественниками антропологической школы. «Нашему наблюденію, пишетъ Тэйлоръ, доступны несомнѣнныя явленія древнихъ и новыхъ народовъ, такъ вѣрно представляющихъ то умственное состояніе, которому принадлежитъ развитіе мифовъ: что они въ одно и то же время сохраняютъ сознаніе смысла своихъ старыхъ мифовъ и непринужденную и естественную привычку созидать новые... Только вслѣдствіе полнаго невѣжества и нежеланія узнать непосредственно, какъ и какого рода людьми состояются мифы, простая философія этихъ послѣднихъ была скрыта подъ горами мусора, насыпаннаго комментаторами». «Хотя секретъ толкованія мифовъ и не былъ никогда совершенно утраченъ, но онъ былъ забытъ, продолжаетъ Тэйлоръ. Къ нему обратились снова, главнымъ образомъ, благодаря современнымъ писателямъ, которые съ громаднымъ трудомъ и искусствомъ изслѣдовали древній языкъ, поэзію и народныя сказанія нашего племени». Тэйлоръ стремится доказать, что «мифъ возникъ въ дикомъ состояніи, господствовавшемъ въ отдаленные вѣка во всемъ человѣчествѣ», что у некультурныхъ народовъ современности его можно встрѣтить въ неизмѣненномъ почти видѣ, тогда какъ болѣе цивилизованные представители человѣчества продолжаютъ, «частью удерживая его дѣйствительныя начала, а частью развивая унаслѣдованные отъ него результаты въ формѣ преданія предковъ», сохранять его «не только съ снисхожденіемъ, но и съ почетомъ».

Благодаря этому, слѣдуя методу изученія переживаній, можно,

по мнѣнію Тэйлора, изучать мифы на различныхъ стадіяхъ ихъ развитія, начиная отъ грубыхъ попытокъ такъ называемыхъ дикарей объяснить естественныя явленія до наиболѣе развитой, достигнутой мифами, антропоморфизаціи, наконецъ, до мифовъ древней Греціи и Индіи.

Въ разсказахъ о богахъ, такимъ образомъ, находятъ себѣ выраженіе живая мысль примитивнаго человѣка, его міровоззрѣніе. Ирраціональный элементъ мифологии разныхъ народовъ кажется таковымъ только оттого, что мы, находясь на неизмѣримо высшей ступени нравственнаго и умственнаго развитія, не способны стать на точку зрѣнія первобытнаго человѣка. Для послѣдняго поражающій современнаго европейца ирраціональный элементъ мифа не существуетъ. То, что кажется намъ сказочной прикрасой, представляется некультурной народности вполне естественнымъ. Поразительное сходство въ мифахъ разныхъ первобытныхъ народовъ, никогда другъ съ другомъ не сталкивавшихся, объясняется прежде всего сходствомъ въ психологии всѣхъ некультурныхъ расъ. Чѣмъ ниже уровень сравниваемыхъ народностей, тѣмъ чаще сходство доходитъ подчасъ до тождества. Это оттого, что чѣмъ ближе раса или племя къ первобытной стадіи цивилизаціи, тѣмъ меньше оно успѣло подвергнуться равнороднымъ вліяніямъ, опредѣляющимъ національный типъ, тѣмъ болѣе сходства во внѣшнихъ условіяхъ быта, а, слѣдовательно, схожихъ чертъ въ міровоззрѣніи, въ психическомъ мірѣ.

Таковы въ общихъ чертахъ основныя положенія антропологической школы изученія мифовъ и вѣрованій. Кромѣ Тэйлора, давшаго мощный толчекъ къ развитію указанныхъ идей, къ наиболѣе извѣстнымъ представителямъ того же направленія слѣдуетъ причислить Лэббока и отчасти Спенсера. Въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ работъ о первобытныхъ вѣрованіяхъ они въ значительной степени примыкаютъ къ антропологической школѣ, за исключеніемъ, конечно, египетскихъ толкованій Спенсера. Далѣе, къ ней принадлежитъ извѣстный нѣмецкій этнографъ Мангартъ. Въ началѣ своей дѣятельности онъ былъ послѣдователемъ Гримма и филологической школы, но впоследствии, подъ вліяніемъ новыхъ идей, примкнулъ ко взглядамъ школы антропологической. Извѣстный этнографъ Вайцъ (Waitz) оказалъ немаловажную услугу новому направленію, объединивъ въ своемъ монументальномъ трудѣ «Антропология первобытныхъ народовъ» (*Anthropologie d. Naturvölker*) свѣдѣнія о мифологии и религіи первобытныхъ расъ. Наконецъ, къ наиболѣе горячимъ адептамъ антропологической школы принадлежитъ Э. Лангъ. Въ своихъ основныхъ трудахъ, оза-

главленныхъ «Миеологія» (Mythology) и «Міоны, культъ и религія» (Myth, ritual a. religion) онъ подвергаетъ критикѣ положенія филологической школы. Исходя изъ точки зрѣнія первобытныхъ дикарей, онъ изучаетъ ихъ міоны; ею же онъ объясняетъ и миеологическій циклъ древне-классическаго мира. Если у Тэйлора можно еще встрѣтить нѣкоторые отголоски филологической школы, то Лангъ уже вполне освободился отъ нея и, путемъ широкаго примѣненія историко-сравнительнаго метода, идетъ по новому пути, намѣченному Тэйлоромъ.

Основныя положенія антропологической школы приняты въ настоящее время наукой; многія изъ нихъ сдѣлались элементарными и вошли въ учебники этнографіи и первобытной культуры.

Оттѣняя общность психологіи первобытныхъ народовъ, представители новѣйшихъ теченій изученія міоновъ далеки, однако, отъ отрицанія заимствованій, которыя одно племя дѣлаетъ у другого въ области міона и культа, пожалуй, въ меньшей степени, чѣмъ въ области матеріальной культуры. Напротивъ того, если изслѣдователь встрѣчаетъ сходство въ основныхъ чертахъ міона у двухъ чуждыхъ другъ другу по происхожденію племенъ, онъ прежде всего станетъ искать заимствованіе. Лишь въ томъ случаѣ, если это послѣднее нельзя доказать на основаніи точныхъ историческихъ, культурныхъ или лингвистическихъ данныхъ, явится возможнымъ объяснить его общностью психическаго міона некультурныхъ народностей. Заимствованія въ области міона встрѣчаются часто, и изученіе ихъ составляетъ особый отдѣлъ первобытной религіи. Но, какъ бы ни были значительны заимствованія міоновъ, останется крайне обширный матеріалъ въ первобытныхъ вѣрованіяхъ, въ миеологіи и культѣ, не объяснимый этимъ путемъ. Стоитъ сравнить многіе рассказы о божествахъ, духахъ, животныхъ и т. п. среди населенія Азіи, Америки, Африки и Австраліи, чтобы вполне убѣдиться, что они составляютъ результатъ общаго всѣмъ этимъ народамъ культурнаго уровня и вытекающаго изъ него сходства въ ихъ міровоззрѣніи. Тамъ, гдѣ заимствованіе не можетъ быть признано, необходимо обратиться къ народной психологіи. Такимъ образомъ, антропологическая школа изученія вѣрованій ставитъ свои задачи и цѣли въ тѣсную связь съ психологіей. Марилье (Marillier), одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей антропологической школы во Франціи и переводчикъ работъ Ланга, формулируетъ въ слѣдующихъ словахъ связь между міонами и психологіей такъ на-

зываемых дикарей. «Интересно, что безчисленные мифы, сообщаемые намъ сравнительной этнографіей, низводятся къ: крайне ничтожному количеству типовъ, и что каждый изъ нихъ находитъ себѣ легкое объясненіе въ изученіи вѣрованій и обрядовъ. Задача психолога, такимъ образомъ, опредѣляется ясно: на его обязанности лежитъ отнести эти элементарныя вѣрованія къ извѣстнымъ чертамъ, свойственнымъ интеллектуальной и эмоціонной структурѣ умовъ, въ которыхъ они существуютъ; психологъ же долженъ отыскать и объясненіе этихъ специальныхъ чертъ въ общихъ условіяхъ жизни людей, въ достигнутомъ ими уровнѣ умственного развитія, въ эволюціонномъ моментѣ, въ которомъ мы ихъ находимъ. Законы, которые удастся формулировать этимъ путемъ, будутъ имѣть общее значеніе въ виду поразительнаго единообразія, которое представляютъ элементарныя религіозныя представленія, какова бы ни была этническая группа, составляющая объектъ изученія. Если, такимъ образомъ, продолжаетъ Марилье, только благодаря общимъ знаніямъ, которыя доставляетъ экспериментальная психологія о человѣческой душѣ, мы достигаемъ способности понимать и объяснять эмбриональныя религіозныя представленія, служащія объектомъ изученія сравнительной мифологіи, то религіозная психологія даетъ намъ въ свою очередь драгоценныя данныя, представляющія возможность начертать картину общей интеллектуальной и волевой эволюціи, выяснить и дополнить которыя составляетъ единственную цѣль аналитической психологіи. Ни одинъ фактъ не имѣетъ для исторіи религіи и для психологіи большаго значенія, чѣмъ эта поразительная монотонность идей, проявившаяся у разныхъ расъ въ ихъ мифахъ о причинахъ явленій, о происхожденіи и назначеніи человѣка; рассказы, наиболѣе чуждые другъ другу, словно служили взаимно моделями, и всѣ они отражаютъ тѣ же представленія и тѣ же способы чувствовать. Въ этомъ, кончаетъ Марилье, заключается одновременно то, что даетъ фактамъ наиболѣе вѣрную гарантію достоверности и доставляетъ каждому частному закону, который удастся установить, почти универсальное значеніе». Свѣдѣнія о первобытной религіи должны, такимъ образомъ, начинаться съ изученія психологіи народовъ. Но, изучая первобытныя вѣрованья при помощи психологіи, историкъ первобытныхъ религій доставляетъ цѣнныя данныя для психологіи обще - человѣческой. Со времени господства антропологической школы исторія религіи, очевидно, не можетъ ни начинаться, ни ограничиваться изученіемъ религіозныхъ системъ историческихъ расъ. Психическій міръ такъ называемыхъ дикарей, ихъ вѣрованія оказы-

ваются матеріаломъ, на которомъ зиждется весь вопросъ о первобытной религіи. Даже древнѣйшіе памятники цивилизованныхъ расъ рисуютъ вѣрованія уже на сравнительно высокой ступени развитія; черты же архаическихъ воззрѣній въ этихъ памятникахъ не будутъ понятны безъ широкаго сравненія съ бытомъ некультурныхъ расъ. Невольно является вопросъ о пригодности имѣющихся въ распоряженіи этнографа матеріаловъ для поставленныхъ цѣлей. М. Мюллеръ, запримѣръ, защищая филологическую школу, признавалъ ихъ недостойными довѣрія, сравнительно съ историческими источниками. Дискредитировать этнографическія данныя было послѣднимъ средствомъ филологической школы; сдѣлать это казалось тѣмъ легче, что часто этнографическія свѣдѣнія находились въ рукахъ лицъ безъ научнаго образованія, любителей, не признающихъ критики источниковъ. «Относительно этнографіи религій, справедливо замѣчаетъ Марилье, дѣло обстоитъ такъ же, какъ и съ другими областями этнографіи: нельзя вообразить себя миеологомъ или историкомъ обычаевъ и народныхъ легендъ. Именно тѣмъ, что слишкомъ много людей забывало это, объясняются многія обвиненія, которыя лежатъ на этихъ наукахъ». Критическое отношеніе къ этнографическому матеріалу необходимо, и въ исторіи развитія первобытныхъ вѣрованій, какъ и въ другихъ наукахъ: сама филологическая школа пала именно оттого, что недостаточно критически отнеслась къ источникамъ, на которыхъ покоились ея основанія.

Новѣйшія всестороннія изысканія въ области быта такъ называемыхъ дикарей доставили обширный и проверенный матеріалъ также и по первобытнымъ вѣрованіямъ. Онъ не только не уступаетъ, но иногда превосходитъ полнотой и достовѣрностью свѣдѣнія, добываемыя изъ многихъ, темныхъ еще историческихъ памятниковъ, верѣдко отрывочныхъ и допускающихъ иногда различныя толкованія. Этнографъ въ настоящее время съ полнымъ правомъ можетъ отвѣтить на упреки въ пригодности въ этомъ отношеніи этнографическаго матеріала словами Марилье: «Мы имѣемъ внѣ всякаго сомнѣнія извѣстія столь же полныя и столь же достовѣрныя о ново-зеландскомъ Мауи, какъ и о Геркулесѣ древнихъ грековъ, мы знаемъ болѣе подробно религію зулусовъ или меланезійцевъ Соломоновыхъ о-въ и Новыхъ Гебридъ, чѣмъ религію ассиро-халдеевъ, и тлинкитскій мифъ объ Элѣ-воронѣ намъ извѣстенъ изъ столькихъ же и столь же вѣрныхъ свидѣтельствъ, какъ и индусскій мифъ о Праяпати».

Какъ ни велико разстояніе, отдѣляющее культурнаго человѣка отъ первобытнаго, какъ ни трудно первому стать на почву міросозерпанія

последняго, изслѣдованія быта такъ называемыхъ дикарей накопили достаточное количество свѣдѣній, чтобы намѣтить, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя основныя черты психологіи представителей некультурныхъ расъ. Каковъ же, спрашивается, основной источникъ мивологіи? что заставляетъ примитивныя народности создавать дикіе, несообразныя рассказы о своихъ божествахъ?

«Мы всѣ, пишетъ Лангъ, живемъ въ мірѣ, котораго не знаемъ; наука постоянно стремится отыскивать въ хаосѣ невѣдомаго новыя матеріалы, чтобы увеличить область рациональнаго знанія. Дикари, такъ же, какъ и мы, любознательны, у нихъ та же жажда къ познанію; они, какъ и мы, «хотятъ знать причину явленій»; но . . . они не имѣютъ нашей способности сосредоточивать вниманіе. Они съ той же охотой удовлетворяются объясненіемъ извѣстнаго явленія, съ какой жаждутъ получить какое-нибудь объясненіе. Они вынуждены извлекать свою философію изъ своихъ узкихъ понятій. Ихъ общіе взгляды вскорѣ кажутся абсурдными цивилизованнымъ людямъ. Такимъ образомъ, любознательность и довѣрчивость характерны для ума дикаря. Поставленный лицомъ къ лицу съ извѣстнымъ явленіемъ, первобытный человѣкъ старается дать себѣ въ немъ отчетъ; онъ придумываетъ для себя объясненіе или получаетъ таковое по преданію въ формѣ мива. Такого рода мивы принадлежатъ столько же къ коньектурамъ первобытной науки, сколько и къ древней религіи. Они имѣютъ своей причиной явленія, которыя поражаютъ дикаря и которымъ онъ даетъ по своему объясненію». Желаніе узвать причину вещей оказывается, такимъ образомъ, стремленіемъ уже первобытнаго человѣка. Но, чтобы удовлетворить своей любознательности, онъ на каждый вопросъ создаетъ кажущійся ему возможнымъ отвѣтъ. Надо ли ему объяснить заинтересовавшее его явленіе: смѣну дня и ночи, появленіе и исчезновеніе свѣтилъ на небесномъ сводѣ, характерную черту во вѣшнемъ видѣ животнаго, рыбы или птицы и т. п., онъ легко придумываетъ объясняющій явленіе рассказъ и вѣритъ ему. Мивъ можно, по справедливому замѣчанію Ланга, назвать «наукой дикаря». Естественно, конечно, что рассказы некультурныхъ народностей находятся въ соответствіи съ ихъ общими взглядами на предметы.

Итакъ, мивологія есть совокупность отвѣтовъ, которые даетъ себѣ примитивный человѣкъ на вопросы о причинахъ всѣхъ обращающихъ его вниманіе явленій. Источникъ ея — любознательность, стремленіе къ истинѣ одинаково свойственное, какъ примитивному, такъ и цивилизованному человѣку, двигающее все человѣчество по пути интеллектуальнаго прогресса.

Мнѣніе, что любознательность—характерная черта некультурныхъ народностей, оспаривалось, однако, нѣкоторыми очень компетентными путешественниками и учеными, въ частности, Спенсеромъ.

Такъ, запримѣръ, оливъ изъ путешественниковъ по Бразиліи, Батъ (Bates) сообщаетъ о сопровождавшемъ его туземцѣ, что тотъ не зналъ будто бы причину происхожденія молніи и грома; на вопросъ Бата индѣецъ отвѣчалъ, что онъ «никогда не слышалъ объ этомъ въ своемъ племени». Это отсутствіе любознательства Батъ объясняетъ безопасностью дикаря, поддерживаемой отсутствіемъ письма, и тѣмъ, что насущные интересы всецѣло поглощаютъ интересы нецивилизованнаго человѣка. Довѣріе къ показаніямъ Бата, однако, подрывается его же собственными словами. Опрошенный имъ спутникъ туземецъ имѣлъ опредѣленную теорію о конфигураціи міра; онъ почувствовалъ, по словамъ путешественника, необходимость теоріи о землѣ и водахъ и выдумалъ такую. На этомъ примѣрѣ ясно, что подобныя утвержденія, такъ же, какъ и показанія объ отсутствіи религіи у некультурныхъ народностей, основаны на простомъ недоразумѣніи. Взглядъ такого авторитетнаго ученаго, какъ Спенсеръ, представляется значительно болѣе важнымъ. «Дикарь не испытываетъ удивленія, утверждаетъ Спенсеръ, а когда умъ не можетъ испытать удивленія, человѣкъ естественно долженъ оказаться неспособнымъ къ любознательности». Но Спенсеръ, однако, признаетъ, на основаніи пѣвущихся въ его рукахъ свѣдѣній, что нѣкоторые некультурные народы, наоборотъ, отличаются любознательномъ. У даяковъ, по его словамъ, ненасытная любознательность, туземцы Самоа «очень любопытны», таитяне «любопытны и любознательны». Несмотря на это, «первобытный человѣкъ, по мнѣнію Спенсера, неспособный думать, лишень и желанія знать и не имѣетъ тенденціи создавать теоріи... дикарь никогда не чувствовалъ потребности сбяснить себѣ то, что его окружаетъ». Спенсеръ подтверждаетъ свои противорѣчивыя мнѣнія показаніями упомянутаго уже путешественника Бата и извѣстнаго изслѣдователя Африки Парка (Mungo Park): послѣднему не удалось получить отъ туземцевъ удовлетворительнаго отвѣта о причинахъ переменъ дня и ночи.

Ошибочность выводовъ Бата доказывается лучше всего свидѣтельствомъ другаго путешественника, долговременно пребывавшаго среди тѣхъ же бразильскихъ племенъ, какъ и Батъ, а именно, американскаго геолога Харта (Hartt). Бразильскіе дикари не имѣютъ, по словамъ Харта, общей теоріи о совокупности явленій, но у нихъ существуетъ много мнѣовъ, объясняющихъ различныя явленія. Туземцы сначала

были очень сдержанны и не поддавались ни на убѣжденія Харта, ни на вознагражденіе. Эта замкнутость въ отношеніи къ чужому въ вопросахъ о вѣрованіяхъ, общая всѣмъ некультурнымъ народностямъ, легко вводила въ заблужденіе путешественниковъ. Только случай и находчивость Харта заставили туземцевъ разговариваться, и Хартъ получилъ возможность собрать ихъ мнѣя, служащихъ лучшимъ опроверженіемъ мнѣнія Бата. Его работа «Мнѣя о черепахѣ съ Амазонки» (*Amazonian Tortoise Myths, Rio de Janeiro, 1875*) пролила новый свѣтъ на міровоззрѣніе бразильскихъ дикарей. Десятилѣтіе спустя у другихъ туземцевъ Бразиліи Штейнень (*v. d. Steinen*) записалъ тоже весьма интересныя и первобытныя космогоническія преданія. Свѣдѣнія, собранныя позднѣйшими изслѣдователями среди населенія Чернаго материка, свидѣтельствуютъ противъ предположенія, высказаннаго Паркомъ, однимъ изъ серьезнѣйшихъ изслѣдователей Африки прошлаго времени. Этнографія, въ ея современномъ состояніи, обладаетъ богатыми матеріалами, записанными изъ устъ африканскихъ народностей; эти рассказы въ значительной степени относятся къ ихъ мифологическимъ представленіямъ.

Самый характеръ преданій и рассказовъ, записанныхъ изъ устъ некультурныхъ народностей разныхъ материковъ, изъ живого источника народнаго творчества, опровергаетъ мнѣніе Спенсера. Стоитъ только внимательнѣе отнестись къ содержанію сказаній, количество которыхъ въ настоящее время уже крайне значительно и увеличивается, кромѣ того, съ каждымъ годомъ, чтобы убѣдиться въ томъ, что любознательность является основной чертой примитивнаго человѣка. Какіе бы мнѣя ни изучалъ изслѣдователь, будь то наивные рассказы австралійцевъ или туземцевъ Бразиліи, мифологическія свѣдѣнія эскимосовъ и другихъ арктическихъ народностей, краснокожихъ племенъ Сѣверной Америки, населенія Малайскаго архипелага, Поли—и Меланезіи или, наконецъ, мифологическое творчество разноплеменнаго населенія Африки и народныя преданія русскихъ инородцевъ и крестьянъ западной Европы, изслѣдователю бросится въ глаза, что множество мифовъ каждой народности или племенной группы носятъ характеръ объясненія явленій. Все это въ значительномъ количествѣ случаевъ мнѣя, если такъ можно выразиться, изъяснительныя; они могли появиться только подъ условіемъ, если имъ предшествовалъ вопросъ, возникающій въ умѣ некультурнаго человѣка, потому что они представляютъ именно отвѣты на подобныя вопросы. Такимъ образомъ, «философія первобытныхъ народностей ищетъ *«causas cognoscere rerum»*, совершенно такъ же, какъ и философія цивилизованныхъ людей»; Но мысль ихъ

слишкомъ быстро дѣлаеть заключеніе отъ дѣйствія къ причинѣ; этимъ ихъ философія отличается отъ цивилизованной.

Не слѣдуетъ при этомъ забывать, что ежедневный опытъ примитивнаго человѣка крайне ограниченъ и спутанъ ошибочными и суевѣрными представленіями; вслѣдствіе этого, его міровоззрѣніе должно значительно отличаться отъ такового же цивилизованныхъ расъ. «Дикарь, пишетъ Лангъ, ищетъ объясненія явленій, которое было бы основано на его опытѣ, но знанія, которыми онъ обладаетъ о физическихъ причинахъ и о законахъ природы, крайне общи, и онъ вынужденъ поэтому прибѣгать къ тому, что мы можемъ назвать метафизикой, и давать, такимъ образомъ, во многихъ случаяхъ сверхъестественныя объясненія. Чѣмъ меньше извѣстны естественныя причины, тѣмъ шире область, открытая для метафизическихъ и сверхъестественныхъ гипотезъ». То, что кажется цивилизованному человѣку невозможнымъ, представляется некультурному человѣку естественнымъ; его ограниченный опытъ заставляетъ его включать въ разрядъ доказанныхъ, слѣдовательно, и истинныхъ явленій множество того, что откидываетъ критика просвѣщеннаго человѣка. На почвѣ любознательности, которая даетъ толчекъ къ созданію мифовъ, и уасти познаній и опыта, при отсутствіи критики, вырастаютъ странныя, своеобразныя религіозныя системы некультурныхъ народностей, приводившія въ недоумѣніе многихъ изслѣдователей.

II. Возникновеніе религіознаго чувства.—Основы первобытныхъ вѣрованій.

Вопросъ о причинахъ, вызвавшихъ въ первобытномъ человѣкѣ религіозное чувство, составлялъ предметъ споровъ и рѣзкихъ несогласій въ теченіе всѣхъ временъ, въ особенности же съ момента, когда міръ некультурнаго человѣка сталъ привлекать на себя вниманіе. Строго говоря, этотъ вопросъ не входитъ въ задачи и цѣли этнографіи, которая занимается исторіей развитія первобытной религіи. Онъ относится къ философіи религіи. Но, такъ какъ къ рѣшенію его привлекается этнографическій матеріалъ о вѣрованіяхъ первобытныхъ народовъ, будетъ умѣстно сказать о немъ нѣсколько словъ, конечно, поскольку въ немъ задѣты этнографическія свѣдѣнія.

Что человѣкъ даже на низшей ступени развитія обладаетъ религіознымъ чувствомъ, извѣстно изъ массы свѣдѣній о некультурныхъ расахъ. Когда, не имѣя удачи на охотѣ, онъ обращается съ молитвой къ божеству, взывая къ нему о помощи, его молитва вытекаетъ изъ глубины религіознаго чувства, можетъ быть, столь же высокой и чистой, какъ у цивилизованнаго человѣка. Силѣ его психическаго ощущенія, конечно, нисколько не мѣшаетъ, что представляемое имъ божество не имѣетъ ничего общаго съ представленіями на этотъ счетъ болѣе культурныхъ людей.

На вопросъ одного изслѣдователя у бушмена, доброе или злое ихъ божество Каге, и какъ молятся ему, бушмень прочелъ слѣдующую молитву: «О Каге, Каге! развѣ мы не твои дѣти? Развѣ ты не видишь нашего голода? Дай намъ пищу—и онъ даетъ ее намъ полными руками», прибавилъ бушмень. Но тотъ же туземецъ, читавшій по словамъ изслѣдователя, приведенную молитву съ религіознымъ экстазомъ, глубоко вѣрующій въ исполненіе ея, рассказывалъ ему же мнѣ о Каге, гдѣ богъ является въ видѣ саранчи. Про это божество саранчу Каге, Кагнь или Каггенъ собранъ, преимущественно Бликкомъ (Bleek), цѣлый

цвѣтъ невѣроятныхъ, съ точки зрѣнія европейца, разсказовъ. Его дѣянiя, такъ же, какъ и жены его и сына, ихневмона, носятъ даже неприличный характеръ. Подобныхъ примѣровъ абсурдныхъ представлений о божествахъ и, одновременно, высокаго религіознаго чувства къ нимъ можно было бы привести не мало. Они убѣждаютъ прежде всего въ томъ, что религіозное чувство, его сила и чистота, даже возвышенность не составляетъ удѣла только высшихъ расъ; далѣе, что оно стоитъ совершенно внѣ зависимости отъ тѣхъ представлений, которыя некультурный человѣкъ имѣетъ о своихъ божествахъ.

Возникновенiе религіознаго чувства объяснялось различнымъ образомъ. Заманчивый, быть можетъ, на первый взглядъ, методъ заключать отъ психологiи культурнаго человѣка къ психическому міру дикаря слишкомъ шатокъ. Ислѣдователю въ этомъ случаѣ часто грозитъ опасность, не имѣя достаточно данныхъ, надѣлать первобытнаго человѣка мыслями, чувствами, психическими движенiями, совершенно естественными у цивилизованнаго человѣка, но безусловно чуждыми ему. Бринтонъ, рассмотрѣвъ взгляды различныхъ мыслителей древности и современности на возникновенiе религіознаго чувства, приходитъ къ заключенiю, что психическая основа его вездѣ, во всемъ мірѣ, одна и та же: «это сознанiе, или, если хотите, предположенiе, что *сознательная воля есть первоначальный источникъ всяческой силы*; это вѣра въ то, что за міромъ доступныхъ нашимъ чувствамъ явленiй, разнo отъ него, но давая ему внѣшнюю форму, существованiе и дѣятельность, лежитъ первоначальное, невидимое и неизмѣримое могущество Разума, сознательной Воли и Интеллекта, аналогичныхъ нѣкоторымъ образомъ нашимъ, и—что существенно—что *человѣкъ можетъ сообщаться съ нимъ*». Далѣе, Бринтонъ продолжаетъ, «что краеугольнымъ камнемъ всякой вѣры на землѣ есть вѣра въ общенiе между человѣческимъ и божественнымъ образомъ, между человѣкомъ и Божествомъ». Мензисъ, признавая, что возникновенiе религіознаго чувства есть психическая необходимость, утверждаетъ, что «на всѣхъ ступеняхъ своего существованiя человѣкъ видѣлъ, что міръ, находящiйся внѣ его, и міръ его чувствъ и желанiй борются между собой. Но, продолжаетъ Мензисъ, въ человѣкѣ живетъ и убѣжденiе, что эти два міра извѣстнымъ образомъ могутъ быть приведены въ гармонiю, и что существуетъ сила, господствующая въ каждомъ изъ этихъ несогласныхъ царствъ, благодаря которой, отождествляя себя съ нею, онъ также можетъ избѣжать этой вражды». Благодаря чувству своей безпомощности передъ враждебной ему природой, «въ немъ пробуждалась вѣра въ нѣчто, вмѣющее отношенiе какъ къ внѣшнему міру, такъ и къ міру его

сердца, вѣра въ существо, сочувствующее его желаніямъ и имѣющее силу осуществить ихъ во внѣшней жизни».

Рѣшенія, которыя предлагались нѣкоторыми изслѣдователями на основаніи этнографическихъ данныхъ, не представляются удовлетворительными. Очень распространенное съ древности предположеніе, будто человѣкъ на низшей ступени культуры боязливъ и склоненъ всюду видѣть враждебныя ему силы, а, слѣдовательно, и обоготворять послѣднія, не оправдывается новѣйшими изслѣдованіями. Дѣйствительно, примитивный человѣкъ вѣруеть въ сверхъестественныя силы многихъ предметовъ видимаго міра, которое человѣческое знаніе низвело на уровень совершенно безопасныхъ; но онъ не боится ихъ. Страхъ не оказывается его постояннымъ спутникомъ, и извѣстный афоризмъ Петронія: *primos deos fecit timor*—«первыхъ боговъ создалъ страхъ» не находитъ себѣ оправданія въ свѣдѣніяхъ о бытѣ и характерѣ некультурныхъ народностей. Искать источника возникновенія вѣрованій въ представленіяхъ о снѣ или смерти, какъ это дѣлали Лѣббокъ, Спенсеръ и др. также не основательно. «Религіозныя идеи низшихъ расъ, пишетъ Лѣббокъ, находятся въ тѣсной зависимости, и, быть можетъ, даже прямо происходятъ отъ сна и сновидѣній. Сонъ и смерть, продолжаетъ онъ, какъ бы доказывая свое послѣднее положеніе, всегда считались родственными между собою. Въ классической мифологіи богъ сна (*Somnus*) и богъ смерти (*Mors*) представлялись дѣтьми богини ночи (*Nox*); точно также и дикарь естественно долженъ былъ въ смерти видѣть нѣчто вродѣ сна и могъ ожидать, что его товарищъ проснется и отъ этого сна, какъ всегда просыпался отъ обыденнаго». Но ни Лѣббоку, ни другимъ изслѣдователямъ, какъ, напримѣръ, Спенсеру, особенно отгѣнявшему роль въ созданіи вѣрованій представлений о снѣ и смерти, не удалось доказать, что эти послѣднія являются источникомъ религіознаго чувства. Ихъ доводы объясняютъ лишь, почему первобытныя религіозныя представленія направляются на тотъ или другой путь, почему некультурный человѣкъ, обоготворяя, напримѣръ, души умершихъ и обращаясь къ нимъ съ молитвой, мало вниманія удѣляетъ хотя бы небеснымъ свѣтиламъ. Неудача этихъ попытокъ находить себѣ объясненіе въ томъ, что изслѣдователи слишкомъ часто смѣшивали проявленія религіознаго чувства примитивныхъ народностей съ его источникомъ. Эти послѣднія можно открыть только при условіи изученія психологіи первобытнаго человѣка, условій его быта.

Первобытный человѣкъ борется прежде всего за свое существованіе: онъ постоянно озабоченъ пріисканіемъ себѣ пищи, онъ старается ослабить суровыя условія природы, животныхъ, превосходящихъ его си-

лой и величиной. Но, по удовлетвореніи своихъ потребностей, онъ отдыхаетъ, пока голодъ не вынудитъ его снова искать себѣ пропитанія; непредусмотрительность некультурныхъ народностей въ этомъ отношеніи всѣмъ извѣстна. Такимъ образомъ, жизнь примитивнаго человѣка какъ бы разбита на двѣ противоположныя другъ другу стороны. Когда онъ доволенъ и сытъ, его тѣло отдыхаетъ, зато фантазія сильно работаетъ; это— моменты, когда онъ дѣлаетъ рисунки, украшаетъ себя и предметы своего обихода, когда онъ можетъ также задавать себѣ вопросы о причинахъ явленій, его окружающихъ, создавать свои миѳы, пѣсни и пр. Когда онъ, подъ влияніемъ голода, идетъ за добычей, его мозгъ направленъ преимущественно на изобрѣтеніе способовъ, содѣйствующихъ достиженію цѣли. Это нелегко достается ему: часто онъ бродитъ цѣлыми днями прежде, чѣмъ встрѣтитъ добычу; часами, какъ, напримѣръ, въ Австраліи, онъ лежитъ неподвижно, дожидаясь, чтобы какая нибудь птица спустилась на него, прельщенная приманкой, которую онъ держитъ въ рукахъ. Плохо вооруженный, съ незащищеннымъ тѣломъ, ему приходится остерегаться хищныхъ животныхъ. Онъ встрѣчаетъ множество случайностей, или содѣйствующихъ или препятствующихъ ему; онъ имѣетъ свои примѣты, цѣлый циклъ представленій, связанныхъ съ главной цѣлью его поисковъ, съ добываніемъ себѣ пропитанія. Примитивный человѣкъ, дѣлающій быстрыя обобщенія, отыскивающій причину явленій, встрѣчаясь съ случайностями, которыя часто разрушаютъ всѣ его расчеты, долженъ себя чувствовать бессильнымъ передъ ними: отчего вчера охота его была удачна, а сегодня нѣтъ? что за сила послала ему во время его поисковъ за дичью дождь и подмочило тетиву его лука, не дало ему возможности вытереть огонь изъ промокшихъ сучьевъ? и т. д. Онъ чувствуетъ себя неспособнымъ реагировать противъ этихъ случайностей, онъ не можетъ бороться съ ними. Это сознаніе своей беспомощности въ отношеніи къ неизвѣстнымъ ему силамъ внѣшняго міра, своей слабости въ борьбѣ съ ними должно было зародить въ его душѣ первые проблески религіознаго чувства. Не имѣя возможности ни своей физической силой, ни своей хитростью и ловкостью, ни знаніемъ мельчайшихъ привычекъ животныхъ и птицъ, однимъ словомъ, ни однимъ изъ доступныхъ ему средствъ устранить неблагоприятныя для него случайности, онъ можетъ только признать, что существуютъ невѣдомыя ему силы, отъ которыхъ, очевидно, зависитъ его успѣхъ или неудача. Склонить эти существа быть благосклонными къ себѣ онъ можетъ средствами, достигающими этой цѣли у подобныхъ себѣ: просьбами, дарами. иногда оказывая на нихъ извѣстнаго рода давленіе.

Другой существенный вопрос заключается въ томъ, что собственно побудило первобытнаго человѣка направить свое религіозное чувство на то или иное явленіе внѣшняго міра? каковы были побудительныя причины, заставившія человѣка видѣть высшихъ существъ въ объектахъ, совершенно матеріальныхъ, и придавать имъ даже на болѣе высокихъ ступеняхъ культуры дикія, уродливыя формы? Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ только съ точки зрѣнія психологіи примитивнаго человѣка. Къ такому рѣшенію и приступало большинство изслѣдователей. Многіе изъ нихъ, однако, къ сожалѣнію, надѣляли человѣка на низшихъ ступеняхъ культуры психическими чертами, совершенно ему не свойственными, и не изучали темный міръ первобытнаго міровоззрѣнія на основаніи этнографическихъ данныхъ. Всѣ сходились въ основномъ положеніи, что обоготвореніе со стороны некультурнаго ума направляется на объекты, производящіе на него впечатлѣніе. Разногласіе начиналось съ того, что собственно во внѣшней природѣ болѣе всего должно поражать умъ и воображеніе первобытнаго человѣка. Въ оправданіе многихъ неосновательныхъ рѣшеній, слѣдуетъ имѣть въ виду, что количество и, главнымъ образомъ, качество этнографическаго матеріала, который могъ бы привести къ правильному освѣщенію вопроса, были далеко на тѣ, которыми пользуются новѣйшіе изслѣдователи. Ученые прежняго времени, лишеныя прочно-установленныхъ этнографическихъ фактовъ, были отчасти силой обстоятельствъ вынуждены фантазировать на счетъ психологіи первобытнаго человѣка. Именно тѣмъ, что рѣшенія поставленнаго вопроса опирались не на фактическія данныя, а на личныя, болѣе или менѣе остроумныя комбинаціи отдѣльныхъ авторовъ, могло держаться мнѣніе, что наиболѣе поражающими мыслями примитивнаго человѣка явленіями были гроза, тучи, вѣтеръ и т. п., какъ предполагали послѣдователи метеорологической теоріи, или, что за такія явленія слѣдуетъ считать смѣну дня и ночи, восходъ и закатъ солнца и т. п., какъ доказывали представители теоріи солярной.

Чтобы понять психологію первобытныхъ расъ, слѣдуетъ отрѣшиться отъ взглядовъ, воспитанныхъ тысячелѣтіями культуры и разсматривать представителя некультурныхъ народностей совершенно объективно. «Главное различіе между способомъ понимать міръ дикаремъ и нами, пишетъ Лангъ, заключается прежде всего въ широкомъ распространеніи теоріи персонализма. Весь ходъ мысли человѣчества заключается въ томъ, чтобы уменьшить число предметовъ, входящихъ въ классъ персонифицируемыхъ явленій, уве-

лчить количество признаковъ, благодаря которымъ известный объектъ можетъ быть предметомъ персонификаціи. Для цивилизованнаго человѣка только человѣческія существа представляются персонифицированными. Мы едва считаемъ каждое изъ низшихъ, хотя бы и наиболее интеллектуально развитыхъ, существъ за такихъ, которыя образуютъ отдѣльное я; мы отрицаемъ личность у менѣе интеллектуально развитыхъ существъ, какъ, напримѣръ, у рыбъ. Лишь на половину сознательное вліяніе первобытной мысли заставляетъ насъ въ поэтическомъ творествѣ персонифицировать солнце или вѣтеръ. . . . Но для дикаря, и въ особенности для людей, которые были болѣе отсталыми, чѣмъ болѣе низкія въ культурномъ отношеніи расы, намъ известный, вся природа представляла совокупность одушевленныхъ существъ. Дикарь не имѣетъ разумнаго представленія о личности: для него личность—это способность чувствовать, распространенная повсюду: онъ придаетъ одинаково всѣмъ явленіямъ это чувство личнаго, индивидуальнаго существованія».

Способность къ персонификаціи оказывается неизбѣжнымъ слѣдствіемъ взгляда первобытнаго человѣка на самого себя и на окружающую его природу. Человѣкъ цивилизованный проводитъ рѣзкую границу между собой и природой, дикарь считаетъ себя слитымъ съ ней въ одно цѣлое. Онъ еще не поднялся до уровня, когда человѣкъ, въ гордомъ сознаніи, что онъ вѣнецъ природы, способенъ объективно разсматривать обстановку, въ которой ему приходится жизнь. Неспособный еще къ анализу, первобытный человѣкъ переноситъ свои способности, физическія и умственныя черты, свое я на всю природу, на всѣ ея явленія. Все въ природѣ мыслить, думать, существуетъ, какъ онъ, дикарь; все испытываетъ или способно испытывать одни съ нимъ потребности, лишенія, радости. Одинъ изъ изслѣдователей Южной Америки пишетъ слѣдующее по поводу изученныхъ имъ туземцевъ Гуйяны: «Выраженіе, «люди и другія животныя» или другое употребительное выраженіе «люди и животныя» заключаетъ въ себѣ идею, покоящуюся на сознаніи превосходства, которое приписываетъ себѣ цивилизованный человѣкъ надъ міромъ животныхъ. Подобной идеи раздѣленія всѣхъ существъ на два класса нѣтъ у туземцевъ (Гуйяны). Слѣдуетъ обратить вниманіе на ничтожную разницу, которая въ дѣйствительности существуетъ между человѣкомъ въ его дикомъ состояніи и другими животными. Эта разница настолько слаба, что она ускользаетъ у дикаря. Не будетъ преувеличеніемъ, если мы скажемъ, что для индѣйца остальные животныя отличаются отъ людей только своей формой тѣла и силой; въ умствен-

номъ отношеніи между ними нѣтъ различія». Естественно отсюда, что туземецъ Гуйяны надѣляется не только міръ животныхъ тѣми же чувствами, какими обладаетъ самъ, но что даже «многіе скалы, водопады, потоки, всевозможные неодушевленные предметы состоятъ, по ихъ мнѣнію, какъ и человѣкъ, изъ тѣла и души». Индѣйцы, живущіе въ Андахъ, убѣждены, что всѣ животныя имѣютъ своихъ коддуновъ—шамановъ, какіе встрѣчаются у нихъ самихъ. Алгонкины твердо вѣрятъ, что животныя, даже самыя низшія, обладаютъ той же мыслительной способностью, какъ и человѣкъ. Какъ неизбежное слѣдствіе этого они надѣляютъ душами птицъ, животныхъ и всѣ другія существа. Одинъ оджибвей видѣлъ во снѣ, что скала пошла къ нему будто бы навстрѣчу, поклонилась ему и снова стала на свое мѣсто. Этого было достаточно, что бы индѣецъ увѣровалъ въ способность данной скалы двигаться и въ желаніи ея служить ему. Чипшевеки вѣруютъ, что всѣ животныя обладаютъ душой, точно также и неодушевленные предметы, напримѣръ, предметы обихода. Даже у такой сравнительно развитой народности, какими были мексиканцы, изслѣдователи отмѣтили тѣ же взгляды; каждый предметъ, по ихъ мнѣнію, имѣлъ своего духа. Это представленіе раздѣляется и каренами Индіи: они увѣрены, что у каждаго предмета видимой природы имѣется свой духъ, который и обладаетъ имъ. Эти свѣдѣнія убѣждаютъ въ вѣрованіи некультурныхъ народовъ, будто вся природа одушевлена; въ приведенныхъ примѣрахъ поклоненія скалѣ и дереву ясно сказывается, что они особенно дорожатъ, когда неодушевленные предметы выказываютъ признаки жизни. Тѣ же взгляды на природу можно встрѣтить у туземцевъ другихъ материковъ. Населенію Соломоновыхъ о-въ, напримѣръ, морскія волны кажутся оживленными; если онѣ начинаютъ слишкомъ сильно вздыматься, туземецъ бранитъ ихъ и угрожаетъ имъ. По мнѣнію туземнаго населенія Африки, «человѣкъ не представляетъ изъ себя существо, отдѣленное отъ другихъ и поставленное на вершинѣ творенія значительно выше животныхъ. Напротивъ того, они смотрятъ на послѣднихъ, какъ на существа таинственныя и загадочныя, жизнь которыхъ наполнена тайнами; они относятся къ нимъ то какъ къ существамъ, стоящимъ выше людей, то, наоборотъ, считаютъ ихъ ниже», но всегда надѣляютъ ихъ человѣческими чувствами. Примѣры подобнаго рода собраны въ значительномъ количествѣ въ трудахъ Лѣббока и Тэйлора.

Эта характерная черта первобытной психологіи и составляетъ основу религіи первобытныхъ народовъ; она называется *анимизмомъ*. Тэйлоръ впервые выдвинулъ его, какъ основу вѣрованій некультурныхъ

народовъ. *Анимизмъ* — это представленіе примитивнаго человѣка, что вся природа одушевлена, имѣетъ, въ лицѣ животныхъ, птицъ, пресмыкающихся и пр., равно и въ лицѣ неодушевленныхъ предметовъ, свою индивидуальную жизнь, обладаетъ тѣми же способностями и чувствами, какъ и человѣкъ.

Единственно съ точки зрѣнія анимизма и персонализма объясняется абсурдный элементъ мифовъ. Только благодаря ему можно понять, напримѣръ, представленія бушменовъ, что вѣтеръ былъ прежде человѣкомъ, у котораго были жилище-хижина и мать, и который занимался игрой—катаньемъ шаровъ. Бушмены же рассказываютъ, что вѣтеръ изъ человѣка обратился въ птицу и живетъ теперь въ пещерѣ, въ горахъ. Близкій родственникъ бушмена, рассказчика этихъ преданій, видѣлъ его собственными глазами въ образѣ птицы и спугнулъ его, бросивъ въ него камнемъ. Неудивительно будетъ и древнее преданіе вагандовъ о прародителѣ своемъ Кинту, въ которомъ небо является личностью, живущимъ съ семьей и полнымъ хозяйствомъ на небѣ, имѣющимъ стада и т. п. Съ тѣми же представленіемъ о небѣ, какъ о существѣ, обладающемъ человѣческимъ тѣломъ и страстями, встрѣчаешься у зулусовъ и краснокожихъ Сѣверной Америки.

Эти же черты первобытной мысли даютъ ключъ къ уразумѣнію ирраціональнаго элемента и въ мифахъ цивилизованныхъ расъ и къ уясненію суевѣрій, повѣрій и т. п., сохранившихся у культурныхъ народовъ. Зная способность первобытнаго человѣка надѣлять жизнью всѣ предметы и явленія, понятны будутъ многія преданія, включенныя въ поэмы Гомера. Представленіе русскихъ крестьянъ многихъ мѣстностей о томъ, что можно спугнуть вихрь, бросивъ въ него ножомъ, на которомъ послѣ этого останутся слѣды крови, коренится въ переживаніи тѣхъ же идей, которыя господствуютъ у некультурныхъ расъ; этимъ же объясняется, почему олонекій крестьянинъ грозитъ кулакомъ волнамъ, если послѣднія слишкомъ высоко вздымаютъ лодку и грозятъ ей опасностью.

Но всѣ явленія природы, одушевленные и неодушевленные предметы, персонализируемые примитивнымъ человѣкомъ, являются не только личностями, но еще такими же, какъ онъ самъ. Онъ имъ приписываетъ тѣ же свойства, тѣ же дѣйствія, какими обладаетъ и какія самъ совершаетъ въ своей жизни. Этимъ объясняется рядъ дикихъ, преступныхъ фактовъ, которые приписываются божествамъ въ преданіяхъ некультурныхъ народовъ. Отсюда иногда циничный характеръ этихъ нелѣпыхъ, возмущающихъ цивилизованнаго человѣка, рассказовъ,

благодаря которому просвѣщенные люди языческаго міра и болѣе новыя изслѣдователи въ области классическихъ мѣовъ естественно побуждались искать въ этихъ темныхъ страницѣхъ мѣовъ высокое, символическое значеніе.

Вслѣдствіе характернаго для первобытнаго человѣка анимизма, онъ себя не отличаетъ отъ другихъ живыхъ существъ, онъ приписываетъ человѣческія качества, чувства и ощущенія всѣмъ животнымъ. Одинъ изъ изслѣдователей краснокожихъ Сѣверной Америки замѣчаетъ, что туземцы считаютъ рыбъ и оленей разумными, какъ люди. Ювасы разговариваютъ со змѣями. Австралійцы увѣрены, что динго (туземная собака) обладаетъ даромъ слова. Они же, какъ это практикуется у краснокожихъ Америки, у самоѣдовъ, лопарей, остяковъ и многихъ другихъ русскихъ инородцевъ, по убійствѣ медвѣдя обращаются къ его трупу съ извиненіями, говорятъ съ нимъ, какъ съ человѣкомъ и стараются этимъ успокоить его гнѣвъ. Медвѣдь, по взглядамъ австралійцевъ, дружественно расположенъ къ нимъ, готовъ имъ оказывать помощь и давать совѣтъ. Высшее существо, во вниманіе къ тому, что мясо его очень вкусно, позволило людямъ ѣсть его, но дробить его кости или снимать съ него шкуру запретило. По современному вѣрованью приволжскихъ татаръ, бобръ говоритъ по человѣчески и во время нападенія на него охотника проситъ не убивать его. Представленія крестьянъ Олопецкой губ. о лебедѣ отзываются глубокой древностью: они увѣрены, что лебедь обладаетъ нѣкоторыми функциями женскаго организма.

Мало того, близость человѣка съ окружающимъ его міромъ понимается некультурными народностями въ еще болѣе тѣсномъ смыслѣ. Онѣ считаютъ себя въ дѣйствительности, а не въ переносномъ смыслѣ слова, родственными животнымъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ на о-вѣ Явѣ туземцы вѣрятъ до сихъ поръ, что женщины при рожденіи ребенка производятъ одновременно на свѣтъ и молодого крокодила. Тазы убѣждены, что въ прежнее время женщины могли сообщаться съ медвѣдями и имѣть отъ нихъ дѣтей. Тоже представленіе существуетъ еще до сихъ поръ у вотяковъ. Способность женщинъ производить животныхъ и, наоборотъ, возможность человѣку произойти отъ животного было неоспоримымъ и широкораспространеннымъ вѣрованьемъ многочисленныхъ племенъ и народностей земнаго шара. Унгинскіе буряты вѣрятъ въ существованіе «на сѣверо-восточной сторонѣ» собачьяго царства, гдѣ всѣ мужчины—собаки, а женщины—люди и гдѣ, несмотря на сильное желаніе женщинъ, у нихъ всегда рождаются сыновья собаки. Вѣра въ такъ называемыя чудесныя рожденія съ чрезвычайной опредѣ-

живностью сохранилась въ родовыхъ преданіяхъ и сказкахъ тѣхъ и другихъ племенъ, достигшихъ иногда довольно высокой культурной ступени. Якуты и часть бурятъ считаютъ родоначальницей своего народа дѣвицу лебедь. Лопари рассказываютъ о происхожденіи сѣверныхъ оленей отъ женщины полу-человѣка и полу-олена. Въ карагасской сказкѣ у старика и старухи отъ принадлежащей имъ единственной коровы родится сынъ-человѣкъ съ коровьимъ носомъ. Въ латышской сказкѣ у хозяина мызы есть сынъ—зайчикъ, предупреждавшій отца о появленіи воровъ. Стоитъ вспомнить, что среди некультурныхъ слоевъ населенія западной Европы существуетъ вѣрованіе въ то, что у птицъ есть языкъ, что почитаніе медвѣдя встрѣчается до сихъ поръ не только у русскихъ крестьянъ многихъ мѣстностей, но даже среди гораздо болѣе культурныхъ крестьянъ Норвегіи, что, наконецъ, цѣлый цвѣтъ сказокъ западной Европы и Россіи, перешедшихъ отъ народа къ варуду, повѣствуетъ о королевѣ или царицѣ, обвиняемой въ томъ, что она родила щенятъ, и ясно будетъ, какъ цѣпко держатся первобытные взгляды даже среди культурныхъ народовъ. Понятнымъ станетъ, при какомъ состояніи умственного уровня могли выработаться или войти себѣ готовую почву подобныя повѣрья или элементы указанныхъ и аналогичныхъ сказочныхъ эпизодовъ.

Это признаніе полной возможности, что человѣкъ можетъ произвести на свѣтъ животныхъ и наоборотъ, играетъ, какъ будетъ ясно ниже, выдающуюся роль въ религіозныхъ системахъ первобытныхъ народностей и объясняетъ многія явленія міама и культа цивилизованныхъ языческихъ расъ древности, египтянъ, грековъ и римлянъ.

Далѣе, чувство близости къ одушевленной и неодушевленной природѣ, глубокое убѣжденіе, что растенія и камни стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ міромъ человѣка, что послѣдній можетъ происходить и отъ нихъ, какъ и отъ животныхъ, наконецъ, персонификація свѣтила, солнца, мѣсяца, звѣздъ, метеорологическихъ явленій уничтожаютъ границу между людьми и природой. Если человѣкъ лишь формой своей отличается отъ остальныхъ живыхъ существъ или неживыхъ, съ нашей точки зрѣнія, предметовъ внѣшняго міра, понятно, что онъ можетъ съ легкостью и превращаться въ нихъ. Съ другой стороны, наоборотъ, животныя, свѣтила, горы, растенія такъ же легко могутъ принимать человѣческій образъ. Вѣра въ такой переходъ изъ одной формы въ другую является не только естественной, но и прямо неизбежной, логическимъ послѣдствіемъ всего міросозерцанія примитивнаго человѣка. Отсюда ведетъ свое начало общая вѣрѣмъ первобытнымъ племенамъ вѣра въ превращеніе.

Метаморфоза—характерная черта первобытных вѣрованій и мифа. Прimitивныя народности вѣрятъ твердо, что въ ихъ средѣ есть многіе, обладающіе способностью къ превращеніямъ, напримѣръ, на время могутъ дѣлаться птицами или животными. Это—искусство и, какъ таковое, доступно всѣмъ. Не каждый имѣетъ способность къ превращенію только потому, что онъ не научился этому искусству. Отсюда широкое распространеніе вѣрованія въ существованіе съ одной стороны живыхъ людей, обладающихъ способностью принимать видъ того или иного животнаго, а съ другой—убѣжденіе, что души умершихъ, это второе я, одинаково, по воззрѣніямъ некультурныхъ племенъ, присущее какъ человѣку, такъ и всей одушевленной и неодушевленной природѣ, могутъ превращаться въ животныхъ. Именно это вѣрованіе въ возможность превращеній, возникшее на почвѣ первобытнаго анимизма, можетъ считаться всеобщимъ, слѣдствіемъ одинаковаго умственнаго и психическаго состоянія примитивнаго человѣка; оно сохраняется въ качествѣ переживанія до сравнительно очень высокихъ ступеней культуры. Оно же даетъ мотивъ для массы разсказовъ, которые, возникнувъ на одинаковой ступени развитія у разныхъ расъ, носятъ вслѣдствіе этого поразительную печать однообразія, какъ будто они являются лишь вариантами одного основнаго мотива. Стоитъ, напримѣръ, вспомнить многочисленныя разсказы о волкахъ оборотняхъ, въ такомъ большомъ количествѣ находящіеся въ обиходѣ народнаго творчества, чтобы убѣдиться въ этомъ. Извѣстенъ разсказъ Геродота о неврахъ, имѣвшихъ будто бы способность однажды въ годъ превращаться на нѣсколько дней въ волковъ. Русскіе крестьяне, крестьяне Франціи, Германіи, Англіи, не говоря уже о русскіхъ инородцахъ, вѣрятъ въ волковъ-оборотней. Широко распространены аналогичныя вѣрованія у некультурныхъ народностей, у которыхъ мѣсто волка замѣняетъ другое опасное или вредное животное, тигръ, ягуаръ, барсъ и пр. Всегда возможенъ вопросъ о заимствованіи даннаго эпизода или разсказа объ оборотнѣ однимъ народомъ у другого; но само вѣрованіе, почву, на которой возникали эти разсказы, слѣдуетъ признать общечеловѣческой. Нѣсколько примѣровъ докажутъ общность этихъ вѣрованій. живыхъ еще вполне у нѣкоторыхъ некультурныхъ народовъ и сохраняющихся въ произведеніяхъ народнаго творчества у другихъ, болѣе цивилизованныхъ расъ.

Такъ, напримѣръ, туземцы Мексики вѣрятъ, что беременныя женщины перерождаются въ животныхъ, а спящія дѣти—въ мышей, если не будетъ исполнено предписанное обычаемъ торжественное жертвоприношеніе. Въ легендахъ западно-европейскихъ народовъ, равно и

въ разсказахъ русскихъ крестьянъ о вѣдмахъ весьма распространень эпизодъ, по которому колдунья, вѣдьма, превратившаяся ночью въ животное и такъ или иначе пострадавшая отъ человѣка, на слѣдующій день оказывается раненой или больной. Иногда рассказывается, что кто нибудь выстрѣлилъ въ зайца, кошку, собаку, свинью, въ которую обратилась вѣдьма, а на слѣдующій день одна изъ женщинъ селенія оказалась раненой; или, что лошадь, образъ которой приняла вѣдьма, была подкована человѣкомъ и на слѣдующій день женщина была найдена съ подковами на рукахъ и ногахъ и пр. Совершенно аналогичные рассказы встрѣчаются у некультурныхъ народовъ. Лафито сообщаетъ рассказъ индѣйцевъ Сѣверной Америки, будто старая колдунья съ сыномъ приняла видъ птицъ; волшебныя стрѣлы, пущенныя въ нихъ шаманомъ, ранили ихъ, а на слѣдующее утро законечники стрѣлъ оказались въ тѣлахъ колдуньи и ея сына. Колдуны въ Гондурасѣ имѣли, по воззрѣнiямъ туземцевъ, способность превращать людей въ дикихъ животныхъ, какъ русскiе колдуны обращаютъ людей то въ волковъ, то въ собакъ, то въ лошадей. Нойды (шаманы и шаманки) лопарей, по свѣдѣнiямъ Реньяра (Regnard), бывшаго въ Лапландiи въ концѣ XVII-го в., умѣли обращать людей въ кошекъ, а сами могли принимать видъ лебедей, воронъ, соколовъ или гусей. Колдуны бушменовъ охотно обращаются въ шакаловъ и другихъ животныхъ. Добрицхоферъ (Dobrizhoffer), миссiонеръ XVIII-го столѣтiя, писалъ, что колдуны въ Парагваѣ приписывали себѣ способность обращать людей въ тигровъ. Ливингстонъ (Livingstone) передаетъ, что въ Африкѣ, по глубокому убѣжденiю населенiя Лоанда, глава племени можетъ превратиться въ льва, убить, кого онъ пожелаетъ и затѣмъ снова принять человѣчeskiй видъ. Басутосы вѣрятъ въ возможность для нѣкоторыхъ лицъ принимать на нѣкоторое время видъ прожорливыхъ оборотней, которые занимаются, между прочимъ, людоедствомъ. Майя Центральной Америки считаютъ своихъ колдуновъ способными принимать видъ собакъ, поросятъ и другихъ животныхъ; одинъ взглядъ ихъ причиняетъ смерть.

Не только люди превращаются въ животныхъ, но и эти послѣднiя, равно и камни, растенiя и пр. иногда принимаютъ человѣчeskiй образъ; это даетъ имъ возможность приблизиться къ людямъ, причинить имъ вредъ или завязать съ ними прочныя отношенiя. Не останавливаясь на примѣрахъ, можно упомянуть о сказкѣ африканскаго племени вамадшамовъ, гдѣ гиена, женившись на дѣвушкѣ, по желанiю принимаетъ человѣчeskiй образъ, или на рассказъ свевльнъ, въ которомъ барсъ въ человѣчeskомъ видѣ является сватать

дѣвушку въ селеніе. Аналогичныхъ повѣтствованій можно было бы привести въ значительномъ количествѣ. Наконецъ не только живые люди обладаютъ способностью къ превращенію: души умершихъ часто, по вѣрованіямъ некультурныхъ народностей, переходятъ въ животныхъ, растенія и неодушевленные предметы. Юрубанае, напримеръ, убѣждены, что души умершихъ вновь возрождаются въ образѣ животныхъ, иногда и растеній. По вѣрованіямъ мокисовъ тѣла покойниковъ превращаются въ животныхъ, растенія и разные предметы; по представленіямъ индѣйцевъ сіу шаманы и женщины послѣ смерти дѣлаются дикими звѣрями. Индѣйцы Калифорніи говорятъ, что дурные люди послѣ смерти обращаются въ койотовъ. Туземцы Соломоновыхъ о-вовъ считаютъ свѣтляковъ за души умершихъ. Подобныя вѣрованія сохраняются на неизмѣримо болѣе высокой культурной ступени.

Анимизмъ, такимъ образомъ, приводитъ къ слѣдующимъ тремъ основнымъ вѣрованіямъ первобытнаго человѣка, вытекающимъ изъ сознанія примитивнымъ человѣкомъ своей близости къ видимой природѣ: 1) къ вѣрѣ въ тѣснѣйшую связь между людьми и животными и пр., вслѣдствіе чего человѣкъ можетъ будто бы произойти отъ животнаго и пр., имѣть послѣдняго своимъ предкомъ; 2) къ вѣрѣ въ способность живого человѣка, равно и умершаго, скинуть съ себя человѣческую оболочку, чтобы явиться въ формѣ того или иного предмета видимой природы; наконецъ 3) къ вѣрѣ въ духовъ и въ способность людей имѣть общеніе съ душами умершихъ.

Указанные три главныхъ элемента первобытныхъ вѣрованій составляютъ сущность религіи некультурныхъ расъ. Въ дальѣйшемъ изложеніи предстоитъ разсмотрѣть ихъ въ послѣдовательномъ порядкѣ, а именно: вѣрованія, источникомъ которыхъ является 1) чувство близости человѣка къ природѣ, 2) вѣра въ способность къ превращеніямъ, и 3) увѣренность въ возможность общенія съ душами умершихъ. И такъ, основное положеніе первобытной религіи (мифа и культа) заключается во взглядѣ некультурныхъ народностей, что всѣ явленія и предметы видимой природы суть существа человѣкоподобныя, имѣющія вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ страсти, которыя господствуютъ надъ примитивнымъ человѣкомъ. Власть и могущество ихъ совершенно такія же, какъ и у людей; въ лучшемъ случаѣ они обладаютъ способностями, которыя некультурныя народности приписываютъ своимъ колдунамъ, именно возможностью 1) становиться въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ окружающему міру, умѣнье превращаться и обращать другихъ въ животныхъ или другіе предметы и 2) прони-

вать въ загробный міръ, вызывать мертвыхъ и управлять природою и ея явленіями, напрімѣръ, вызывать дождь или хорошую погоду.

Примитивный человѣкъ въ своихъ высшихъ существахъ повторяетъ самъ себя; чѣмъ выше становится его нравственный уровень, чѣмъ больше развивается его умственный міръ, тѣмъ дальше и боги удаляются отъ грубыхъ формъ, которыми ихъ награждаетъ первобытный человѣкъ.

Чувство близости къ природѣ, убѣжденіе, что эта послѣдняя въ ея отдѣльныхъ представителяхъ имѣетъ индивидуальную жизнь, направляетъ первобытнаго человѣка къ поклоненію природѣ или ея представителямъ. Вѣра въ возможность превращенія заставляеть его видѣть въ существахъ, будь то люди, животныя или свѣтила, обладающихъ этимъ искусствомъ—личностей, стоящихъ выше обыкновеннаго человѣка. Наконецъ, вѣра въ могущество душъ умершихъ, въ ихъ способность оказывать вліяніе на существованіе людей вынуждаетъ некультурнаго человѣка прибѣгать къ нимъ за помощію. Религіозное чувство, возникающее и развивающееся у него вслѣдствіе сознанія своей слабости бороться противъ неблагопріятныхъ условій, можетъ, такимъ образомъ, находить себѣ выходъ въ обоготвореніи и поклоненіи явленіямъ и предметамъ природы, обладающимъ, по убѣжденію первобытнаго человѣка, личной жизнью, далѣе въ почитаніи и поклоненіи существамъ, отличающимся недоступной всякому человѣку способностью къ превращеніямъ и, наконецъ, въ поклоненіи духамъ умершихъ. Такъ какъ способность къ превращеніямъ имѣютъ, по предположенію примитивнаго человѣка, всѣ существа, которымъ онъ поклоняется, то для удобства изложенія будетъ уместно раздѣлить обзоръ первобытныхъ вѣрованій на двѣ части, именно на вѣрованія: 1) имѣющія отношенія къ видимой природѣ и 2) вытекающія изъ поклоненія душъ. На почвѣ первой изъ указанныхъ категорій вѣрованій возникаютъ еще на низшей стадіи культуры двѣ системы, дающія иногда основаніе къ развитію вѣры въ высшихъ боговъ: 1) тотемизмъ и 2) фетишизмъ. Вѣрованія въ души усопшихъ вызываютъ къ жизни обширную систему поклоненія духамъ умершихъ и вслѣдствіи культъ предковъ.

Прежніе изслѣдователи обыкновенно старались найти въ числѣ различныхъ указанныхъ системъ первобытныхъ вѣрованій непременно одну, основную, первоначальную, изъ которой вслѣдствіи развились всѣ остальные. Изслѣдователи имѣли при этомъ въ виду начертать исторію преемственности формъ религіозныхъ воззрѣній на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Всѣ подобныя попытки оказываются болѣе

или менѣе неудачными. Нѣкоторые изъ нихъ пользовались, однако, популярностью.

Такъ Лэббокъ въ своемъ трудѣ: «Начало цивилизаціи» (The origin of civilisation) стремился выяснитъ эволюцію религіозныхъ системъ. Основаніе для начертанія послѣдовательныхъ ступеней ея онъ искалъ не въ объектѣ поклоненія, а въ отношеніи человѣка къ послѣднему. «До сихъ поръ, писалъ Лэббокъ, низшія религіи классифицировались обыкновенно по качеству предметовъ поклоненія. Такъ, фетишизмъ обозначалъ поклоненіе неодушевленными предметамъ, сабеизмъ—небеснымъ тѣламъ и т. д. Но, по моему мнѣнію, въ этомъ случаѣ болѣе правильнымъ мѣриломъ должно служить самое отношеніе къ божеству. Первыми большими стадіями религіознаго мышленія, какъ мнѣ кажется, должны считаться: 1) *атеизмъ*... отсутствіе какихъ бы то ни было опредѣленныхъ понятій о божествѣ; 2) *фетишизмъ*... когда человѣкъ полагаетъ, что онъ можетъ принудить божество уступить его желаніямъ; 3) *обожаніе природы или тотемизмъ*—поклоненіе предметамъ природы: деревьямъ, озерамъ, камнямъ, животнымъ и пр.; 4) *шаманизмъ*—фазисъ, въ которомъ высшія божества гораздо могущественнѣе человѣка и различны отъ него по своей природѣ; мѣсто пребыванія ихъ удалено отъ него и доступно только шаманамъ; 5) *идолопоклонство или антропоморфизмъ*, въ которомъ боги, по своимъ свойствамъ, ближе подходятъ къ человѣку, но все таки гораздо сильнѣе его. На нихъ еще можно дѣйствовать убѣжденіемъ; они представляютъ собою часть природы, а не творцовъ ея. Ихъ воспроизводятъ въ изображеніяхъ или идолахъ. Въ слѣдующей за тѣмъ ступени, заканчивалъ Лэббокъ, на божества смотрятъ уже не какъ на часть природы, а какъ на творцовъ ея. Здѣсь божество впервые становится дѣйствительно сверхъестественнымъ существомъ».

Недостатки выставленной Лэббокомъ системы бросаются въ глаза сами собой. Прежде всего, главный принципъ, на основаніи котораго онъ производитъ свое дѣленіе, имъ не выдержанъ. Въ первой стадіи, стадіи атеизма, отсутствіе понятій о божествѣ не доказываетъ «отношенія къ нему». Кромѣ того, какъ было уже указано, слово атеизмъ выбрано Лэббокомъ крайне неудачно для обозначенія примитивной стадіи религіознаго развитія, такъ какъ народы, не знающіе высшихъ существъ, въ дѣйствительности нигдѣ не встрѣчаются. Далѣе, въ то время какъ стадія фетишизма характеризуется на основаніи отношенія къ божеству, тотемизмъ, опредѣляется Лэббокомъ на основаніи объекта поклоненія, а не отношенія человѣка къ послѣднему. Шаманизмъ не

есть стадія религіознаго развитія, какъ думаетъ Лёббокъ, а лишь система приёмовъ, облегчающихъ сношенія съ божествами или духами, способъ узнавать ихъ волю и вліять на нихъ. Наконецъ, идолопоклонство не можетъ считаться стадіей религіознаго развитія, такъ какъ оно есть лишь внѣшнее проявленіе культа; идолопоклонство можно встрѣтить у нѣкоторыхъ низшихъ племенъ и, наоборотъ, нѣкоторыя болѣе высокія системы первобытныхъ вѣрованій его не выработали.

Во всякомъ случаѣ скѣла, предложенная Лёббокомъ, должна быть признана и придуманной и выполненной неудачно.

Многіе изслѣдователи, начиная съ де-Бросса, О. Конта (Comte) и кончая Липпертомъ (Lippert), держались мнѣнія, что религія первобытныхъ народовъ развилась изъ фетишизма. «Сначала дикарь начиналъ обоготворять какой-нибудь случайный предметъ, потомъ избиралъ предметы болѣе возвышенныя, деревья, горы, рѣки, озера, а затѣмъ солнце и звѣзды. Наконецъ, высшимъ фетишемъ его сдѣлалось небо, а на болѣе высокой ступени развитія, когда онъ додумался до существованія духовъ. онъ сдѣлалъ своимъ фетишемъ духа и, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ возникъ монотеизмъ». Мензисъ, одинъ изъ критиковъ теоріи, видящей въ фетишизмѣ основаніе для развитія религіи, замѣчаетъ вполне основательно, что она возбуждаетъ серьезныя сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, «почему дикарь станетъ дѣлать своимъ божествомъ палку или камень и приписывать ему сверхъестественную силу? Кто говорилъ ему о божествѣ, о томъ, что онъ долженъ называть палку богомъ, или о сверхъестественныхъ силахъ, такъ что онъ можетъ ожидать чудесъ отъ палки? Въ палкѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы внушить подобныя мысли; поэтому, совершенно невѣроятно, чтобы дикарь создавалъ своихъ боговъ подобнымъ образомъ, и чтобы такимъ путемъ возникла вѣра въ чудесныя силы».

Фетишизмъ играетъ большую роль въ первобытныхъ вѣрованіяхъ; во онъ, какъ было уже сказано, развивается на той же анимистической основѣ, какъ и другіе элементы вѣрованій, приводящіе къ системамъ тотемизма или къ поклоненію душъ и духовъ умершихъ. Это послѣднее, именно поклоненіе душамъ умершихъ, выставлено Спенсеромъ, какъ главный источникъ вѣрованій у примитивныхъ народовъ. Спенсеръ считалъ, что «зачаточной религіозной формой является умиловивленіе умершихъ предковъ». Жизнь, которую они замѣчали или видѣли въ различныхъ явленіяхъ и предметахъ видимой природы, приписывалась ими тому, что въ этихъ послѣднихъ обитаютъ души умершихъ. Это привело къ поклоненію имъ. Евгемеристическія толкованія Спенсера мнѣювъ и вѣрованій оказывается неизбѣжнымъ послѣдствіемъ его основной мысли.

Изъ того же начала поклоненія предкамъ онъ выводитъ фетишизмъ и тотемизмъ.

«У некультурныхъ народовъ, говоритъ Спенсеръ, имена собственные часто имѣютъ отношеніе или къ какому нибудь событію, или къ погодѣ и времени дня». Такъ, карены называютъ дѣтей слѣдующими именами: Вечеръ, Восходъ Луны и пр., австрайцы — Громомъ, Градомъ, Вѣтромъ и пр. Возникновеніе мнѣовъ должно быть отнесено къ существованію дѣйствительныхъ лицъ, носившихъ названія по явленіямъ природы. Благодаря бѣдности первобытной рѣчи, склонной поэтому къ метафорѣ, должно было неминуемо произойти смѣшеніе между ними и соответствующими явленіями природы; отсюда олицетвореніе этихъ послѣднихъ. Такимъ образомъ, преданія о дѣйствительныхъ предкахъ естественнымъ путемъ вызвали въ свѣтъ мнѣовъ, гдѣ явленія природы представлены антропоморфизированными. Точно такимъ же путемъ рассказы о переселеніи изъ извѣстной страны даннаго племени привели, по мнѣнію Спенсера, вслѣдствіе шаткости идей и неопредѣленности языка, къ вѣрѣ въ происхожденіе отъ извѣстной горы, озера, рѣки и т. д. Наконецъ, и сильные, жестокіе или свирѣпые вожди могли называть себя именемъ горы, вулкана и т. п. Почитаніе такого покойника могло впоследствии слиться съ обоготвореніемъ данной горы, вулкана и т. п.

Лангъ, критикуя Спенсера, справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что его теорія предполагаетъ у первобытныхъ народовъ одновременно и удивительную память, и удивительную забывчивость: примитивный человѣкъ, оказывается, прекрасно помнитъ имя своего предка и одновременно скоро забываетъ, что этотъ послѣдній былъ человѣкомъ, и переноситъ свое поклоненіе на предметъ, имя котораго тотъ носилъ. Современные находящіяся на низшей стадіи культуры племена не отличаются памятью въ отношеніи родства: они помнятъ обыкновенно своихъ предковъ только до дѣда включительно. Высчитыванье родства начинается по сложеніи группы въ родовую организацію, причемъ счетъ родства обыкновенно ведется по женской линіи: слѣдовательно, трудно объяснить съ точки зрѣнія теоріи Спенсера появленіе на низшихъ ступеняхъ культа божествъ мужского рода. Далѣе, дикаря едва ли можетъ ввести въ заблужденіе столь распространенный обычай дачи личныхъ именъ по животнымъ или по атмосферическимъ явленіямъ. Онъ называетъ своего сына Утренней Зарей или Облакомъ; самъ носить имя Сидящій Быкъ или Бѣгущій Волкъ; имя Блестящее Солнце или Быстрый Барсукъ, которое носилъ его предокъ, онъ едва ли

станетъ объяснять гипотезой, что этотъ предокъ былъ въ дѣйстви-тельности солнцемъ или барсукомъ.

Были и другія попытки обосновать исторію эволюціи первобытныхъ вѣрованій на одномъ какомъ нибудь элементѣ. Нѣкоторые ученые выводили эту эволюцію изъ первобытнаго почитанія мелкихъ явленій и предметовъ видимой природы, изъ котораго впоследствии развилось будто бы поклоненіе великимъ явленіямъ природы. Другіе, напримѣръ М. Мюллеръ, наоборотъ, начало религіи приводили къ поклоненію этимъ послѣднимъ. Не останавливаясь на этихъ попыткахъ, можно сослаться на одно вѣрное замѣчаніе М. Мюллера. Защищая свои взгляды, въ общемъ неуспѣшно, противъ новаго направленія, онъ замѣчаетъ по адресу своихъ противниковъ: «Роковая ошибка, которая на мой взглядъ уничтожаетъ достоинство ихъ изслѣдованій, заключается въ томъ, что они не видятъ или не хотятъ видѣть, что религія имѣетъ много источниковъ. Каждая попытка всѣ фазисы религіи низвести къ одной основѣ, должна привести къ самымъ натянутымъ и неестественнымъ теоріямъ... Мы также мало можемъ объяснить происхожденіе океана изъ одной рѣки, какъ и выводить религію изъ одного источника».

Дѣйствительно, почва для появленія религіозной системы готова у первобытнаго человѣка. Въ его психическомъ мірѣ находятся всѣ данныя, чтобы сдѣлаться или тотемистомъ, или фетишистомъ, или, наконецъ, почитателемъ духовъ. Одинъ изъ этихъ трехъ элементовъ впоследствии получаетъ преобладаніе. Одни племена и народности развили съ особенной силой систему тотемизма, другія—фетишизма, третьи—поклоненіе духамъ. Но нельзя указать ни одной племенной группы среди низшихъ народностей исключительно фетишистовъ или тотемистовъ или поклонниковъ душъ умершихъ. При такихъ условіяхъ очевидно, что причины, приводящія къ преобладанію той или иной системы религіозныхъ вѣрованій, должны заключаться въ *частныхъ* особенностяхъ каждаго племени или группы племенъ. Изученіе этихъ *частныхъ причинъ*, дающихъ основное направленіе религіи даннаго народа, представляетъ большой научный интересъ. Разъ вѣрованія возникаютъ на психологической основѣ, изъ потребности слабаго существа вѣрить въ дружески или враждебно относящіяся къ нему высшія силы, потребности, находящей себѣ исходъ въ общемъ міровоззрѣніи первобытнаго человѣка—въ анимизмѣ, естественно, что дифференцировка религіозныхъ системъ можетъ наступить лишь впоследствии, съ развитіемъ народа. Послѣдовательное изслѣдованіе тотемизма и фетишизма, этихъ двухъ основныхъ элементовъ вѣрованій, составитъ въ настоя-

шемъ изложеніи первую часть изученія анимизма. Изслѣдованіе формъ и типовъ вѣрованій въ души составитъ его вторую часть. Въ связи съ отдѣльными системами будутъ намѣчены и основныя черты первобытнаго культа, который, развиваясь съ ростомъ племени, приводитъ на высокихъ культурныхъ ступеняхъ къ сложному жертвенному ритуалу. Какъ тотемизмъ, такъ и фетишизмъ основаны на представленіи примитивнаго человѣка о существованіи у него, а, слѣдовательно, и у другихъ существъ видимаго міра, у всего, что онъ персонифицируетъ, другого я, души. Происхожденіе этого представленія будетъ изложено во второмъ отдѣлѣ, гдѣ придется подробнѣе говорить о вѣрованіяхъ въ духовъ и въ души. Пока слѣдуетъ принять слѣдующія два положенія: 1) вѣрованіе въ существованіе второго я, души, духа обще вѣсьмъ первобытнымъ народамъ и 2) примитивный человѣкъ не дѣлаетъ различія между душой человѣка и душой предметовъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ, высшихъ и низшихъ существъ.

III. Тотемизмъ.

Классическое опредѣленіе слова *тотемъ*, давшего имя цѣлой системѣ вѣрованія — *тотемизмъ*, предложено Фрэзеромъ (Frazer). «Тотемомъ называется классъ матеріальныхъ объектовъ, къ которымъ дикарь относится съ суевѣрнымъ уваженіемъ, вѣруя, что между нимъ и каждымъ членомъ почитаемаго класса объектовъ существуетъ интимная и совершенно особенная связь». Характерная черта тотемизма заключается, слѣдовательно, въ томъ, что первобытный человѣкъ считаетъ себя состоящимъ въ особыхъ отношеніяхъ не съ опредѣленнымъ предметомъ или животнымъ, а со всѣмъ классомъ, видомъ предметовъ, животныхъ, растеній и пр. При фетишизмѣ онъ почитаетъ данную змѣю, при тотемизмѣ его почитаніе относится ко всѣмъ змѣямъ даннаго вида вообще. Эту существенную разницу между тотемизмомъ и фетишизмомъ необходимо всегда имѣть въ виду. Слѣдуетъ замѣтить, однако, что въ первобытныхъ вѣрованіяхъ границы между обѣими системами далеко не всегда строго проведены: часто тотемизмъ и фетишизмъ настолько тѣсно связаны, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ не всегда легко установить, имѣешь-ли мѣсто съ проявленіемъ тотемизма или фетишизма.

Вѣра въ таинственную связь между человѣкомъ и даннымъ видомъ предметовъ, преимущественно, однако, животныхъ, въ тотемизмѣ находитъ себѣ двойное выраженіе: 1) въ вѣрѣ, что человѣкъ или известная группа людей происходитъ по крови, по рожденію, отъ того или другаго вида животныхъ (растеній, предметовъ), что, слѣдовательно, члены данной группы (племени, рода, семьи) и всѣ животныя даннаго класса находятся въ родствѣ; 2) въ убѣжденіи, что у даннаго лица есть свой покровитель въ лицѣ опредѣленнаго вида животныхъ и другихъ предметовъ. Это—его индивидуальный тотемъ, въ отлчіе отъ перваго, которому можно придать названіе групповаго.

Впервые слово тотемизмъ, для обозначенія известной системы вѣрованій некультурныхъ народностей, было употреблено Лонгомъ (Long), лицомъ, долго жившимъ среди сѣверо-американскихъ краснокожихъ. Лонгъ издалъ въ 1791 г. свои наблюденія надъ бытомъ чиппеевъ, языкъ которыхъ онъ зналъ въ качествѣ переводчика и которыми онъ, кромѣ того, былъ усыновленъ. Подъ тотемизмомъ, или какъ пишетъ Лонгъ *totamism*-омъ, онъ подразумѣвалъ встрѣченное имъ у краснокожихъ племенъ вѣрованіе о существованіи родственной связи между человѣкомъ и животнымъ. Это поразительное для европейцевъ вѣрованіе было отмѣчено, впрочемъ, для туземцевъ Сѣверной Америки значительно ранѣе о. Лафито и нѣкоторыми другими писателями. М. Мюллеръ предлагалъ правописаніе *otem*; основываясь на языкъ краснокожихъ, слово *totemism* слѣдовало бы, по его мнѣнію, замѣнить выраженіемъ *oteisme*. Вопросъ этотъ, конечно, не существенный; слово тотемизмъ привилось въ этнографической литературѣ. Система тотемизма, впервые отмѣченная для туземцевъ Сѣверной Америки, которые называютъ тотемомъ тотъ классъ животныхъ или предметовъ, отъ которыхъ они, по ихъ убѣжденію, происходятъ или съ которымъ стоятъ въ особенной, таинственной связи, была постепенно найдена и у другихъ народовъ, какъ, напримѣръ, у австралійцевъ, въ Африкѣ, въ Полинезій и Меланезій и т. д. Многочисленные факты привели къ убѣжденію, что на тотемизмъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на одинъ изъ основныхъ элементовъ религіозныхъ воззрѣній первобытныхъ народностей, что его можно считать общечеловѣческимъ. Вопросъ о происхожденіи тотемизма рѣшался не одинаково.

Одно изъ проявленій этой системы вѣрованій, наиболѣе частыхъ и, главнымъ образомъ, наиболѣе рѣзко бросающихся въ глаза изслѣдователю, заключается въ вѣрѣ, что группа лицъ, обыкновенно родъ или племя, считаетъ себя происходящимъ отъ того или иного животнаго или предмета, а слѣдовательно, состоящимъ съ классомъ этихъ животныхъ или предметовъ въ родствѣ. Спенсеръ, слѣдуя своей египетической теоріи, объясняетъ происхожденіе тотемизма изъ обычая «давать отдѣльнымъ людямъ имена животныхъ, напримѣръ, медвѣдя, орла, оленя и т. д.—названія, которыя во многихъ случаяхъ остаются наследственными наименованіями племенъ». Леббокъ слѣдующими словами объясняетъ появленіе тотемизма, одного изъ видныхъ источниковъ поклоненія животнымъ, такъ называемой зоолатріи. По его мнѣнію, тотемизмъ могъ произойти «отъ обычая называть сперва отдѣльные лица, а затѣмъ и цѣлыя семейства по именамъ особыхъ животныхъ.

Семья, носящая, напримѣръ, прозваніе медвѣдя, продолжаетъ онъ, могла прийти къ тому, чтобы смотрѣть на это животное сперва съ любопытствомъ, затѣмъ съ почетомъ и, наконецъ, съ извѣстнымъ благоговѣніемъ».

На эти мнѣнія, высказанныя двумя крупными изслѣдователями первобытной религіи, Лэббокомъ и Спенсеромъ, всего лучше отвѣтить словами Тэйлора: эта теорія «даетъ возможныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно невѣрныя объясненія нѣкоторыхъ мифологическихъ вопросовъ, для которыхъ существуютъ уже прямыя и разумныя объясненія. Мы должны съ осторожностью пользоваться методомъ толкованія мифовъ, который стремится найти объясненія, напримѣръ, солнечнаго или луннаго мифа, относя ихъ къ преданіямъ о человѣческихъ герояхъ или героиняхъ, носившихъ случайно имя солнца или луны. Что касается обожанія животныхъ, при видѣ людей, поклоняющихся львамъ, медвѣдямъ и крокодиламъ, какъ могущественнымъ существамъ, или при видѣ людей, обожавшихъ другихъ животныхъ, птицъ и пресмыкающихся, какъ воплощенія духовныхъ божествъ, мы едва-ли имѣемъ право пройти мимо столь опредѣленныхъ проявленій анимистической религіи и искать началъ этого культа въ личныхъ именахъ умершихъ предковъ, случайно носившихъ названіе льва, медвѣдя или крокодила». Для Тэйлора тотемизмъ происходитъ исключительно изъ анимизма. Хотя послѣдній понимается современными изслѣдователями нѣсколько ниже, чѣмъ Тэйлоромъ, т. е. не только въ смыслѣ вѣры въ существованіе душъ предметовъ и животныхъ, но въ отождествленіи примитивнымъ человѣкомъ всей природы съ собой, персонификаціи явленій, тѣмъ не менѣе, къ точкѣ зрѣнія Тэйлора нельзя не присоединиться. Анимизмъ породилъ тотемизмъ. Тамъ, гдѣ человѣкъ не отдѣляетъ себя отъ природы, гдѣ онъ переноситъ на нее не только свои чувстваванія, но даже свои институты, существуетъ готовая почва для тотемизма. Слѣдующая цитата изслѣдователей быта австралійцевъ Файзона и Гоувитта (Fison & Howitt) подтвердитъ сказанное; изслѣдованія ихъ касались двухъ племенъ Австраліи, камиларои и курнаи, раздѣленныхъ уже на тотемическіе союзы и на брачныя классы. Эту организацію австраліецъ переноситъ и на окружающую его природу: «тотемическое устройство дѣлитъ, по мнѣнію австралійцевъ, не только человѣчество, пишутъ названные изслѣдователи, но весь міръ разбитъ ими на подраздѣленія, которыя можно было бы назвать родами. Всѣ предметы въ природѣ раздѣлены на классы: вѣтеръ принадлежитъ къ одному (тотемическому) классу, дождь—къ другому... Южный австраліецъ смотритъ на вселенную, какъ на большое племя, къ одному изъ подраздѣ-

лений котораго принадлежить онъ самъ, и всѣ одушевленные и неодушевленные предметы, относящіяся къ его классу, составляютъ для него лишь отдѣльныя части того цѣлаго, къ которому онъ принадлежитъ самъ: они почти части его самого». При такихъ взглядахъ на природу, при неотдѣленіи себя отъ міра животныхъ, растений и неодушевленныхъ предметовъ или явленій природы фактъ, что некультурныя народности часто производять себя отъ животнаго, не можетъ возбудить удивленія. Фактъ рожденія человѣкомъ животнаго и наоборотъ кажется имъ вполне понятнымъ. Этимъ объясняется происхожденіе тотемизма.

Липпертъ считалъ тотемизмъ однимъ изъ проявленій фетишизма, основанномъ на вѣрѣ въ возможность человѣческаго духа, души соединяться съ другими предметами, кромѣ человѣческаго тѣла. Дикарь, по его понятію, начиналъ обоготворять животное, напримѣръ, ворона или черепаху, если предполагалъ, что души его покойниковъ переходятъ въ ворона или черепаху. Фразеръ указалъ на то, что основная тенденція тотемизма заключается въ стремленіи сохранить нѣкоторые виды животныхъ и растений. Онъ же выводитъ тотемизмъ изъ вѣрованія, что въ почитаемомъ животномъ находится спрятанная душа того или иного субъекта, что весь видъ почитается извѣстной группой населенія потому, что съ точностью неизвѣстно, съ жизнью какого именно представителя животнаго вида связана жизнь ея членовъ. Для Джевонса (Jevons) тотемизмъ произошелъ изъ стремленія той или другой племенной группы заключить въ видахъ безопасности союзъ съ тѣмъ или инымъ видомъ животныхъ (рѣже и позднѣе растений). Примитивный человѣкъ, по мнѣнію Джевонса, рано долженъ былъ замѣтить существованіе видовъ въ животномъ и растительномъ мірѣ и поэтому входилъ въ союзъ съ цѣлымъ видомъ. Подобное соглашеніе могло имѣть на первобытныхъ ступеняхъ культуры лишь одно вышнее проявленіе—союзъ крови, а изъ него вытекало само собою призваніе родства между группой людей и всѣмъ видомъ.

Не распространяясь далѣе относительно различныхъ теорій о происхожденіи тотемизма, можно согласиться съ Тэйлоромъ и нѣкоторыми другими новѣйшими учеными, что основой его является анимизмъ. Анимизмъ направляетъ поклоненіе къ тому или другому животному. Причины почитанія могли быть различны: случайная примѣта на охотѣ, кажущаяся помощь, оказанная животнымъ и т. п., и примитивный человѣкъ видитъ въ этомъ послѣднемъ своего покровителя и почитаетъ его. Въ результатъ у одного дикаря и

его потомства свой тотемъ, у другого—другой. Любознательность, порождающая мифы, заставляетъ искать объясненіе, почему одна группа почитаетъ одно, а другая другое животное. Лица, почитающія тотема, не ѣдятъ его мясо; некультурныя народности обыкновенно также не ѣдятъ или избѣгаютъ ѣсть, кромѣ случаевъ ритуальныхъ, членовъ своей группы. Слѣдовательно, тотемическая группа и ея тотемъ происходятъ отъ одной плоти, т. е. между тотемомъ и его почитателями существуетъ генетическая связь. Этимъ порождается мифъ, тѣмъ болѣе легко усвояемый потомствомъ и сосѣдями, что въ самомъ фактѣ происхожденія отъ животнаго нѣтъ ничего невѣроятнаго для некультурнаго ума.

Впослѣдствіи будетъ указано, какъ переходитъ индивидуальный тотемъ въ групповой, какъ представленія о тотемѣ-охранителѣ перерождаются въ представленіе во тотемѣ-предкѣ.

Число племенъ, вѣрнѣе въ свое происхожденіе отъ животнаго, чрезвычайно велико.

Пришѣры, взятые изъ быта туземцевъ Австраліи, находящихся еще на низшей ступени цивилизаци, дадутъ возможность намѣтить нѣкоторыя проявленія тотемизма на первичныхъ стадіяхъ культуры и будутъ содѣйствовать уясненію тотемическихъ вѣрованій на болѣе высокомъ уровнѣ развитія. Вѣра въ происхожденіе племенныхъ группъ отъ животныхъ, растений, явленій природы и пр. можетъ считаться характернымъ для Австраліи. Все племя мурри, напримѣръ, раздѣлено на группы, изъ которыхъ каждая имѣетъ или имѣла еще въ недавнее время опредѣленную, обширную охотничью территорию. У мурри еще очень живы воспоминанія о прежнемъ устройствѣ, основанномъ на территориальномъ принципѣ, такъ что ихъ группы состоятъ далеко не изъ однихъ родственныхъ другъ другу лицъ; напротивъ того, основнымъ, объединяющимъ принципомъ продолжаетъ быть территорія и вытекающіе изъ общности хозяйства экономическіе интересы. Въ каждой территориальной группѣ, однако, уже происходитъ раздѣленіе на основаніи принципа кровнаго. Подгруппы, связанныя единствомъ происхожденія и представляющія переходную ступень отъ чисто территориальной единицы къ чисто родовой, строго опредѣляютъ свое происхожденіе отъ общаго предка. Этотъ послѣдній никогда не оказывается дѣйствительнымъ или сказочнымъ человѣческимъ существомъ. Онъ—или животное, кенгуру, эму, игуана, пеликанъ и пр. или растеніе, или какой нибудь предметъ. Лица, происходящія отъ извѣстнаго животнаго, считаютъ себя принадлежащими къ одному и тому же корню: принадлежаще къ роду пеликана, живущіе, допустимъ, въ сѣ-

верной части Квинсленда, считают себя родственниками представителей рода пеликана, живущих хотя бы на югъ Австраліи. Лица, почитающія тотемъ, считают себя «той же плоти», въ отличіе отъ представителей и потомковъ другого тотема, которыхъ они называютъ «новой (чужой) плотью». Человѣкъ не можетъ питаться «своей плотью», ѣсть своего тотема; онъ долженъ ѣсть «чужую плоть», чужихъ тотемовъ. Далѣе, онъ не можетъ и жениться на дѣвушкѣ или женщинѣ, принадлежащей къ его тотему. Но анимизмъ у австралийцевъ идетъ значительно дальше: вся природа подѣлена между тотемическими союзами. Такъ, напримѣръ, одна территориальная группа въ Южной Австраліи раздѣлена на два класса: куми и кроки. Они вѣрятъ, что и вся природа принадлежитъ къ одному изъ нихъ. Дымъ, жимолость относятся къ классу куми и оказываются въ специальномъ родствѣ съ однимъ изъ входящихъ въ этотъ классъ тотемическихъ союзовъ, именно морского орла. Съ другой стороны, кенгуру, лѣто, осень, вѣтеръ, дерево shevak принадлежатъ къ классу кроки и также находятся въ родствѣ съ однимъ изъ тотемическихъ родовъ. Другой тотемическій родъ кроки, производящій себя отъ вороны, состоитъ въ родствѣ съ дождемъ, молніей, зимой, а представители разныхъ тотемическихъ союзовъ класса куми считают то солнце, то кенгуру, то вѣтеръ своими братьями.

Тотемическіе союзы основаны въ Австраліи на счетѣ родства по материнской линіи, и развиваясь, переходятъ въ опредѣленные родовыя организаціи.

Населеніе Ванкуверовыхъ о-въ, признавая, что міръ былъ созданъ однимъ изъ высшихъ существъ-героевъ, вѣруеть, что актъ творенія человѣка произошелъ слѣдующимъ образомъ. Весь міръ былъ населенъ только животными и птицами; индѣйцы или правильнѣе ихъ души жили въ этихъ животныхъ и птичьихъ формахъ. Животныя и птицы жили въ домахъ и деревняхъ, гдѣ и теперь еще живетъ населеніе острововъ. Случилось разъ, что лодка съ двумя индѣйцами изъ неизвѣстной страны приблизилась къ берегу. Увидавъ чужихъ, всѣ олени, медвѣди, лоси, равно и другія животныя убѣжали въ горы, гуси и остальные птицы улетѣли въ лѣса и къ рѣкамъ. Въ этомъ послѣднемъ бѣгствѣ индѣйцы, которые жили въ тѣлахъ животныхъ, были оставлены въ селеніяхъ на берегу. Такимъ образомъ произошло отдѣленіе людей отъ животныхъ и возникло населеніе Ванкуверовыхъ о-въ.

Одно изъ племенъ Калифорніи рассказываетъ о своемъ происхожденіи слѣдующее: первые индѣйцы племени Койотовъ (Прерійные Волки) были прерійными волками въ буквальномъ смыслѣ.

Одинъ изъ нихъ умеръ, и тѣло его наполнилось разными животными, принявшими форму оленей, антилопъ и т. п. Нѣкоторыя изъ этихъ существъ выказали стремленіе улетѣть на луну, вслѣдствіе чего индѣйцы теперь хоронятъ своихъ покойниковъ въ землѣ, во избѣжаніе повторенія подобнаго же случая, который можетъ повести за собой ихъ исчезновеніе. Въ это же время индѣйцы изъ волковъ стали дѣлаться людьми. Это происходило крайне медленно. Сначала они передвигались на четверинкахъ; потомъ постепенно развѣлись органы, характеризующіе человѣка, именно одинъ палецъ на рукѣ, одинъ палецъ на ногѣ, одинъ глазъ. Затѣмъ эти органы удвоились, они привыкли ходить прямо и потеряли свой хвостъ. Здѣсь идея происхожденія человѣка отъ животнаго проведена еще болѣе наглядно, чѣмъ въ легендѣ жителей Ванкуверовыхъ о-вовъ. Коняги считаютъ своими родоначальниками птицу и собаку, которые будто бы сотворили море, рѣки и холмы. Алеуты производятъ себя отъ собаки и великаго старца. Почти всѣ краснокожія племена Сѣверной Америки ведутъ свое происхожденіе отъ животныхъ, рѣже отъ растений и предметовъ неодушевленныхъ. Многіе изъ нихъ сохранили и общественную организацію, основанную на тотемизмѣ, близко напоминающую организацію австральскихъ племенъ. Такъ, напримѣръ, одна вѣтвь утаонаковъ увѣрена, что происходитъ отъ зайца, отличавшагося чрезвычайнымъ ростомъ; другая вѣтвь этого же племени производитъ себя отъ медвѣдя. Чипевен родоначальникомъ своего племени считаютъ собаку, делавары—орла, осаги—улитку, обратившуюся въ человѣка и женившася на дѣвушкѣ бобрѣ. Каждая семья краснокожихъ носитъ названіе какогонибудь животнаго, а все племя въ совокупности имѣетъ свое названіе также по животному; изображеніе же его служитъ у нихъ своего рода гербомъ. Это изображеніе, такъ же, какъ и животное-покровитель, называется тотемомъ; на могилѣ умершаго война обыкновенно рисуется и тотемъ животное, но вверхъ ногами. Такъ же, какъ и въ Австраліи, тотемъ передается по женской линіи, и лица, принадлежащія къ одному и тому же тотемическому родовому союзу, не могутъ вступать въ бракъ другъ съ другомъ. Члены тотемическихъ союзовъ Сѣверной Америки также избѣгаютъ, какъ и въ Австраліи, употреблять въ пищу своего тотема: они щадятъ тѣхъ животныхъ, съ которыми они стоятъ, по ихъ воззрѣніямъ, въ родственныхъ связяхъ.

Въ Южной Америкѣ, не менѣе, чѣмъ въ Сѣверной, встрѣчаешься съ тѣмъ же господствомъ тотемическихъ воззрѣній, покоющихся на вѣрованіи въ происхожденіе отъ животнаго или растенія. Такъ,

мохосы въ Бولیвіи вѣрятъ въ то, что они произошли отъ ручьевъ, по теченію которыхъ расположены ихъ деревья. Уоллесъ (Wallace) нашелъ среди туземцевъ, живущихъ по Амазонкѣ, племя ананаса, племя моски-товъ, зеленого дятла и др. Весьма обстоятельныя свѣдѣнія о тотемизмѣ или вѣриѣ о представленіяхъ о происхожденіи той или другой родственной или племенной группы отъ животныхъ, растеній и пр. въ древнемъ Перу сохранились въ трудахъ Гарсиласо де-ла Вега, писателя XVI-го в. Господствующій въ древнемъ Перу родъ инковъ производилъ себя отъ солнца. Вести свое происхожденіе отъ солнца не является характерной чертой для однихъ инковъ. То же дѣлали въ нѣкоторыхъ другихъ государствахъ Южной Америки семьи и рода властителей. У натчесовъ (Сѣверная Америка) солнце было тотемомъ привилегированныхъ классовъ. Во всѣхъ мѣстахъ ихъ оно, однако, представляется совершенно человѣческимъ существомъ. У него есть дѣти; его ранятъ, и у него льется кровь. Культъ солнца, какъ тотема рода инковъ, имѣлъ официальное признаніе. Но, одновременно съ нимъ, у каждаго рода туземцевъ былъ свой тотемъ. «Индѣецъ, пишетъ Гарсиласо, не считался уважаемымъ лицомъ, если онъ не происходилъ отъ какого нибудь источника, рѣки, озера и даже моря; или если онъ не велъ своего происхожденія отъ какого нибудь дикаго животнаго: медвѣдя, льва, тигра, орла, кондора или другой хищной птицы». Живущіе на морскомъ побережьи перуанцы обоготворяли сардинокъ, акулу, морскую собаку и краба. Не существовало, по словамъ Гарсиласо, ни одного животнаго, какъ бы грязно и противно оно ни было, изъ котораго не сдѣлали бы божества: не исключались и ящерицы, лягушки и жабы. Все населеніе древней перуанской монархіи, очевидно, было раздѣлено на тотемическіе рода. Съ этой точки зрѣнія становятся понятными приведенныя слова Гарсиласо: въ тотемической родовой организаціи тотъ только пользовался уваженіемъ, кто могъ указать свою тотемическую группу, т. е. доказать свою принадлежность къ определенному роду.

Тотемическія представленія встрѣчаются и въ Африкѣ. Бушмены, напримѣръ, въ своихъ преданіяхъ о верховномъ существѣ Кагнѣ рассказываютъ, что дочь его вышла замужъ за змѣй, которыя были въ то же время и людьми, и эти змѣи превратились въ народъ Кагня. Далѣе, на западномъ побережьи Африки встрѣчаются тѣ же организаціи, основанныя на тотемизмѣ, какъ и въ Австраліи; вся разница заключается здѣсь въ томъ, что болѣе цивилизованное населеніе Африки развило и болѣе многочисленныя и болѣе могущественныя территориальныя союзы, чѣмъ населеніе Австраліи. Каждая территориальная

группа западно-африканских народов обыкновенно разделена на тотемические рода, причем, как и в Австралии, один и тот же тотем встречается у нескольких племенных групп. Члены союзов, включающих одного тотема, даже если они принадлежат к различным народностям, считаются родственниками. Большинство этих тотемических союзов основано на вѣрованіи о происхожденіи отъ животнаго или растенія: есть, напримеръ, племя Буйволъ, племена Хлѣбный Колосъ, Попугай, Дикая Кошка, Красная Земля, Пантера, Собака, Муравьи и пр., совершенно соответствующія австралийскимъ племенамъ Кенгуру, Эму или американскимъ Волкамъ, Медвѣдямъ, Соколамъ, Крабамъ и пр. Въ Африкѣ тотемическія воззрѣнія сказываются также въ неупотребленіи въ пищу своего тотема: такъ одинъ изъ родовъ, встречающійся у ашантиевъ и фанти, не употребляетъ въ пищу собакъ, хотя собака считается у туземцевъ лакомымъ блюдомъ.

Совершенно аналогичные факты отмѣчены среди племенъ Южной Африки.

Фричъ (Fritsch) указываетъ на то, что большинство племенъ, входящихъ въ составъ бечуанской народности, носятъ имя по названію какаго нибудь животнаго, причемъ нерѣдко и вождя даннаго племени зовутъ именно этимъ названіемъ. Фричъ упоминаетъ о племенахъ: батлапи—народъ рыбы, бакхатла—люди обезьяны, батау—народъ льва, батсесе—народъ мухи тсе-тсе и др. Тѣ же свѣдѣнія сообщены Казалисомъ (Casalis), проведеннымъ въ качествѣ миссіонера двадцать три года въ Южной Африкѣ. Баквены, говоритъ онъ, «люди крокодила» называютъ крокодила своимъ отцомъ, поютъ въ его честь хвалебныя пѣсни во время празднествъ, клянутся имъ, и мѣтять свой скотъ, отмѣчая на ухѣ рисунокъ, изображающій разверстую пасть крокодила. «Никто не осмѣлится съѣсть или носить кожу животнаго, имя котораго носить данное лицо; если это животное опасное, какъ напримеръ, левъ, его убиваютъ, но равнше извиняются въ этомъ поступкѣ; послѣ убійства члены рода льва должны подвергнуться очищенію». У Ливингстона можно прочесть нѣкоторыя добавленія къ вышесказанному. «Чтобы опредѣлить ихъ обычай принимать (родовое) имя животныхъ, они употребляютъ слово—*bina*, т. е. плясать. Поэтому, чтобы узнать, къ какому роду принадлежитъ житель Южной Африки, необходимо спросить: «какую пляску ты плясешь?» Пляска ритуальная входитъ въ ихъ тотемическій культъ. Она играетъ ритуальную роль и у бушменовъ. Если бушменъ не знаетъ какаго нибудь мива, онъ говоритъ: «я не пляшу

этой пляски», выражая этимъ, что онъ не принадлежитъ къ корпорации, роду, сохраняющимъ данный мифъ.

На островахъ Тихаго Океана также широко распространена вѣра въ происхожденіе извѣстныхъ родовъ отъ определенныхъ животныхъ, растений или предметовъ. Такъ, жители о. Фунафути рассказываютъ, что ихъ родина сначала была заселена морскими ежами, потомки которыхъ превратились въ мужчинъ и женщинъ. Жители о-вовъ Амбонъ, Кейсаръ и др., архипелаговъ Ару и Бабаръ ведутъ свое происхожденіе отъ разныхъ животныхъ и деревьевъ. Здѣсь также тотемизмъ приводитъ къ тѣмъ же взглядамъ и институтамъ, которые были отмѣчены въ Австраліи, Америкѣ и Африкѣ и прежде всего къ неупотребленію въ пищу своего тотема и къ запрещенію браковъ между членами одного и того же тотемическаго союза.

Всѣ лица, принадлежащія къ племени гаросовъ, подѣлены на материнскіе рода, *maharis*, сохраняющіе тотемическую организацию. У бенгальскихъ народностей мунда и хо, равво и у ораоновъ каждый родъ носитъ имя какого нибудь животного, и членамъ даннаго рода запрещается употреблять это животное въ пищу. Есть рода черепахи, угря, змѣи и пр. У ораоновъ членамъ отдѣльныхъ родовъ воспрещается, напримѣръ, ѣсть молодыхъ мышей, которыми считаются лакомствомъ; если родъ носитъ названіе какого нибудь дерева, члены этого рода не ѣдятъ его плодовъ, даже не садятся подъ его тѣнью. Цѣлый рядъ животныхъ признаются тотемомъ то одного, то другого рода у разныхъ племенъ Индіи: здѣсь встрѣчаются рода тигра, змѣи, коровы, лягушки, черепахи, воробья и пр. Тотемизмъ и здѣсь приводитъ къ запрещенію вступать въ бракъ членамъ одного тотемическаго союза. По мѣрѣ развитія народностей Индіи все сильнѣе сказывается тенденція замѣнять въ своей генеалогіи предка-животное или растеніе именемъ предка-человѣка или придумывать мифъ, будто ихъ предки-люди превратились въ животныя или растенія по тѣмъ или другимъ причинамъ. Это уже упадокъ тотемизма. Творческая фантазія человѣка, отошедшаго отъ первоначальнаго анимизма, когда происхожденіе отъ животного ему казалось естественнымъ, останавливается передъ вопросомъ, какъ люди могли произойти отъ животныхъ. Онъ слишкомъ развитъ, чтобы вѣрить въ это, но онъ допускаетъ еще превращенія и создаетъ соответствующій мифъ.

Въ бытѣ и преданіяхъ нѣкоторыхъ изъ русскихъ инородцевъ также сохранились болѣе или менѣе ясныя слѣды тотемизма. Преданіе о происхожденіи монголовъ носитъ чисто тотемическій харак-

терь: оно гласитъ, что монголы произошли отъ «небомъ рожденнаго бурега волка да сивой лани». У современныхъ бурятъ сохранилось довольно значительное количество тотемическихъ легендъ. Буряты дѣлятся на рода, и каждый родъ, обыкновенно, имѣетъ особое преданіе о своемъ происхожденіи. Нѣкоторыя изъ этихъ сказаній выводятъ начало того или иного рода отъ родоначальника или родоначальницы животнаго или птицы. Среди бурятскихъ племенъ, «костей», т. е. разросшихся родовъ извѣстны, между прочимъ, два, Эжиритъ и Булагатъ. Они произошли отъ двухъ родоначальниковъ, носившихъ тѣ же имена. Про Эжирита бурятское преданіе сообщаетъ, что отцомъ его считался пестрый налимъ. Маленькій Эжиритъ воспитывался въ водѣ этимъ налимомъ; щель берега служила ему колыбелью. Одинъ изъ вариантовъ рассказавъ о родоначальникѣ Булагатъ сообщаетъ, что онъ произошелъ отъ связи трехгодовалаго бычка божественнаго происхожденія и дочери Тайжихана. Этотъ бычекъ, въ качествѣ сверхестественнаго существа, совершилъ множество подвиговъ, рассказы о которыхъ составляютъ главъ эпическихъ преданій рода Булагатъ. Въ болѣе поздней версіи того же преданія Булагатъ лишь воспитывается быкомъ. Это обычная перемѣна, которую претерпѣваютъ съ теченіемъ времени тотемическія преданія о рожденіи отъ животнаго. Это-то обстоятельство заставляеть отнести къ числу тотемическихъ и легенду о происхожденіи родоначальника «кости» племени Шарануть. «Шаранутовъ (буряты) считаютъ происшедшими отъ незаконнаго брака. Буряты другихъ «костей» дразнятъ ихъ, говоря: «Шарануты произошли отъ мочи соловаго жеребца». Одна дѣвушка родила сына. Стыдясь отца и матери, она привязала его къ хвосту соловаго жеребца и отпустила. Узелъ развязался и мальчикъ упалъ. Этотъ мальчикъ «выросъ, женился и сдѣлался родоначальникомъ рода-кости Шарануть, слово, которое происходитъ отъ слова «шарга», что въ переводѣ значитъ *соловий*, такъ что названіе Шарануть означаетъ «соловенькіе». Въ этой искаженной версіи нельзя не видѣть воспоминанія о тотемической легендѣ, которая вѣроятно прежде производило Шаранутовъ прямо отъ связи дѣвушки съ соловымъ жеребцомъ и лишь впоследствии была смягчена. Это подтверждается и тѣмъ, что буряты про Шаранутовъ говорятъ, будто ихъ бурханъ (богъ-покровитель)—соловий жеребецъ; въ этомъ слѣдуетъ видѣть воспоминаніе о бывшемъ нѣкогда почитаніи жеребца у представителей этого рода. Одинъ изъ бурятскихъ родовъ производитъ себя отъ брака бурята съ сверхестественной лебедью. Наконецъ, по одному сказанію, записанному у

буряты въ 20-хъ годахъ XIX-го столѣтія родоначальниками бурятскаго народа считались двое дѣтей, выкормленные свиньей. Къ этому надо прибавить, что нѣкоторые бурятскіе онгоны, духи-покровители, иногда представляющіе предковъ, считаются животными. Напримѣръ, онгономъ хангинскихъ бурятовъ, которые особенно почитаютъ лебедя, является лебедь.

По преданію тюрковъ, записанному у китайскихъ историковъ, праотець тюрковъ (или ту-коо, какъ ихъ называютъ китайскіе историки) былъ родомъ изъ «владѣнія Со, которое лежало на сѣверъ отъ страны Хунновъ». Одинъ изъ его потомковъ Ичжинишиду (I-tchi-pi-sse-lou) родился отъ волчицы и былъ одаренъ сверхъестественными качествами. Онъ имѣлъ двухъ женъ: дочь духа неба и дочь духа зимы. Отъ первой у него родилось четыре сына, изъ которыхъ одинъ превратился въ лебедя. Въ этомъ тотемическомъ преданіи тюрковъ можно уже замѣтить его разложеніе. Предокъ считается рожденнымъ отъ волчицы, въ то время, какъ одинъ изъ внуковъ волчицы только превращается въ лебедя. Въ связи съ приведеннымъ рассказомъ тюрковъ о своемъ происхожденіи слѣдуетъ сопоставить, что часть китайскихъ тюрковъ называютъ себя Ку-кши (Ku-Kishi) т. е. люди лебеди; они живутъ по р. Лебеди, по татарски Ку, притокъ Бія. Это названіе вполне подходитъ къ аналогичнымъ названіямъ у некультурныхъ народностей: люди-крокодилы, черепахи, орлы, волки и пр. Въ одномъ космогоническомъ преданіи этихъ татаръ бѣлая лебедь, посланная Богомъ, играетъ роль въ созданіи земли. Сопоставить надо съ этимъ и почитаніе лебеди у многихъ китайскихъ тюрковъ; такъ белтирскіе татары не стрѣляютъ лебедя. О. Вербицкій отмѣтилъ, что рода (сеок—кость) алтайскихъ ивородцевъ производятъ себя отъ разныхъ родоначальниковъ: отъ людей, горъ, «пней древесныхъ» и пр.

Другой вариантъ преданія о происхожденіи тюрковъ, сохраненный также китайскими историками, производитъ тюрковъ отъ волчицы и «десятилѣтняго мальчика, уцѣлѣвшаго отъ истребленнаго врагами рода хунновъ и брошеннаго съ отрубленными руками и ногами; волчица питала его, пока враги не свѣдали о чудесномъ сохраненіи жизни юноши и не убили его; тогда волчица удалилась въ окруженную со всѣхъ сторонъ непроходимыми горами долину» (какъ предполагаютъ нѣкоторые изслѣдователи—Алтая) «и родила тамъ десять сыновей, отъ которыхъ произошли тюрки».

Только предположеніемъ о господствѣ нѣкогда у тюрковъ тотемизма можно объяснить слѣдующій рассказъ, приводимый г. Аристовымъ изъ изданной на татарскомъ языкѣ (въ 1822 г.) «жизни Джен-

гизь-хана и Аксакъ-Тимура». Джентгизь-ханъ, говорится въ этомъ преданіи, далъ каждому изъ бековъ своихъ тамгу, птицу, дерево и ключъ. Обратился онъ, на примѣръ, къ Кунирать-бий-оглу-Сенкалэ: «Эй, Сенкалэ, пусть твое дерево будетъ яблоня, пусть птица твоя будетъ соколъ, твой ключъ—Кунирать, а тамга твоя пусть будетъ ибсацъ». Очевидно, что тюрки, сложившіеся уже въ прочные патриархальные союзы, не могли себѣ объяснить, почему у каждаго изъ ихъ родовъ существуетъ особый боевой крикъ (уранъ), почему каждый изъ нихъ имѣетъ свою тамгу, почитаетъ каждый особую птицу и дерево. Легенда пришла на помощь и возвела установленіе этого обычая къ популярному среди тюрковъ имени Чингизь-хана. Непонятные обычаи, равно и выдающіяся установленія прикрѣпляются обыкновенно некультурнымъ народомъ къ тому и другому популярному герою ихъ сказаній: у египтянъ таковымъ являлся Менесъ, у грековъ—Кекропсъ, у тюрковъ—Чингисъ и пр.

Слѣды тотемизма можно отмѣтить и среди якутовъ. Якуты, по словамъ одного изслѣдователя, «чтутъ «творца всѣхъ существъ», Арътоюна, что значитъ «милостивый господинъ». Они считаютъ его жеватымъ и называютъ его жену Кю-бей-хотунъ, т. е. свѣтлѣйшей госпожею; они вѣрятъ, будто бы она явилась ихъ предкамъ въ видѣ лебедя, а потому сію птицу многіе изъ нихъ не употребляютъ въ пищу». Эта замѣтка была бы, пожалуй, недостаточной, чтобы подтвердить существованіе нѣкогда у якутовъ тотемизма. Но имѣется свидѣтельство писателя XVIII-го в. Страленберга (Strahlenberg), который сообщаетъ, что у приленскихъ якутовъ каждый родъ имѣетъ свое священное существо, на примѣръ, лебедя, гуся, ворона и пр. Членамъ каждаго рода запрещено обычаемъ употреблять въ пищу мясо почитаемыхъ ими животныхъ. Это уже крайне вѣское доказательство пережитка тотемизма, которое еще подтверждается тѣмъ, что даже въ настоящее время, по словамъ Сброшевскаго, нѣкоторые якутскіе рода носятъ названія животныхъ (на примѣръ, родъ медвѣдя, лисицы и пр. совершенно такъ же, какъ рода у многихъ изъ такъ называемыхъ дикарей). Чрезвычайно интересно также якутское преданіе о происхожденіи человѣка. Люди, согласно этому преданію, произошли отъ коня, который пользуется вообще у якутовъ большимъ почитаніемъ. Сначала сотворенъ былъ божествомъ конь, изъ него уже получилось существо—полуконь-получеловѣкъ и, наконецъ, человѣкъ въ его настоящемъ видѣ. Тотемическая основа этого преданія не подлежитъ сомнѣнію.

У финской группы народностей изслѣдователь встрѣчаетъ также

слѣды тотемизма, нѣкогда, очевидно, игравшаго немаловажную роль въ ихъ жизни. Среди вотяковъ, напримѣръ, существуетъ племя, называющее себя Юсь, что значитъ лебедь; ихъ племенное божество, воршудъ, мудоръ носить то же имя Юсь—лебедь. Современное племя вотяковъ въ сущности не болѣе, какъ родъ; по аналогіи съ другими фактами изъ жизни некультурныхъ расъ можно предположить, что нѣкогда племя Юсь—лебедь производило себя отъ лебедя. Это впрочемъ подтверждается и фактомъ почитанія лебедя у вотяковъ. У остяковъ, другой финской народности, слѣды тотемизма, какъ бы они ни были затемнены, возможно открыть въ ихъ божествахъ. Надъ пантеономъ остяковъ поднимается верховное божество, Нуми. У него нѣсколько сыновей, которые обладаютъ способностью превращаться или даже просто имѣютъ видъ какого нибудь опредѣленнаго животнаго: лебедя, щуки, ястреба, гуся и пр. У каждаго изъ этихъ боговъ есть особое мѣсто жительства въ районѣ обитанія остяковъ; въ прежнее время каждое изъ нихъ изображалось въ видѣ своего зооморфнаго образа, гуся, лебедя и т. д. Такъ, извѣстно, что «мѣдный идолъ», находившійся при р. Оби въ Бѣлогородскихъ юртахъ изображалъ гуся, сидѣвшаго въ гнѣздѣ, сплетенномъ изъ холста, суконъ и кожъ. Остяцкій идолъ, стоявшій на р. Оби у устья Иртыша и слышій подъ именемъ Обскаго старца, былъ сожженъ просвѣтителемъ сѣверныхъ странъ Филофеемъ. Но онъ, говорить преданіе, не сгорѣлъ, а поднялся изъ пламени въ видѣ лебедя и живетъ гдѣ-то на нижнемъ теченіи Оби. Есть основанія, которыя придется изложить особо, заставляющія признать, что въ прежнее время эти божества не только имѣли свойство превращаться въ свой теріоморфный или орнитоморфный образъ, но что они дѣйствительно были сверхъестественными гусями, щуками и пр.; далѣе, что сыновья Нуми были не болѣе, какъ родовыми божествами, лишь въ послѣдствіи объединенными въ опредѣленный пантеонъ подъ главенствомъ Нуми, получившаго названіе ихъ отца. Такимъ образомъ, при детальномъ изученіи вѣрованій остяковъ получается выводъ, что прежде каждая родовая группа имѣла своего родового бога въ видѣ звѣря, птицы или рыбы и пр., что свидѣтельствуетъ о существованіи прежде у остяковъ тотемизма. Это положеніе находитъ себѣ подкрѣпленіе въ сказаніяхъ остяковъ объ ихъ богатыряхъ. Они носятъ чисто родовой характеръ: тотъ или другой богатырь оказывается обыкновенно и родоначальникомъ извѣстнаго остяцкаго рода. Въ этихъ преданіяхъ иногда повѣствуется о рожденіи богатыря изъ животнаго. Такъ, напримѣръ, въ одномъ пре-

даніи богатырь появляется изъ лягушки, что уже несомнѣнно свидѣтельствуесть, при родовомъ характерѣ сказанія, о тотемизмѣ. Накопецъ, почти повсемѣстное почитаніе медвѣдя у финскихъ народностей, равно, впрочемъ, и у другихъ инородцевъ, объясняется, какъ будетъ сказано ниже, иногда изъ тотемизма, возрастающаго на анимистическихъ представленіяхъ.

Фактъ, что при господствѣ тотемизма каждая родовая, племенная или національная группа ведетъ свое происхожденіе отъ какаго нибудь животнаго и пр., считаетъ себя съ нимъ въ родствѣ, оказываетъ ему поэтому поклоненіе, а затѣмъ, при достиженіи болѣе высокой ступени цивилизаци, старается придумать мифъ, смягчающій первоначальную грубость представленій, напримѣръ, предположеніемъ о превращеніи предка въ животнаго, рассказомъ о содѣйствіи, которое животное оказало предку и пр. вполне объясняетъ нѣкоторыя явленія классической мифологии и религиозныхъ системъ древняго культурнаго міра. Такъ, напримѣръ, греческое племя мирмидонянь, по общимъ воззрѣніямъ, происходило отъ обратившагося въ муравья Зевса (*μυρμηξ*); безъ натянутыхъ толкованій уясняется легенда о римской волчицѣ, вскормившей родоначальниковъ древняго Рима или о Кино — собакѣ, матери Кира и т. д. Многія стороны древне-египетскихъ вѣрованій предстанутъ въ новомъ свѣтѣ сравнительно-этнографическихъ данныхъ. Одинъ изъ древнихъ писателей, напримѣръ, сообщаетъ, что «египтяне полагаютъ, будто животныя состоятъ въ родствѣ съ людьми и богами». Геродотъ указывалъ, что въ разныхъ округахъ Египта считали священными разныхъ звѣрей. Такъ, въ Оивахъ и въ окрестностяхъ Миридова озера почитали крокодила. Прирученное животное кормили, его украшали серьгами и кольцами, а послѣ смерти бальзамировали. Въ другой мѣстности, напротивъ, крокодила употребляли въ пищу. Въ одномъ округѣ почитали гиппопотамовъ, тогда какъ для прочихъ египтянь они не были священны. Извѣстно, что дѣленіе древняго Египта на территориальныя единицы покоилось на прежнемъ родовомъ-территориальномъ дѣленіи. Во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ изслѣдователь въ правѣ видѣть слѣды тотемизма, сохранившагося у египтянь несмотря на тысячелѣтія культуры.

Перечисленные примѣры приводятъ къ убѣжденію въ широкомъ распространеніи тотемизма на низшихъ ступеняхъ культуры и въ существованіи живыхъ воспоминаній о немъ среди болѣе цивилизованныхъ народовъ древности.

Индоевропейцы, игравшіе весьма видную роль въ исторіи чело-

вѣческой цивилизаціи, также не миновали періода состоянія дикости и въ области вѣрованій, какъ они не избѣжали его и въ отношеніи зачатковъ матеріальной культуры, развитія семьи, собственности и государства. Такъ, до насъ дошло иранское сказаніе о происхожденіи человѣка. Тотемическая основа его ясна, хотя оно уже прикрѣпилось къ болѣе возвышенной религіозной системѣ, каковой является религія въ Авестѣ. Каждое племя, группа, имѣетъ, конечно, свое, ей одно присущее преданіе о своемъ происхожденіи. Но одновременно, когда племя разрастается, образуетъ національность, оно рѣзко отдѣляетъ себя отъ другихъ человѣческихъ группъ, которыя считаются ею за низшихъ, нечистыхъ и т. п. Поэтому, когда у болѣе развитой народности, объединенной въ единое цѣлое политическими и религіозными узами, встрѣчается сказаніе о происхожденіи людей вообще, его слѣдуетъ принимать лишь въ качествѣ родового-племенного сказанія, впоследствии выросшаго въ преданіе національное; подъ людьми въ данномъ случаѣ разумѣются только люди по преимуществу, т. е. члены данной національной единицы. Иранское сказаніе претерпѣло именно эту эволюцію. Оно гласитъ, что первая человѣческая пара, *Maschia* и *Maschiana* выросли изъ земли и имѣли видъ растенія, именно *Rheum gibes*. Эта пара составляла недѣлимое цѣлое и была покрыта листьями; въ срединѣ эти первые люди образовывали единый стволъ, а наверху они обнимали другъ друга такъ, что руки одного обвивались около ушей другого. *Maschia* и *Maschiana*, растеніе-люди, были отдѣлены Агурамаздой одинъ отъ другого; получилось, такимъ образомъ, изъ одного растенія два человѣческихъ тѣла, въ которыя благой Агурамазда влилъ душу, приготовленную имъ раньше, и которая дала имъ жизнь. По преданію фригійцевъ первыми людьми были корибанты; имъ первымъ свѣтило солнце, и они въ началѣ росли на подобіе деревьевъ. Эти два преданія, несомнѣнно тотемическаго характера, заставляютъ людей появиться изъ растеній и находятъ себѣ безъинтересную параллель въ преданіяхъ хотя бы краснокожаго племени *сіу*, туземцевъ Антильскихъ о-въ, равно и многочисленной народности *карибовъ*. По вѣрованіямъ всѣхъ трехъ племенныхъ группъ ихъ родоначальники выросли изъ земли въ видѣ двухъ деревьевъ. Они стояли прикрѣпленные къ землѣ ногами въ теченіе многихъ вѣковъ; но большая змѣя подгрызла корни, которыми держались въ почвѣ эти люди-растенія, и они получили способность перемѣщаться и могли двигаться, какъ люди. Подобную же аналогію представляетъ версія туземцевъ *Гуіянны*, именно племени таманаки, согласно которой ихъ родоначальники выросли изъ сѣмянъ маврикіевой пальмы.

Среди германскихъ народностей сохранилось не мало слѣдовъ тотемизма и въ частности вѣры въ происхожденіе отъ деревьевъ. Ясень былъ священнымъ деревомъ въ области расселенія германскихъ племенъ, онъ окружался особымъ культомъ и пр. Есть основаніе предполагать, что часть древнегерманскихъ племенъ производила себя именно отъ ясени. На это наводитъ одно преданіе, которое, хотя и прошло уже черезъ навѣянный христіанствомъ возрѣніи, но хранить, тѣмъ не менѣе, черты глубокой старины. Трое Азъ (боговъ, составлявшихъ высшій пантеонъ германской мифологіи), Одинъ, Гэниръ и Лодуръ, разъ нашли на своемъ пути двухъ слабыхъ существъ, по имени Аскъ и Эмбла. Одинъ далъ имъ дыханіе, Гэниръ—душу, Лодуръ—тепло и краски тѣла. Такъ появились первые люди. Это преданіе въ вышеприведенномъ видѣ не имѣло бы для насъ большого значенія, если бы въ одной изъ скандинавскихъ сагъ не сохранилось подробности, именно, что Аскъ и жена его Эмбла были найдены богами, сдѣланными изъ дерева и затѣмъ ими оживлены. Гольтеръ (Golther), одинъ изъ новѣйшихъ и серьезнѣйшихъ ученыхъ изслѣдователей германской мифологіи, вполне основательно сближаетъ имя перваго человѣка Аскъ съ древне-германскимъ названіемъ ясени. Слѣдовательно, указанное преданіе можетъ быть истолковано только въ томъ смыслѣ, что боги сдѣлали человѣка изъ ясени т. е. легенда получаетъ уже совершенно тотемическій характеръ, хотя она и искажена позднѣйшимъ народнымъ творчествомъ германцевъ. Во всякомъ случаѣ, это преданіе можетъ объяснить то особенное почитаніе, которымъ, по единогласному свидѣтельству, пользовался ясень въ древнегерманскомъ культѣ: это былъ тотемъ, отъ котораго вели свое происхожденіе извѣстныя группы древнихъ германцевъ.

Болѣе опредѣленные слѣды тотемизма у древнихъ германцевъ носятъ преданіе, по которому саксонцы выросли будто бы изъ скалъ. Вѣра въ происхожденіе изъ деревьевъ находитъ себѣ подтвержденіе въ свидѣніяхъ древнихъ писателей, что семноны почитали особую священную рощу, такъ какъ изъ нихъ будто бы вышла эта народность (*initia gentis*). Съ этими чисто тотемическими преданіями можно сближить и вѣрованіе древнихъ германцевъ, что каждый родъ имѣетъ своего охранителя въ лицѣ духа опредѣленнаго дерева, которое росло на родовой территоріи и пользовалось культомъ. Подтверждаетъ это и доселѣ сохранившееся среди нѣмецкихъ крестьянъ смутное представленіе, что новорожденныхъ дѣтей приносятъ изъ опредѣленнаго вида деревьевъ, липы, дуба, бука и пр.; въ другихъ мѣстностяхъ вѣрятъ, что они появляются изъ опредѣленнаго ключа, скалы, пещеры, дагѣе, что ихъ

приносить определенное животное или птица: ворона, лисица, наконецъ аистъ, котораго почитаютъ священной птицей. Весьма характерно, что нѣкоторыя семьи—рода въ Швеціи до новѣйшаго времени вели свое происхожденіе отъ различныхъ деревьевъ. Само названіе семьи или рода происходило отъ определеннаго семейнаго или родового дерева. Такъ, на примѣръ, имя одного изъ шведскихъ родовъ *Almen* произошло, по преданію, отъ большой ольхи (*Ulme*), которая прежде росла на родовомъ дворѣ. Подобныя деревья являлись одновременно и покровителями рода-семьи. Еще болѣе характеренъ слѣдующій примѣръ. Три шведскихъ семьи *Linnaeus* (изъ которой происходилъ извѣстный ботаникъ XVIII-го в. Линней) *Lindelius* и *Tiliander* принадлежали къ одному роду и вели свое происхожденіе отъ одного и того же дерева, именно отъ большой липы съ тремя стволами. Преданіе гласитъ, что когда вымерла семья *Lindelius*'овъ, одинъ изъ стволовъ липы засохъ; послѣ смерти дочери ботаника Линнея прекратился его родъ, и одновременно засохъ и второй стволъ липы; когда, наконецъ, умеръ послѣдній представитель семьи *Tiliander* засохъ и третій стволъ. Но основной пень старой липы еще сохранился и пользуется почитаніемъ.

Тотемическія представленія древнихъ германцевъ дошли до насъ, конечно, въ отрывочныхъ преданіяхъ: христіанство смело слѣды язычества, образованіе довершило наденіе прежнихъ представленій. Если реминисценція тотемизма, несмотря на воздѣйствіе просвѣщенія, все таки у нихъ сохранилась, то вполне естественно, что болѣшихъ слѣдовъ его можно встрѣтить у языческихъ народностей древности и въ частности у древнихъ грековъ.

Мирмидоныяне, обитавшіе въ южной части Фессаліи, по одному преданію, произошли, изъ муравьевъ, обращенныхъ Зевсомъ въ людей, по другому мнѣю, о которомъ было сказано выше, они производили себя отъ Евримедузы и Зевса, принявшаго видъ муравья. Что въ этихъ мнѣяхъ нельзя видѣть только эпизодъ о превращеніяхъ, доказывается тѣмъ, что фессалійцы обоготворяли муравьевъ именно на томъ основаніи, что Зевсъ обратился въ него. «Если же какое нибудь племя, справедливо замѣчаетъ по этому поводу Лангъ, обоготворяетъ животное, которое оно считаетъ своимъ предкомъ (какъ мирмидоныяне Зевса-муравья, ихъ предка), мы имѣемъ несомнѣнное доказательство существованія въ этомъ случаѣ тотемизма». Весьма вѣроятно, что, съ развитіемъ религіи, вокругъ главнаго божества объединились различныя тотемическія родовыя мнѣя, составившіе въ греческой мнѣологіи обширную хронику любовныхъ похожденій Зевса. Населеніе Аркадіи производило себя отъ Аркада, сына Каллисто и Зевса; по различнымъ версіямъ

этого мифа, Каллисто была обращена въ медвѣдицу то Герой, то самой Артемидой. Зевсъ перенесъ ее на небо, гдѣ она стала созвѣздіемъ Медвѣдицы. Жители Аркадіи говорили, что они произошли отъ внука медвѣдицы. Слѣды тотемизма въ этомъ мифѣ слишкомъ ясны; едвали можетъ быть сомнѣніе, что аркадійцы, рассказывавшіе прежде о своемъ происхожденіи отъ медвѣдицы, въ послѣдствіи примѣшали къ нему эпизодъ о любви Зевса и о превращеніи своей родоначальницы въ этого звѣря. Въ послѣдствіи Каллисто была смѣшана съ Артемидой. Есть даже полное основаніе предполагать, что Каллисто было лишь аркадійскимъ прозвищемъ Артемиды. О почитаніи Артемиды—Каллисто говоритъ Павзаній. Могилу Каллисто показывали въ Аркадіи. На томъ же холмѣ находился храмъ Артемиды—Каллисто. Что Артемида—Каллисто прежде была тотемическимъ животнымъ, медвѣдицей, доказывается и празднествомъ Артемиды Броуронской въ Атикѣ. Въ храмѣ дѣвочки отъ пяти до десяти-лѣтняго возраста въ своихъ пляскахъ подражали походкѣ медвѣды; онѣ носили названіе «медвѣжатъ», а самый культъ назывался *ἀρκτεία*, медвѣжій. Мало того, въ прежнее время эти дѣвочки даже надѣвали шкуру медвѣды при исполненіи своихъ обязанностей. Надѣванье же шкуры тотемическаго животного при ритуальныхъ пляскахъ въ честь его является характернымъ для тотемическаго культа; позднѣе онѣ надѣвали темножелтыя одежды, которыя по мнѣнію Фарнеля (Farnell), быть можетъ, должны были напоминать бурюю шерсть медвѣды. Тотемическое значеніе Каллисто-медвѣдицы въ Аркадіи и мѣстный культъ Артемиды Броуронской въ Атикѣ, совершенно тождественный съ проявленіями тотемизма у некультурныхъ народовъ, наводитъ на мысль, что Артемида въ нѣкоторыхъ локальныхъ вѣрованіяхъ заняла мѣсто или, можетъ быть, даже прямо развилась изъ групповаго тотема, медвѣдицы, которую считали своей родоначальницей, на примѣръ, аркадійцы.

Въ нѣкоторыхъ другихъ мифахъ древнихъ грековъ о происхожденіи отдѣльныхъ племенъ также не трудно отыскать слѣды тотемизма. Жители Ликіи производили себя отъ Аполлона, явившагося въ видѣ собаки, и результатомъ любовныхъ похожденій котораго былъ Тельмиссосъ, родоначальникъ части ликійцевъ. Очевидно, и здѣсь произошла та же complicація первобытнаго тотемическаго мифа съ рассказами о похожденіяхъ выдающагося въ развитой религіи божества. Поэтому, нельзя назвать слишкомъ смѣлымъ выводъ Ланга, разработавшаго нѣкоторыя тотемическія черты греческой мифологіи, что ликійцы возводили свою генеалогію просто къ собакамъ. Аналогичныя приведеннымъ преданіямъ можно найти въ мифахъ нѣкоторыхъ народовъ древней Италіи.

Мифы древне-греческаго міра, коренящіеся въ тотемизмъ, служатъ лишнимъ доказательствомъ, что они въ нѣкоторыхъ своихъ эпизодахъ стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ аналогичными преданіями такъ называемыхъ дикарей. Облеченные подчасъ въ поэтическую форму, прикрытые элементами, возникшими на болѣе высокой ступени цивилизаціи, они были долгое время предметомъ самыхъ натянутыхъ объясненій со стороны изслѣдователей. Понять ихъ истинное значеніе можно только при широкомъ сравнительно этнографическомъ изученіи ихъ. Оно даетъ возможность выдѣлить изъ мифовъ въ тѣхъ позднихъ переказахъ, въ которыхъ они дошли до насъ, позднѣйшій и чуждый, наслонившійся подъ вліяніемъ развитія эллинской цивилизаціи, элементъ и представить мифъ во всей его грубой наготѣ, какимъ онъ долженъ былъ быть, когда древніе греки стояли еще на низшей ступени культуры. Такое изученіе мифовъ классической древности, нисколько не умаляя величія эллинскаго генія, даетъ возможность понять первобытную мысль и первобытную психологію грека. Оно сольетъ его съ обще-человѣческимъ міромъ и нарушитъ ту преграду, которой стараніями предвзятыхъ изслѣдователей и мифологовъ классическій міръ отдѣлялся въ обособленную единицу.

Въ всѣхъ указанныхъ случаяхъ рѣчь шла лишь о групповомъ тотемѣ, т. е. о вѣрѣ въ таинственную связь, существующую между каждымъ изъ членовъ группы, обыкновенно родовой, съ извѣстнымъ видомъ животныхъ, которыя считаются предками этой группы. Но, очевидно, что для того, чтобы на анимистической почвѣ возникли эти представленія, требуется, чтобы сама родственная группа уже сложилась, считала себя объединенной на томъ или иномъ основаніи поклоненіемъ извѣстному животному, растенію и пр. Изъ историко-сравнительнаго изученія семьи и рода извѣстно, что послѣднему предшествуетъ періодъ незнанія кровнаго родства, когда члены группы объединены исключительно территориальнымъ экономическимъ принципомъ, когда вопросъ о происхожденіи еще не играетъ роли въ глазахъ примитивнаго человѣка. Слѣдовательно, пришлось бы предположить, что самъ тотемизмъ возникъ только въ то время, когда уже появились родовые союзы, что онъ представляетъ, такимъ образомъ, сравнительно позднее явленіе первобытной религіи, а не одинъ изъ ея основныхъ элементовъ. Противорѣчатъ этому, однако, свѣдѣнія о существованіи, кромѣ групповыхъ, еще личныхъ тотемовъ. Групповой тотемъ развился изъ личнаго тотема, какъ групповое религиозное чувство развилось изъ проявленія этого чувства въ отдѣльныхъ индивидахъ.

Среди некоторых некультурных народностей, у которых существует болѣе или менѣе ясно выраженная вѣра въ групповой тотемъ, встрѣчается одновременно и вѣра въ личнаго тотема. Представитель группы, почитая общаго тотема, какъ членъ группы, имѣетъ еще тотема личнаго, котораго онъ признаетъ за своего покровителя. Это—также извѣстная порода животныхъ, птицъ, рыбъ и пр., съ которыми онъ считаетъ себя связаннымъ извѣстной таинственной связью.

Способы полученія личнаго тотема бываютъ различны; они, между прочимъ, стоятъ въ зависимости отъ культурнаго и религіознаго развитія племени. Но это, конечно, не измѣняетъ вѣрованій въ личный тотемъ, которое выступаетъ всюду съ одними и тѣми же чертами. Способы полученія личнаго тотема сводятся или къ сновидѣнью или къ гаданію. Каждый австралиецъ, пишетъ Фразеръ, кромѣ родового тотема, унаслѣдованнаго отъ матери, имѣетъ еще тотемъ индивидуальный; таковымъ оказывается обыкновенно животное, въ которое туземецъ увидитъ себя превращеннымъ во снѣ. При широкой вѣрѣ въ метаморфозы, при господствѣ взгляда, что душа во время сна способна покидать тѣло и принимать всевозможные образы, нѣтъ ничего удивительнаго, что австралиецъ, увидѣвъ себя во снѣ въ образѣ животнаго, начинаетъ вѣрить, будто между ними существуетъ таинственная связь. Въ Полинезій, въ Самоа, тотемъ новорожденному назначался путемъ гаданья. Окружающія роженицу лица называли по имени различные предметы и животныя, имѣвшіе священное значеніе въ глазахъ туземцевъ; тотемомъ новорожденнаго считалось то животное, при произнесеніи названія котораго онъ появлялся на свѣтъ. Тотемами были обыкновенно собаки, акулы, ящерицы, угри и пр. Съ этимъ видомъ животныхъ или рыбъ новорожденный считалъ себя связаннымъ; они были его ближайшими покровителями.

Аналогичный способъ узнаванія личнаго тотема извѣстенъ былъ и въ Сѣверной Америкѣ. Такъ, среди населенія, живущаго на Тегуательскомъ перешейкѣ, въ хижину роженицы собирались родственники. Каждый пришедшій чертилъ на полу хижины изображеніе какого нибудь животнаго, которое онъ сейчасъ же затѣмъ стиралъ. Замѣчали, при изображеніи какого животнаго приходился моментъ появленія ребенка на свѣтъ; это животное считалось его тона или тотемомъ.

Болѣе распространенный въ Америкѣ способъ пріобрѣтенія личнаго тотема основывается на сновидѣнн, какъ и въ Австраліи. Первое животное, приснившееся юношѣ во время поста, который онъ долженъ

соблюдать при наступлении зрѣлости, считается его тотемомъ. Онъ убиваетъ животное или птицу, привидѣвшееся ему и носитъ его кожу или перья (или часть ихъ) въ качествѣ амулета на войнѣ и при охотѣ. Если приснятся ему въ одинъ или въ нѣсколько приемовъ нѣсколько видовъ птицъ и животныхъ, они всѣ становятся его тотемами. Скулькрафтъ (Schoolcraft) и Кэтлинъ (Catlin) такъ описываютъ способъ узнаванія тотема. «Съ этою цѣлью молодой 14—15-лѣтній индѣецъ удаляется въ уединеніе и постится для того, чтобы легче увидѣть сонъ. Сновидѣніе открываетъ ему его будущее назначеніе и жизненную судьбу; указанія свыше, которыя онъ при этомъ получаетъ, онъ хранитъ, и руководствуется ими въ теченіе всей жизни. Многія странныя личныя имена (краснокожихъ) объясняются именно этимъ. Одинъ индѣецъ носилъ, на примѣръ, имя «Отверстіе въ небѣ» оттого, что его духъ-покровитель явился ему въ отверстіи въ небѣ. Цѣль сна увидѣть своего духа покровителя. Индѣецъ долженъ поститься и видѣть сны до тѣхъ поръ, пока ему не приснится какое нибудь животное. Пробудившись, онъ долженъ немедленно выслѣдить этого звѣря и шкуру его, или часть животнаго, которая обратила на себя особенное вниманіе во время сна, онъ долженъ бережно сохранять и постоянно носить съ собой. Потеря его навлекаетъ на потерявшаго насмѣшки сотоварищей и постоянныя несчастія въ теченіе всей послѣдующей жизни».

Способы пріобрѣтенія тотема посредствомъ гаданья, участія колдуна-шамана и т. п. должны въ общемъ считаться менѣе древними, чѣмъ основанные на сновидѣніи. У примитивнаго человѣка, при его глубокой вѣрѣ въ тѣсную связь между нимъ и животнымъ, должно явиться стремленіе точно опредѣлить тотъ видъ животнаго, который ему помогаетъ въ его предпріятіяхъ, къ кому онъ могъ бы безошибочно обращаться съ мольбой въ случаѣ нужды. Вѣроятнѣе всего, что отвѣчали ему на эти вопросы примѣты на охотѣ, во время лова рыбы и пр. Но эти приемы носили случайный характеръ. Извѣстно то громадное значеніе, которое придаетъ сну некультурный человѣкъ. Явленіе во снѣ извѣстнаго животнаго, сонъ, рисующій дикаря, будто онъ самъ превращается въ звѣря, для него реальныя факты, которые видѣло или испытало его второе я, его духъ, душа, блуждавшая во снѣ. Такъ какъ душѣ во снѣ доступно то, что недоступно бодрствующему, такъ какъ душа, по возрѣніямъ первобытнаго человѣка, обладаетъ всѣми тѣми способностями, которыми онъ надѣляется видимый міръ и своихъ сверхестественныхъ существъ, онъ, весьма понятно, указаніямъ духа придаетъ особое значеніе. Вотъ почему

есть полное основаніе считать способъ опредѣленія своего тотема путемъ свовидѣній наиболѣе примитивнымъ. Постъ и уединеніе играютъ роль факторовъ, облегчающихъ первобытному человеку видѣть запечатлѣвающійся въ его умѣ, такъ сказать, пророческій сонъ.

Въ началѣ у каждаго индивида имѣлся свой, ему одному присущій духъ-повровитель, ничѣмъ не связанный съ его товарищемъ по территоріальной группѣ. Доказательствомъ этому служитъ быть австралийцевъ. Нѣкоторыя австралійскія племена представляютъ изъ себя группы лицъ, связанныхъ исключительно территоріальными, экономическими узами. Но среди нихъ признается существованіе личныхъ тотемовъ, вслѣдствіе чего, даже на стадіи незнанія еще кровныхъ узъ, можно въ Австраліи найти группы, гдѣ у каждаго изъ членовъ есть свой отдѣльный тотемъ. Конечно, какойнибудь случай можетъ убѣдить членовъ группы въ преобладающемъ значеніи того или иного тотема и возвести болѣе или менѣе быстро тотемъ индивидуальный одного изъ сотоварищей въ тотемъ групповой. Австралія представляетъ примѣры такихъ территоріальныхъ, неродственныхъ группъ, объединенныхъ почитаніемъ одного какагонибудь животнаго. Но случайность оказывается болѣе или менѣе рѣдкимъ исключеніемъ; если бы только отъ нея зависѣлъ переходъ личнаго тотема въ групповой, едва ли бы имѣло мѣсто такое широкое распространеніе группового тотемизма. Зная, что въ эволюціи вародныхъ вѣрованій, какъ и въ другихъ сторонахъ культурной эволюціи, болѣе простыя явленія предшествуютъ болѣе сложнымъ, необходимо признать, что тотемизмъ индивидуальный долженъ былъ предшествовать болѣе сложному тотемизму групповому. Слѣдуетъ предположить, что, помимо случайныхъ причинъ, на разныхъ точкахъ земного шара долженъ былъ существовать и одинъ главный, постоянный факторъ, приведшій къ развитію группового тотема и тотемическихъ родовъ. Эту причину, повидимому, слѣдуетъ искать какъ въ психологическомъ мірѣ примитивнаго человека, такъ одновременно и въ условіяхъ его соціальной жизни.

Индивидуальный тотемъ имѣется не только у мужчинъ, но также у женщинъ. Какъ первымъ, такъ и вторымъ необходимъ личный тотемъ въ равной степени: религіозное чувство, одинаковое у обоихъ половъ, основанное на одинаковой психологической основѣ, естественно, при однородности умственнаго развитія должно получить и одинаковое направленіе. Даже при существованіи уже групповыхъ тотемовъ, можно наблюдать интересное явленіе въ Австраліи: у женщинъ имѣется свой, непризнаваемый мужчинами, тотемъ; жен-

щины въ свою очередь не почитаютъ тотема мужчинъ. Такъ, напри-
мѣръ, племя курнаи считаетъ своими тотемами двухъ птицъ, кра-
пивника—тотемъ мужчинъ, и синешейку—тотемъ женщинъ. То-же
явленіе отмѣчено и среди другихъ австралійскихъ племенъ: мужчины
считаютъ возможнымъ, напримѣръ, убивать тотема женщинъ; жен-
щины дѣлаютъ то же въ отношеніи къ тотему мужчинъ. Такого рода
дѣйствія вызываютъ, по словамъ изслѣдователей, ожесточенныя драки
между обоими полами.

При территориальномъ устройствѣ дѣти связаны фактически въ
большей степени съ матерью, чѣмъ съ отцомъ. Этому содѣйствуетъ
часто встрѣчающаяся неустойчивость брачныхъ узъ, переходъ матери
съ своими дѣтьми изъ рукъ одного мужчины въ руки другого, дли-
тельный періодъ кормленія и пр. Судьба ребенка интересуетъ въ боль-
шей степени мать, чѣмъ отца, который обыкновенно равнодушенъ
къ родственнымъ узамъ и, кромѣ того, смотритъ на своихъ дѣтей
или какъ на будущихъ помощниковъ или какъ на товаръ. Мать,
вѣруя въ содѣйствіе своего тотема, ставитъ и ребенка подъ это
покровительство и научаетъ его чтить этого тотема. Эта религіозная
связь между ребенкомъ и матерью, объединенныхъ почитаніемъ одного
и того же животнаго, растенія и пр., сначала, конечно, исключительно
фактическая. Но, когда мнѣ начинаетъ объяснять поклоненіе раз-
личныхъ группъ различнымъ тотемамъ фактомъ происхожденія данной
группы отъ даннаго тотема, эта фактическая связь переходить въ
юридическую, основанную на родствѣ. Тотемъ матери, впоследствии
бабки, потомъ прабабки становится изъ индивидуальнаго группо-
вымъ, и его почитаютъ лица, объединенныя происхожденіемъ отъ
одной родоначальницы. Тотемизмъ вызываетъ къ жизни установленіе
института родства, а родство, въ свою очередь, приводитъ къ пере-
ходу индивидуальнаго тотема въ групповой. Что этотъ послѣдній
нисколько не мѣшаетъ долговому существованію индивидуальных
тотемовъ, доказывается вышеприведенными примѣрами, когда въ
тотемическихъ родственныхъ группахъ допускается существова-
ніе личныхъ духовъ покровителей отдѣльныхъ сочленовъ по
группѣ.

Культъ тотема, какъ и сама система тотемизма, чрезвычайно
элементаренъ.

1) Почитаніе тотема выражается, главнымъ образомъ, въ запреще-
ніи его убивать и употреблять въ пищу. Это основная черта тоте-
мизма. Австралецъ рѣшится убить и сѣсть своего группового или
личнаго тотема только изъ опасенія голодной смерти. Онъ выра-

жастъ при этомъ сожалѣніе о содѣянномъ, старается убѣдить тотема, что онъ сдѣлалъ это только изъ крайности и очень огорченъ, «что пришлось съѣсть друга (wingong) или свою собственную плоть (shapanang)». Это отношеніе къ тотему встрѣчается въ Поли-и-Меланезіи, въ Африкѣ и Америкѣ. Если въ послѣдней индивидуальныи тотемъ иногда убивается, и затѣмъ его шкура или перья носятъ въ качествѣ амулета, это объясняется смѣшеніемъ двухъ религиозныхъ элементовъ низшей стадіи развитія, тотемизма и фетимизма. Въ общемъ, примитивный человекъ считаетъ своей обязанностью прежде всего щадить тотъ видъ животнаго или растенія, съ которыми онъ призываетъ свою родственную связь.

Это общее правило тотемизма заставляетъ вполне основательно объяснять нѣкоторыя явленія, дошедшія до насъ изъ классической древности пережиткомъ тотемическихъ воззрѣній. Извѣстно, напримѣръ, что въ сабинскомъ родѣ Рісіпі обоготворяли дятла (picus), который по преданію руководилъ ими при ихъ передвиженіяхъ, и имя котораго они восслали. Что въ этомъ можно усмотрѣть переживание тотемизма, доказывается свидѣтельствомъ Плутарха, сообщающаго, что Рісіпі не употребляли въ пищу дятла, священную для нихъ птицу. То же самое происходило, какъ было указано, и въ древнемъ Египтѣ, гдѣ животное, которое прикармливалось въ одномъ мѣстѣ и считалось священнымъ, употреблялось въ пищу или уничтожалось въ сосѣднемъ городѣ или области.

Съ запрещеніемъ убивать то или другое животное, птицу или рыбу или употреблять ихъ въ пищу изслѣдователь весьма часто сталкивается въ быту не только русскихъ инородцевъ, но даже и русскихъ крестьянъ. Во многихъ случаяхъ тотемическое основаніе подобнаго запрета можно прослѣдить съ большей или меньшей точностью. Такъ лебедь, давшій, какъ было сказано выше свое имя одному вотяцкому роду, считается у вотяковъ птицей священной. Убить лебедя—грѣхъ, за который неминуемо послѣдуетъ кара. Если застрѣлить лебедя, «домъ кончится», говорятъ вотяки т. е. прекратится родъ. Большимъ уваженіемъ пользуются у вотяковъ и ласточки. Для нихъ устраиваютъ гнѣзда подъ крышами семейныхъ святилищъ; во воззрѣніямъ вотяковъ, осенью онѣ улетаютъ на небо. Убить ласточку значитъ навлечь на себя большое несчастье. У вотяковъ же было отмѣчено нѣкоторыми изслѣдователями почитаніе бѣлки. Ее считаютъ «чистымъ» животнымъ; подъ видомъ ея является иногда божество. Бѣличья шкура хранится какъ святыня въ святилищѣ. На охотѣ за бѣлкой вотякъ, очевидно, считаетъ нужнымъ извиняться

передъ ней за то, что убиваетъ ее; прицѣливаясь, онъ «расхваливаетъ бѣлку, поетъ ей цѣлыя панегирики». Остяки, у которыхъ, какъ было сказано, божества (родовыя) почитались между прочимъ подъ видомъ лебедей и гусей, въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, въ Нарымскомъ краѣ, стрѣляютъ и ту и другую птицу. Но статистическое изслѣдованіе А. Ѡ. Плотникова доказываетъ, какой незначительный процентъ изъ всѣхъ видовъ убиваемой дичи составляютъ гуси и лебеди. Тогда какъ, напримѣръ, количество утокъ и рябчиковъ, убитыхъ остяками, значительно превосходитъ количество той же дичи, приходящееся на русскихъ охотниковъ (напримѣръ, 22,925 рябчиковъ на 8,665 убитыхъ русскими), число гусей и лебедей показываетъ обратное отношеніе (русскими, напримѣръ, въ годъ застрѣлено 815 гусей и 50 лебедей, остяками всего 18 гусей и ни одного лебедя). Такимъ образомъ, возможно предположить, что разрѣшеніе стрѣлять лебедей и гусей недавняго происхожденія. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что, по словамъ Патканова, иртышскіе остяки «считаютъ грѣхомъ» ѣсть мясо лебедя. Объ оленныхъ чукчахъ извѣстно, что они относятся съ особеннымъ почитаніемъ къ волку. Волкъ, по ихъ представленіямъ, обладаетъ сверхъестественной силой. Убивать волковъ они боятся, «по суевѣрному представленію, что другіе волки въ отмщеніе за убитаго истребятъ весь табунъ оленей убившаго». Въ другихъ мѣстностяхъ уже разрѣшается травить волковъ, но убивать его свинцомъ или желѣзомъ считается «грѣхомъ». Между прочей домашней святыней, предохраняющей отъ несчастій, чукчи нерѣдко хранятъ у себя волчій черепъ. По свидѣтельству Хангалова, «почитаніе собаки стояло встарину на довольно высокой степени» у бурятъ. Въ связи съ вышеприведеннымъ представленіемъ о существованіи «собачьяго царства», слѣдуетъ отмѣтить нѣкоторые обычаи и повѣрья, въ которыхъ сказывается воспоминаніе о почитаніи собаки. Прижать собаку дверью, напримѣръ, выгоняя ее на улицу, считается «грѣхомъ», также бить ее вѣникомъ, такъ какъ вѣникъ нечистый предметъ. Прежде умершей собакѣ клали въ ротъ кусокъ жира или мяса, чтобы душа собаки въ загробномъ мірѣ была всегда сыта. Убить собаку такое преступленіе, что виновный считался опозореннымъ.

2) Вторымъ проявленіемъ тотемическаго культа оказывается кормленіе тотема. Такъ какъ тотемизмъ не ограничивается поклоненіемъ тому или другому отдѣльному животному, но относится ко всему виду или породѣ, то и кормленіе заключается въ дачѣ пищи всѣмъ животнымъ данной породы. Такъ въ Полинезій, на Самоа, родъ, имѣвшій своимъ тотемомъ угря, приносилъ первые плоды таро со

своихъ плантацій угрямъ. Другой самоанскій родъ, почитавшій рабовъ, прикармливалъ этихъ послѣднихъ. Особеннымъ уваженіемъ въ Самоа пользовалась тотемъ-акула. Въ маленькой бухтѣ острова происходило кормленіе акулъ. Это настолько приучило ихъ, что двѣ акулы обыкновенно приплывали на зовъ для полученія пищи. Туземцы отождествляли ихъ съ душами двухъ самоанскихъ родоначальниковъ. Родъ голубя на Самоа содержалъ голубей и кормилъ ихъ. У малайцевъ происходитъ кормленіе крокодиловъ, въ которыхъ, по ихъ мнѣнію, переселяются души умершихъ. На Тиморѣ имъ прежде давали на съѣденіе дѣвушку. На Явѣ у каланговъ тотемомъ считается рыжая собака; каждая семья держитъ такую собаку, съ ней не позволяютъ обращаться дурно. Нарриньеры въ Австраліи, принадлежащіе къ роду змѣй, держатъ при себѣ своихъ тотемовъ змѣй. Здѣсь также рядомъ съ чистымъ тотемизмомъ изслѣдователь встрѣчается съ фетишизмомъ. Слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду, что вѣрованія векултурныхъ народностей имѣютъ нѣсколько источниковъ и потому, естественно, обѣ системы у нихъ не строго отдѣлены другъ отъ друга. Въ Америкѣ делавары приносили жертвы зайцамъ, такъ какъ послѣдніе считались ихъ тотемами. Рыбамъ, тоже тотему, они бросали куски хлѣба имѣвшихъ форму рыбъ.

3) Кромѣ огражденія тотема отъ убійства и заботъ о поддержаніи его жизни путемъ кормленія культъ тотемизма, въ первобытномъ состояніи, выражается еще въ почитаніи умершаго тотема. Лицо, нашедшее свое тотемическое животное мертвымъ, должно наружно выразить свою печаль и устроить ему почетное погребеніе. Въ Самоа, напримеръ, если мужчина изъ рода Сова находилъ на своемъ пути мертвую сову, онъ обязанъ былъ присѣсть передъ ней на землѣ, плакать надъ птицей и камнемъ, въ знакъ своей печали, до крови бить себѣ по лбу. Затѣмъ онъ долженъ былъ похоронить мертвую сову съ соблюденіемъ сложнаго погребальнаго ритуала, какъ будто похороны совершались надъ человѣкомъ. Племя ваника на восточномъ побережьи Африки считаетъ своимъ родоначальникомъ гиену. Это тотемъ названнаго племени. Смерть гиены, по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ, составляетъ здѣсь общую печаль всего населенія. Въ южной Аравіи, гдѣ можно отыскать еще слѣды тотемизма, одно изъ племенъ имѣетъ обыкновеніе погребать умершую газель, гдѣ бы послѣдняя ни была найдена, и все племя носить по умершей газели трауръ въ теченіе семи дней. Что газель почитается арабами за священное животное, можно видѣть, между прочимъ, изъ одного курдскаго преданія, въ которомъ мать героя въ сказанія, родомъ изъ Ара-

ви, отправляя своихъ сыновей въ походъ, настоятельно запрещаетъ имъ убивать на дорогѣ газелей; этотъ большой грѣхъ непременно отмстится. «Кто убьетъ джерана (газель), тому Богъ не пошлетъ счастья». У якутовъ, у которыхъ слѣды тотемизма сохранились еще съ значительной ясностью, однимъ изъ тотемическихкихъ животныхъ долженъ быть признанъ орелъ. По нѣкоторымъ источникамъ орелъ—божество у якутовъ. По другимъ, это птица главнаго божества якутовъ Ай-тоена, «отца якутовъ». Орелъ былъ союзнымъ знакомъ всѣхъ якутскихъ родовъ (каждый родъ и второстепенный родовой союзъ имѣли свои знаки, знамена и тамги, и знакъ одного изъ этихъ родовъ, на примѣръ, былъ беркутъ). Орловъ не только не ѣли, но и не стрѣляли. Если же якутъ находилъ мертваго орла или кости его, онъ долженъ былъ поднять ихъ съ земли, устроить на вѣтвяхъ маленькій лабазъ и положить ихъ въ него. Такой способъ погребенія умершихъ людей практиковался у якутовъ. Послѣ приведенныхъ фактовъ станетъ понятнымъ источникъ обычая древняго населенія Серифоса (одного изъ острововъ Эгейскаго моря), у котораго ракъ считался священнымъ животнымъ; они выпускали рака обратно въ море, если онъ попадалъ въ ихъ рыболовныя сѣти. Если же жители Серифоса находили мертваго рака, они погребали его и оплакивали его, «какъ одного изъ своихъ». Обычай аэинянъ, по которому человѣкъ, убившій волка, долженъ былъ его похоронить, очевидно, также лишь слѣдъ существовавшаго нѣкогда тотемизма.

4) Культъ тотема приводилъ иногда къ торжественному жертвоприношенію самого же тотема. Но этотъ видъ культа встрѣчается рѣдко у первобытныхъ народностей.

5) Вѣра въ родственную связь, существующую между членомъ группы и групповымъ тотемомъ, проявляется въ нѣкоторыхъ обычаяхъ некультурныхъ народностей, посредствомъ которыхъ они стараются отгнать эту родственную связь путемъ подражанія своему тотему. Это стремленіе находитъ себѣ виѣшнее выраженіе: 1) въ ношеніи шкуры тотема, 2) въ ритуальныхъ пляскахъ и 3) въ украшеніяхъ или изувѣчиваніи тѣла. Обычай надѣвать шкуры своихъ тотемовъ или части ихъ, имѣетъ большое распространеніе среди множества некультурныхъ народностей и въ частности у краснокожихъ Америки. Многія племена, отправляясь на войну, надѣваютъ шкуру своихъ тотемовъ: родъ волка отправляется въ волчьихъ, родъ медвѣдя—въ медвѣжьихъ шкурахъ и т. п. Далѣе, въ торжественныхъ случаяхъ устраивается ритуальное пиршество, сопровождаемое, какъ обыкновенно всякое веселье

у малокультурныхъ племенъ, пляской. Свѣдѣнія объ этихъ ритуальныхъ пляскахъ собраны въ разныхъ частяхъ земного шара, гдѣ еще бытуеъ тотемизмъ. Всѣ они сводятся къ тому, что всякій тотемическій родъ имѣетъ свою опредѣленную пляску. Какъ было уже сказано, въ Африкѣ выраженіе: «я не пляшу такой пляски» значитъ: «я не принадлежу къ такой то тотемической группѣ». Различіе одной пляски отъ другой заключается въ томъ, что члены каждаго тотемическаго союза подражаютъ дѣйствіямъ, походкѣ и внѣшности своего тотема: одинъ родъ изображаетъ, напримѣръ, ягуара, другой вѣрона и пр. Часто въ этой пляскѣ мимически представляется мѣсть, разсказывающій о походеніяхъ и подвигахъ даннаго тотема. Вотъ почему лишь тѣ, которые принадлежатъ къ данному тотемическому союзу, могутъ знать извѣстную пляску: для другихъ тотемическихъ родовъ она недоступна. Быть посвященнымъ въ пляску, т. е. быть обученнымъ ей, все равно, что быть принятымъ въ тотемическій родъ. Само посвященіе въ пляску сопровождается обыкновенно обрядами, имѣющими мѣсто при принятіи въ родъ. Изъ этихъ ритуальныхъ плясокъ развились впоследствии мистеріи, пріобщенія къ культу божества, извѣстныя, напримѣръ, въ древнемъ Египтѣ и древней Греціи. Какъ бы ни видоизмѣнилось впоследствии значеніе мистерій, сравнительно этнографическое изученіе ихъ едвали оставляетъ сомнѣніе въ томъ, что они произошли изъ ритуальныхъ, тотемическихъ плясокъ и пиршествъ некультурныхъ народностей, и имѣютъ въ своей основѣ тѣ же приемы общенія съ тотемомъ, какъ у туземцевъ Бразиліи, Сѣверной Америки, Австраліи и Африки. Для того, чтобы при этихъ ритуальныхъ пиршествахъ и пляскахъ быть болѣе похожими на своего тотема, первобытный человѣкъ или надѣваетъ шкуру почитаемаго и изображаемаго имъ животнаго, или устраиваетъ, какъ, напримѣръ, туземцы Бразиліи, одежду изъ соломы, напоминающую своимъ видомъ животное. Этой же цѣли служатъ иногда и маски. Онѣ въ болыпомъ ходу у некультурныхъ народностей; изслѣдователь встрѣчаетъ ихъ даже у такихъ низко стоящихъ въ культурномъ отношеніи племенъ, какъ населеніе центральной Бразиліи. Въ украшеніи тѣла примитивный человѣкъ часто старается отгѣнить свою принадлежность къ тотемическому союзу посредствомъ татуировки, окрашиванья тѣла или устройствомъ прически. При татуировкѣ, если у данной народности еще существуетъ тотемизмъ, или если воспоминанія о немъ еще жизненны, на тѣлѣ изображаютъ тотемическое животное, конечно, въ условномъ, стилизованномъ видѣ. Это весьма распространенный обычай, причемъ по татуировкѣ часто оказывается возмож-

нымъ узнать, къ какому племени или роду принадлежитъ индивидъ. То же происходитъ часто и при окраскѣ тѣла. Европейцу въ большинствѣ случаевъ значеніе рисунковъ остается непонятнымъ, такъ какъ они зачастую совершенно символическіе; но для некультурныхъ племенъ, въ предѣлахъ тѣхъ небольшихъ районовъ, въ которыхъ они вращаются, они полны смысла. Это—запечатлѣніе своего союза съ тотемомъ, открытое признаніе своей связи съ тѣмъ или инымъ животнымъ, растеніемъ или предметомъ. Совершенно аналогичные взгляды лежатъ часто въ основаніи сложныхъ и странныхъ причесокъ, удивлявшихъ путешественниковъ у многихъ первобытныхъ народностей. Въ родѣ Буйвола у нѣкоторыхъ краснокожихъ, напримѣръ, существуетъ странный на первый взглядъ обычай носить на головѣ два локона. Ближайшее изслѣдованіе показало, что они этимъ стараются подражать рогамъ своего тотема. Прическа рода Буйволовъ у омагасовъ стремится изобразить спину буйвола. Омагасы, принадлежащіе къ роду Черепахи, стригутъ волосы у мальчиковъ, но оставляютъ шесть локоновъ на головѣ: по два съ каждаго бока, одинъ на лбу, и одинъ на затылкѣ; они стараются этимъ изобразить голову, хвостъ и ноги своего тотема. Африканскіе тотемическіе рода восточной Африки, чтущіе буйвола, устраиваютъ прическу, напоминающую рога животного; иногда они заплетаютъ волосы жгутомъ, изображая хвостъ буйвола. Тотемизмъ даетъ, такимъ образомъ, возможность объяснить нѣкоторые оригинальные обычаи въ бытѣ некультурныхъ народностей. Такъ, напримѣръ, подтачиваніе себѣ зубовъ, выламыванье одного или двухъ переднихъ зубовъ, имѣющее мѣсто у многихъ племенъ, объясняется только съ точки зрѣнія тотемизма. Батоки въ южной Африкѣ выбиваютъ верхній зубъ при наступленіи зрѣлости, чтобы сдѣлаться похожими на воловъ. Другія африканскія племена оставляютъ зубы, чтобы походить на зебру. Мангандши, живущіе близъ Замбези, стачиваютъ свои зубы, чтобы быть похожими на кошекъ и крокодиловъ. Однимъ словомъ, некультурный человѣкъ старается видимымъ образомъ показать свое сходство съ тотемомъ и этимъ выразить ему почитаніе.

Аналогичные приведеннымъ обычаямъ можно отмѣтить, обыкновенно въ качествѣ переживанія, среди нѣкоторыхъ инородческихъ народностей Россіи. Шренкъ справедливо указалъ, что съ наиболѣе древними національными одеждами, въ которыхъ сказывается стремленіе подражать животному съ цѣлью «приобрѣсти его благосклонность», обезопасить себя отъ него, естественно «связывается и понятіе объ особенномъ изяществѣ и достоинствѣ». Послѣ этого особенное значеніе

приобрѣтаетъ его же указаніе, что самая нарядная и возбуждающая зависть часть зимней одежды женщинъ у гиликовъ рысья шапка. Макушка этой шапки образуетъ голову рыси съ торчащими ушами. На спину женщины спускается рысій хвостъ. Шапка «представляетъ какъ бы подражаніе фигуры всего животнаго». Также гордятся мужчины рысей шубой, хотя гиликамъ извѣстны и болѣе дорогіе мѣха. Коряки Пенжинской губы носятъ шапки изъ волчьей шкуры съ торчащими ушами. Что касается до татуировки, то имѣется слѣдующее извѣстіе относительно остяковъ. Отецъ въ прежнее время давалъ своему новорожденному ребенку имя какого либо звѣря, птицы или предмета, которые онъ, послѣ перваго извѣстія о новорожденномъ видѣлъ по выходѣ изъ юрты. Ребенку выжигали на рукахъ и ногахъ изображенія разныхъ птицъ, звѣрей и т. п., и изображенія эти остяки употребляли вмѣсто подписи. Такъ, «у кого на рукѣ былъ выжженъ соболь, то рукою на бумагѣ рисовалъ соболя». Тотемическія черты въ ритуальныхъ пляскахъ и мимическихъ представленіяхъ можно усмотрѣть въ играхъ и пляскахъ бурятъ, которыя, по вѣрному замѣчанію А. В. Потаниной, очевидно, «составляли нѣкогда часть религіознаго обряда». Напримѣръ, въ таилганахъ (общественныхъ моленіяхъ бурятъ) «шаманъ изображаетъ собой Буха-ноена, Господина-быка, котораго буряты считаютъ своимъ предкомъ». Шаманъ ходитъ на четверинкахъ, мычитъ, руками бросаетъ землю, наконецъ, бодаетъ присутствующихъ.

Примитивныя народности твердо вѣрятъ, что тотемъ никогда не причиняетъ имъ вреда. Въ Сенегамбіи, напримѣръ, члены тотемическаго рода скорпіона убѣждены, что скорпіоны, укусы которыхъ въ этой мѣстности вообще смертоносны, не опасны членамъ своего тотемическаго рода. Испытаніемъ безвредности укушенія скорпіона опредѣляется въ сомнительныхъ случаяхъ принадлежность лица къ этому роду. Это видъ ордалій, основанныхъ на тотемизмѣ, прямо вытекаетъ изъ него. Въ параллель съ вышеприведеннымъ случаемъ примѣненія «божьяго суда» посредствомъ тотема можно сопоставить данныя о племени змѣй (orphiogenes) въ Малой Азіи, записанныя Варрономъ. Офиогены, т. е. «рожденные отъ змѣй», вѣровали, что они происходятъ отъ этихъ пресмыкающихся, и что змѣи ихъ родственники; вслѣдствіе этого, они подвергали лицо, заподозренное въ томъ, что оно не принадлежитъ къ ихъ племени, слѣдующему испытанію. Змѣя должна была его укусить, и, если онъ оставался живъ, онъ считался своимъ. Та же мысль проходитъ и въ слѣдующихъ обрядахъ. Племя мохосовъ въ Перу имѣетъ тотемомъ ягуара. Шаманъ-колдунъ долженъ доказать свое

родство съ ягуаромъ, который впоследствии и помогаетъ ему совершать его странствования въ различные мѣры. Ягуаръ долженъ искушать готовящееся быть шаманомъ лицо, и, если оно остается въ живыхъ, доказательство родства его съ тотемомъ не подвергается сомнѣнію. У псилловъ, въ змѣиномъ тотемическомъ родѣ Африки, по свидѣтельству Варрона, законность дѣтей, т. е. ихъ дѣйствительная принадлежность къ роду, опредѣлялась слѣдующимъ образомъ: новорожденныхъ выставляли къ змѣямъ, и, если послѣдніе не трогали ребенка, или если онъ выживалъ послѣ ихъ укусовъ, ребенокъ признавался законнымъ; въ противномъ случаѣ считалось очевиднымъ, что онъ не членъ тотемическаго родственнаго союза. Нѣкоторые другіе народы идутъ еще дальше: свой тотемъ считается безопаснымъ, тогда какъ въ отношеніи къ чужеродцу или лицу ему неудобному онъ такъ или иначе будто бы долженъ выразить свое неудовольствіе. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Африки существуетъ обычай изгонять всякаго, кого укуситъ животное тотемъ, даже если укушеніе легкое и не грозитъ опасностью для жизни пострадавшаго. Тотемическій родъ крокодила у бечуановъ изгоняетъ не только укушенныхъ крокодиломъ, но даже и то лицо, на которое брызнула вода отъ хвоста крокодила. Это считается признакомъ недовольства тотема; пребываніе такого лица въ группѣ поэтому нежелательно и опасно.

Основанія для тотемическихъ ордалій въ первобытномъ процессѣ совершенно естественно возникаютъ изъ этихъ представленій. Тотемъ не потерпитъ преступника и тѣмъ или другимъ способомъ докажетъ его виновность. Отсюда цѣлый рядъ ордалій, играющихъ такую видную роль въ первобытномъ процессѣ. Извѣстенъ, на примѣръ, способъ въ Африкѣ доказать свою невинность путемъ переплыванья бассейна воды, гдѣ находятся крокодилы. Въ Траванкорѣ «судъ Божій» производился такъ: обвиняемый клялъ свою руку въ плащъ, въ которомъ была завернута кобра; если она кусала его, онъ признавался виновнымъ. Изъ того же тотемическаго основанія ведутъ свое происхожденіе многія клятвы тѣмъ или другимъ животнымъ. У бечуановъ, на примѣръ, въ тотемическомъ родѣ крокодила клялись крокодиломъ. У санталовъ въ Бенгаліи, у которыхъ тигръ считался тотемомъ, наиболѣе торжественная клятва приносилась на шкурѣ тигра. Психологическимъ основаніемъ служилъ здѣсь взглядъ, что за ложную клятву тотемъ такъ или иначе покараетъ клятвопреступника.

Вѣроятнѣе всего, что и распространенная у нѣкоторыхъ изъ русскихъ инородцевъ клятва на головѣ, лапѣ или зубѣ медвѣдя коре-

нится въ забытыхъ въ настоящее время тотемическихъ представле-
ніяхъ. Извѣстно также, что въ прежнее время остяки при клятвѣ цѣ-
ловали морду щуки. Паткановъ указываетъ, что щука считается у
остяговъ «священной рыбой». Выше было упомянуто, что въ образѣ
щуки появлялись остяцкія божества.

Ордали и клятвы вытекаютъ изъ общихъ основъ психологіи и
умственного состоянія первобытнаго человѣка; они, слѣдовательно, мо-
гутъ имѣть нѣсколько источниковъ. Но именно вслѣдствіе этого при изу-
ченіи ихъ слѣдуетъ отводить мѣсто и тотемизму, который можетъ во
многихъ случаяхъ истолковать необъяснимыя другимъ путемъ нѣкоторыя
клятвы и ордали у разныхъ народовъ, забывшихъ свои первобытныя
тотемическія воззрѣнія.

Въ большинствѣ случаевъ тотемомъ оказывается одушевленное су-
щество изъ животнаго міра. Предметы неодушевленные рѣдко бываютъ
тотемами, хотя это и случается. Выше были указаны нѣкоторыя
группы, тотемъ которыхъ не принадлежитъ къ фаунѣ. Фразеръ пере-
считываетъ, что у австралійцевъ встрѣчаются въ качествѣ тотемовъ громъ,
дождь, звѣзды, горячій вѣтеръ, солнце, медъ, вода и пр. Въ Америкѣ
нѣкоторымъ родамъ служатъ покровителями ледъ, громъ, земля, вода,
вѣтеръ, солнце, соль, снѣгъ, кость, море; на Самоа—радуга, падающія
звѣзды, облако, мѣсяцъ. Въ Африкѣ въ этомъ значеніи встрѣчаются
солнце и дождь. Такъ и среди алтайскихъ тюрковъ можно указать
на рода мундусовъ и теолесовъ, которые производятъ себя отъ льдинки.
Родовое тотемическое сказаніе потерпѣло обычное измѣненіе: теолесы и
мундусы рассказываютъ, что они произошли отъ дѣвицы, съѣвшей
льдинку. Но, вспоминая свое происхожденіе отъ льдинки, пишетъ
о. Вербицкій, (они) приносятъ жертвы преимущественно владыкѣ
града, грома и дождя. Наконецъ, даже краски бываютъ тотемами.
У отяговъ таковымъ считалась красная краска, у чироковъ —
красная и синяя и т. п. Но все это болѣе или менѣе рѣдкія
исключенія, и общій характеръ тотемизма заставляетъ считать пред-
ставителей фауны наиболѣе употребительными тотемами. При господ-
ствѣ анимизма выборъ неодушевленныхъ тотемовъ не удивителенъ; пер-
вобытный человѣкъ приписываетъ и неодушевленнымъ предметамъ ту же
жизнь, тотъ же индивидуализмъ, какъ и предметамъ одушевленнымъ.
Преобладающее значеніе представителей фауны въ общей системѣ
тотемизма объясняется психологіей и бытомъ некультурныхъ народ-
ностей. Какъ охотникъ, примитивный человѣкъ по условіямъ жизни
стоитъ ближе къ одушевленной природѣ. Предположеніе, что на него
производятъ впечатлѣніе крупныя явленія природы оказывается не-

состоятельнымъ. Онъ отличается наблюдательностью, но наиболѣе детально отмѣчается имъ то, съ чѣмъ ему приходится всего чаще сталкиваться. Грозныя явленія природы, какъ, напримѣръ, громъ и молнія, сильные вѣтры, вулканическія явленія и т. п. вѣроятнѣе всего повергали первобытнаго человѣка въ страхъ; онъ обращалъ, конечно, вниманіе и на регулярный ходъ солнца и на правильныя фазы луны. Но первая категорія явленій оказывалась непостоянной, спорадической, вторая—слишкомъ правильной: любознательности некультурнаго человѣка было достаточно миза, чтобы объяснить себѣ причину этихъ явленій. Его религиозное чувство рѣже направлялось на неодушевленные предметы, чѣмъ на міръ животныхъ, съ которыми онъ постоянно сталкивался, которыхъ постоянно наблюдалъ и отъ которыхъ зависѣло такъ или иначе его существованіе. Наконецъ, сами животныя съ ихъ движеніями, уловками и хитростями, хорошо изученными, давали ему съ болѣею наглядностью доказательства индивидуальной жизни. Именно обстоятельствомъ, что первобытный охотникъ лучше всего зналъ окружающій его міръ животныхъ, что онъ былъ въ ближайшей зависимости отъ него, заставляло его считать себя болѣе всего слитымъ съ этимъ міромъ. Этимъ объясняется, что первобытный человѣкъ, удовлетворяя своей потребности сознать себя подъ покровительствомъ существа, къ которому онъ можетъ обращаться съ мольбой, избиралъ этихъ покровителей болѣею частью изъ представителей фауны, и что тотемами его были по преимуществу животныя. Это обстоятельство было причиной, что тотемизмъ оказался главной, основною почвой, на которой развился культъ животныхъ, такъ называемая зоолатрія.

IV. Фетишизмъ.

Второй основной элементъ въ развитіи вѣрованій у некультурныхъ расъ является такъ называемый *фетишизмъ*. Точно опредѣлить, что слѣдуетъ разумѣть подъ фетишизмомъ, тѣмъ болѣе необходимо, что, съ одной стороны, за этимъ словомъ признавалось часто различное значеніе, а, съ другой, фетишизмъ многими изслѣдователями считался единственнымъ, первобытнымъ элементомъ, изъ котораго развились вѣрованія. «Когда нѣсколько столѣтій тому назадъ, пишетъ Тэйлоръ, португальцы замѣтили въ западной Африкѣ то уваженіе, съ какимъ негры относились къ нѣкоторымъ предметамъ, напримѣръ, деревьямъ, рыбамъ, растеніямъ, идоламъ, камнямъ, звѣринымъ когтямъ, палкамъ и пр., они очень удачно сравнили эти предметы съ хорошо извѣстными имъ самимъ амулетами или талисманами и назвали ихъ «feitiço» или чарами—словомъ, происходящимъ отъ латинскаго *fāctitius* въ смыслѣ «магически-искусный». Современные французы и англичане, заимствовавъ это слово отъ португальцевъ, передѣлали его въ слово фетишъ». Право гражданства въ этнографической литературѣ далъ ему де-Броссъ въ своей книгѣ «О культѣ боговъ фетишей» (*Du culte des dieux fétiches*, 1760 г.). Фетишизму де-Броссъ придавалъ широкое значеніе описательнаго термина въ системѣ вѣрованій африканскихъ народностей, выражающейся въ «поклоненіи различнымъ вещественнымъ и обыденнымъ предметамъ». Широкое понятіе, которое связывалъ де-Броссъ съ выраженіями фетишъ, фетишизмъ, приводило иногда къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ. Огюстъ Контъ терминомъ фетишизмъ обозначалъ общую теорію первобытной религіи, «въ которой вещественные предметы рассматриваются, какъ одушевленные жизнью, подобною человѣческой» т. е. связывалъ съ фетишизмомъ то понятіе, которое въ настоящее время дается слову анимизмъ.

На этой-же точкѣ зрѣнія стоитъ и извѣстный изслѣдователь фетишизма Шульце (Schultze), который въ своей цѣнной работѣ о фетишизмѣ (Der Fetischismus) разумѣетъ подъ этимъ терминомъ «религіозное почитаніе постигаемыхъ чувствами предметовъ» т. е. вообще всего того, что первобытный человѣкъ удостаиваетъ своего поклоненія. Приблизительно то-же опредѣленіе выставилъ и одинъ изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ этнографовъ Ахелисъ (Achelis), по мнѣнію котораго «фетишизмъ обозначаетъ въ извѣстномъ отношеніи каждое дѣйствіе, которымъ стараются войти въ подобающее отношеніе съ невидимымъ міромъ». Опредѣленія Шульце и Ахелиса настолько широки, что подъ нихъ можно подвести многія религіозныя системы и во всякомъ случаѣ всѣ три главныхъ элемента первобытныхъ вѣрованій. Отсюда отчасти становится понятнымъ, что многіе изслѣдователи, начиная съ Конта, считали фетишизмъ первоисточникомъ вѣрованій.

Лѣббокъ занимаетъ особое мѣсто въ опредѣленіи фетишизма. Какъ было уже сказано, онъ ставитъ его на вторую ступень своей скалы развитія религіозныхъ вѣрованій, именно вслѣдъ за стадіей атеизма. Прежде всего, онъ почти отрицаетъ у фетишизма названіе религіи вообще. Хотя онъ и признаетъ, что въ стадіи фетишизма вѣрованія уже болѣе систематизированы, чѣмъ въ стадіи атеизма, но, по его словамъ, «на фетишизмъ можно смотрѣть, почти какъ на противоположеніе религіи». «До сихъ поръ, пишетъ Лѣббокъ, фетишизмъ опредѣляли, какъ поклоненіе матеріальнымъ субстанціямъ, но, мнѣ кажется, это опредѣленіе можетъ служить вѣрной характеристикой его. Въ дѣйствительности, фетишизмъ вовсе не является какой-либо формой «поклоненія». Негръ вѣритъ, что при посредствѣ фетиша онъ можетъ дѣйствовать на свое божество и управлять имъ. На самомъ дѣлѣ, фетишизмъ есть простое колдовство».

Лѣббокъ, который всю систему развитія религіи ставитъ на почву различнаго отношенія человѣка къ божеству, думаетъ, такимъ образомъ, что по представленіямъ примитивнаго человѣка «обладаніе фетишемъ, представляющимъ духа, подчиняетъ ему самого духа». Между тѣмъ, это мнѣніе несправедливо, такъ какъ фетишь у некультурныхъ народностей считается не за представленіе духа, а за божество, какъ таковое. Опредѣленіе Тэйлора по этой же причинѣ не достаточно точно: онъ оставляетъ «за словомъ фетишизмъ болѣе узкую, второстепенную сферу понятій, именно ученіе о духахъ, воплощенныхъ въ вещественныхъ предметахъ, или связанныхъ съ ними, или, наконецъ, дѣйствующихъ черезъ ихъ посредство». Для Тэйлора фетишь оказы-

вается, такимъ образомъ, инкарнаціей духа, его жилищемъ, вмѣстилищемъ. Приходилось уже упоминать, что новѣйшіе изслѣдователи понимаютъ слово анимизмъ нѣсколько шире, чѣмъ Тэйлоръ, а именно подразумеваютъ подъ нимъ отождествленіе человѣка себя съ окружающей природой, индивидуализацію и персонификацію всѣхъ предметовъ и явленій. Вслѣдствіе этого, хотя новѣйшіе изслѣдователи одинаково, какъ и Тэйлоръ, выводятъ фетишизмъ изъ анимизма, между ними можно провести существенную разницу: Тэйлоръ въ фетишизмѣ видитъ поклоненіе духу предмета, а новѣйшіе изслѣдователи—предмету, какъ таковому. «Ни олень дикарь, замѣчаетъ, напримѣръ, Бринтонъ, не поклоняется нию или камню, какъ таковымъ. Каждый фетишь... обоготворяется не самъ по себѣ, но какъ предметъ, имѣющій таинственную, трансцендентальную силу, благодаря которой онъ можетъ оказывать влияние на будущее. Нѣкимъ неяснымъ путемъ онъ является посредникомъ или агентомъ сверхъестественной воли, признаніе которой», по мнѣнію Бринтона, «есть основа всякой религіи».

Вѣра, что въ предметѣ находится духъ, отдѣльный и независимый отъ своей видимой формы, принадлежитъ лишь сравнительно болѣе поздней концепціи фетишизма. Поэтому, опредѣленіе Тэйлора не можетъ относиться къ первоначальной формѣ фетишизма. Примитивный человѣкъ на низшей ступени вѣруетъ, что камень, дерево, животное и пр. одушевлены и обладаютъ тѣми же свойствами и потребностями, какъ и онъ самъ. Онъ воздастъ поклоненіе самому фетишу; лишь впоследствии появляется сознаніе, что жертва относится къ духу камня или дерева, неразрывно связанному съ даннымъ камнемъ или деревомъ. Фетишизмъ, какъ и первоначальный тотемизмъ, есть прежде всего вѣрованіе въ сверхъестественныя силы и способности извѣстнаго одушевленнаго существа или неодушевленнаго предмета. Различіе между фетишизмомъ и тотемизмомъ заключается въ томъ, что тотемическое вѣрованіе распространяется на весь видъ обоготворяемыхъ предметовъ, при фетишизмѣ же, наоборотъ, поклоненіемъ пользуется индивидуальный предметъ, данный камень, данное дерево, животное, птица и т. п. Такимъ образомъ, тотемизмъ и фетишизмъ возникли изъ одного источника, именно изъ анимистическихъ представленій первобытнаго человѣка, и имѣютъ въ своей основѣ много общаго. Но именно тотъ фактъ, что въ тотемизмѣ поклоненіе относится къ классу, виду однородныхъ предметовъ, а въ фетишизмѣ къ индивидуальному предмету, налагаетъ на нихъ печать различія, дѣлая ихъ различными факторами въ созданіи религіозныхъ системъ.

Фетишемъ можетъ быть всякій предметъ потому, что въ каж-

домъ предметъ первобытный человекъ можетъ предполагать сверхъестественную силу, содѣйствующую ему въ его предпріятіяхъ. Но на вопросъ, что собственно заставляетъ данное лицо поклоняться тому или иному камню, дереву, предмету и пр., едва ли можно найти одинъ всерѣшающій отвѣтъ. Дѣйствительно, часто тотемизмъ переходитъ въ фетишизмъ; примѣры этого перехода будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ. Но однимъ этимъ переходомъ, конечно, фетишизмъ не объясняется. Ясно только то, что на широкой почвѣ анимистическихъ воззрѣній и персонификаціи природы случай можетъ обратить вниманіе индивида на тотъ или иной предметъ, заставить его увидѣть въ немъ чудесныя свойства. Достаточно случайнаго совпаденія обстоятельствъ между находкой предмета и какимъ нибудь происшествіемъ въ жизни дикаря, чтобы онъ нашелъ причинную связь и объяснилъ причину дѣйствіемъ даннаго предмета. Довольно подчасъ странной формы дерева, оригинальнаго строенія скалы, вида неизвѣстнаго предмета, чтобы породить въ некультурномъ человекѣ мнѣніе объ его сверхъестественной силѣ. «Если кто нибудь изъ насъ, говорилъ одинъ негръ европейцу-путешественнику, рѣшается предпринять нѣчто важное, мы прежде всего отыскиваемъ бога, который бы помогъ задуманному предпріятію; вышедши съ этою цѣлью изъ дома, мы беремъ первое встрѣтившееся намъ живое существо: собаку, кошку и даже всякое самое презрѣнное животное, а иногда, вмѣсто того, даже и неодушевленный предметъ, попавшійся намъ на дорогѣ: камень, кусокъ дерева или что нибудь другое въ томъ же родѣ. Этому вновь избранному богу приносится жертва вмѣстѣ съ торжественнымъ обѣтомъ, что если ему угодно будетъ помочь нашимъ предпріятіямъ, то на будущее время мы станемъ всегда поклоняться ему и чтить его, какъ бога. Если наше предпріятіе окончится успѣшно, это значить, что мы открыли новаго и помогающаго въ дѣлахъ нашихъ бога, и ему ежедневно приносятся новыя жертвы; если же случится противное, новаго бога бросаютъ, какъ бесполезное орудіе, и онъ возвращается, такимъ образомъ, къ своему первоначальному состоянію. Мы дѣлаемъ и уничтожаемъ нашихъ боговъ ежедневно».

Приведенная цитата не только объясняетъ самый способъ пріобрѣтенія фетишей, но и прекрасно иллюстрируетъ то психическое чувство, которое заставляетъ примитивнаго человека признавать богомъ первый встрѣчный предметъ. Слабый въ борьбѣ съ природой, онъ испытываетъ потребность имѣть покровительствующее ему существо. Онъ вѣритъ, что встрѣча именно съ данной кошкой, находка даннаго камня произошла не случайно, что божество, вѣдая его желаніе, само явилось

къ нему. Онъ предполагаетъ въ найденномъ предметѣ или животномъ сверхъестественную силу, объщаетъ его кормить и чтить и провѣряетъ его чудесныя качества послѣдовавшей за тѣмъ удачей или неудачей: отсутствие критической оцѣнки фактовъ, легкость, съ которой малокультурный человѣкъ устанавливаетъ причинную связь между двумя явлениями, выражена въ приведенныхъ словахъ чрезвычайно наглядно. Поэтому неудивительно, что одинъ краснокожій вѣруетъ въ качество фетиша въ скалу только оттого, что послѣдняя представилась ему во снѣ кланяющійся ему, а другой считаетъ своимъ фетишемъ дерево, только по причинѣ, что онъ услышалъ въ его листьяхъ странный шумъ. Божество, или вѣрище сверхъестественная сила предмета явила себя; получившій откровеніе будетъ почитать данный предметъ, пока тотъ оказываетъ ему, по его убѣжденію, содѣйствіе, и броситъ его, какъ только его помощь прекратится. Въ этомъ вся сущность фетишизма.

Эта же психологическая сторона некультурнаго человѣка въ связи съ анимизмомъ объяснить нѣкоторые странные факты, касающіеся вѣры въ фетишей. На одномъ изъ острововъ Полинезіи, напримѣръ, туземцы, найдя послѣ убійства европейца-путешественника въ карманѣ у него кусочекъ краснаго сургуча, предположили, «что это нѣкоторое переносное божество и заботливо схоронили его». Племя кота въ Индіи оказывало поклоненіе двумъ серебрянымъ пластинкамъ; одна изъ нихъ считалась мужемъ, другая—женой. Другое племя на Нейльгирійскихъ горахъ признавало божествомъ золотое носовое кольцо. Лафито рассказываетъ, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Америки фетишемъ признавалась трещотка. По свидѣтельству Доджа (Dodge) у одного индѣйскаго племени священнымъ предметомъ, окруженнымъ почитаніемъ, носимымъ въ походы, была связка особо изготовленныхъ стрѣлъ; у другого—каменная фигурка. Хотя, по указанію Доджа, священный предметъ племени не считался богомъ, но признавался, однако, по выраженію того же автора, за мѣстопребываніе божества и являлся центромъ, вокругъ котораго совершались всѣ религіозныя дѣйствія.

Въ Африкѣ, которая больше всего дала матеріала для изученія фетишизма, одно изъ кафрскихъ племенъ считало фетишемъ якорь, только оттого, что выкинутый на берегъ имъ совершенно незнакомый предметъ возбудилъ ихъ удивленіе; когда же одинъ изъ присутствовавшихъ рѣшился отбить отъ якоря кусокъ и затѣмъ вскорѣ умеръ, сверхъестественная сила якоря была признава всѣми. Въ западной Африкѣ фетишемъ, или *suman*, *obosom*, *wong*, *juju*, *mokisso*, *enquizi*, *kiteka* и т. д. (равнозначущія фетишу названія), могутъ быть самые разнообразныя предметы. Озеро, рѣки, осо-

бенно большія, какъ Нигерь, Бэнуэ, Габунъ, Конго, горы, пещеры, скалы, лагуны почитаются фетишами. Наряду съ ними существуютъ искусственно сдѣланные фетиши: деревянные и глиняныя изображенія людей и животныхъ, часто страшнаго вида, раскрашенныя въ пестрые цвѣта, изукрашенныя волосами, перьями, огромными рогами, зубами, бисеромъ и пр. Черепа и рога животныхъ также служатъ иногда фетишами. Въ Кассан нѣмецкій путешественникъ Мюллеръ (Hans Müller) видѣлъ въ качествѣ фетиша скелетъ, который будто бы защищалъ вождя на войнѣ и охотѣ, и большой стебель мандіокки, приносившій плодородіе его полямъ. Во многихъ мѣстностяхъ Африки населеніе той или другой деревни имѣетъ, если такъ можно выразиться, цѣлые музеи фетишей: они оказали въ свое время пользу ихъ обладателю, хранятся поэтому и передаются изъ поколѣнія въ поколѣніе. Фетишей, говорятъ Шнейдеръ (Schneider) про населеніе Африки, увидишь на каждой дорогѣ и тропѣ, на переправахъ и перекресткахъ, у дверей каждой хижины, на шеѣ каждого туземца. Фетиши стоятъ на поляхъ, висятъ на плодовыхъ деревьяхъ, на шеѣ овецъ и козъ. Есть частныя фетиши, покровители отдѣльнаго лица, которые туземецъ носитъ на шеѣ, рукѣ или ногѣ, оказывая ему всяческое вниманіе. Есть фетиши, охраняющіе отъ бѣдъ отдѣльныя семьи, наконецъ, фетиши-покровители селеній и городовъ, племенъ и земель. Одни даруютъ населенію урожай, другіе побѣду, третьи отстраняютъ засуху, болѣзни и т. д. Есть и такіе, которые гарантируютъ хозяевъ отъ побѣга рабовъ. Для самыхъ могущественныхъ фетишей строятъ у входа или посреди селенія особая хижина—капища, куда приносятъ жертвы фетишу, и гдѣ ему отправляютъ культъ иногда цѣлый штатъ жрецовъ.

Когда примитивный человѣкъ начинаетъ на почвѣ анимизма отдѣлять духъ отъ своей плоти и затѣмъ переносить это отдѣленіе на окружающую природу, внутренней смыслъ фетишизма нѣсколько видоизмѣняется, хотя внѣшнее проявленіе его остается то же. Какъ въ тотемизмѣ, который начинается съ обоготворенія породы животныхъ или птицъ, некультурный человѣкъ вскорѣ переходитъ къ почитанію духа, второго я этихъ птицъ или животныхъ, такъ и при фетишизмѣ поклоненіе предмету, какъ таковому, преобразуется вскорѣ въ поклоненіе духу даннаго предмета. Но духъ тѣсно связанъ съ своей видимою оболочкой; онъ можетъ покидать ее, но дѣлаетъ это лишь въ исключительныхъ случаяхъ. Какъ у человѣка духъ и тѣло находятся въ тѣсномъ единеніи, и первый имѣетъ способность покидать тѣло только ночью, чтобы возвратиться къ утру, такъ и у фетиша

оболочка и духъ неразрывны. Признавая у фетиша духа, въ той же мѣрѣ и того же характера, какъ у человѣка и всѣхъ предметовъ, существъ и явленій, примитивный человѣкъ не отдѣляетъ этого духа отъ оболочки. Палка, камень, кольцо, человѣческое изображение и пр. чувствуютъ то же, что и человѣкъ, могутъ страдать и радоваться, испытывать тѣ же потребности, какъ и человѣческое тѣло. Фетишъ въ его глазахъ не является видимой формой божества, вмѣсти лицомъ его; онъ самъ по себѣ божество, живущее однородной жизнью съ людьми. Это именно необходимо имѣть въ виду для правильного пониманія фетишизма въ его первоначальномъ, рудиментарномъ видѣ.

Неотдѣленіе духа бога отъ его внѣшней оболочки, перенесеніе на фетиша чувствъ, дѣйствій, мышленія некультурнаго человѣка, наконецъ, вѣра въ его сверхъестественную силу приводитъ къ тому, что оказавшій возможное уваженіе своему фетишу, приносящій ему жертвы требуетъ отъ него отплаты. Хотя онъ и испытываетъ обыкновенно большой страхъ передъ фетишемъ, онъ, тѣмъ не менѣе, не всегда чувствуетъ его превосходство надъ собой.

«Каждый человѣкъ, справедливо замѣчаетъ Шульце, только въ той степени и въ томъ видѣ способенъ себѣ представить міръ другого, поскольку онъ вообще можетъ представить себѣ что нибудь. Тѣми представленіями, которыхъ онъ никогда и ни въ какомъ видѣ не имѣлъ, онъ не въ состояніи надѣлать міръ другого лица, потому что у него подобныхъ представленій совершенно нѣтъ. Дикарь, поэтому, можетъ перенести на своего фетиша только тѣ качества и чувствованія, какими онъ обладаетъ самъ. Но дикарь лжетъ и обманывается; за немногими исключеніями онъ неустойчивъ, жестокъ, упрямъ и капризенъ. Только такимъ онъ знаетъ человѣка; слѣдовательно, таковымъ онъ долженъ представить себѣ и своего фетиша. Съ нравственной стороны фетишъ не оказывается болѣе высокимъ существомъ, чѣмъ онъ самъ: фетишъ, какъ и его поклонникъ—дикарь, а, слѣдовательно, съ нимъ въ каждомъ данномъ случаѣ надо обращаться такъ, какъ въ соответственныхъ случаяхъ дикарь обращается съ дикаремъ. Если фетишъ не хочетъ добровольно исполнить того, что отъ него требуютъ, несмотря на всѣ просьбы и дары, слѣдуетъ съ нимъ обращаться дурно, чтобы принудить его исполнить просимое». Иногда насиліе употребляется даже раньше, чѣмъ фетишъ могъ показать свое желаніе или нежеланіе исполнить то, чего отъ него просятъ. Довольно характеренъ въ этомъ отношеніи рассказъ Бастіана (Bastian), бывшаго свидѣтелемъ слѣдующаго случая

въ западной Африкѣ. Передъ домоу европейца нѣмецкій ученый увидѣлъ сбѣжавшуюся толпу, въ срединѣ которой жрецъ фетиша бѣгалъ взадъ и впередъ, съ громкимъ крикомъ потрясая во всѣ стороны деревянную, обвѣшанную пестрыми тряпками куклу; при этомъ онъ билъ эту куклу немилосердно прутьями по лицу и плечамъ. Бастиану удалось узнать, что у одного туземца украли ножъ, и онъ для открытія пропажи обратился къ жрецу, который обладалъ устрашающимъ воровъ фетишемъ. «Бѣдное божество, продолжаетъ Бастианъ, покупало свою извѣстность слишкомъ дорогой цѣной.... Жрецъ, доведя себя въ своемъ экзальтированномъ состояніи до ясновидѣнія, заявилъ присутствующимъ, что на слѣдующее утро ножъ будетъ найденъ подлѣ фетиша, котораго онъ поставилъ у дверей европейской факторіи». Ножъ дѣйствительно нашли въ назначенномъ мѣстѣ, такъ какъ, по выраженію Бастиана, европеецъ предпочелъ скорѣе удостовѣрить силу и значеніе фетиша, чѣмъ при постоянномъ наплывѣ толпы рисковать всѣмъ своимъ имуществомъ. Бить, уродовать, бросать фетиша, если онъ не исполняетъ того, чего отъ него требуютъ за дары, принято у всѣхъ народовъ, у которыхъ еще существуетъ фетишизмъ. Такъ, напримѣръ, остяки, имѣющіе въ качествѣ фетишей различные предметы, даже иногда купленные на ярмаркѣ дешевыя куклы русскаго издѣлія, бьютъ и увѣчаютъ своихъ фетишей, если охота или рыбная ловля оказалась неудачной. Послѣ этого остяки одѣваютъ фетиша въ новыя одежды, привосятъ ему жертву, мирятся съ нимъ, въ надеждѣ, что онъ исправится. Одинъ изъ писателей прежнихъ вѣковъ рассказываетъ, какъ знакомый ему лопарь бросилъ своего фетиша въ огонь за то, что тотъ не прекратилъ эпизоотію въ его оленьемъ стадѣ. «Самоѣды, пишетъ Изславинъ, найдя при рѣкѣ какой нибудь камень съ округленнымъ, на подобіе головы, кончикомъ, одѣваютъ его въ цвѣтную рубаху, и когда представляется нужда въ помощи истукана, ставятъ его въ чумѣ, въ синикуй (такъ называется священное мѣсто въ чумѣ самоѣда). Эти истуканы суть домашніе боги самоѣдовъ—ихъ пенаты и называются *хэе* (что значитъ *святыня*—вообще), а чтобы удостовѣриться, точно ли камень, который долженъ представлять *хэе*, имѣетъ всѣ свойства, забрасываютъ подъ его покровительство сѣти въ озеро или ставятъ къ песчовой норѣ капканъ... и, въ случаѣ удачнаго лова, признаютъ въ немъ силу свыше и тогда разукрашаютъ его и держатъ въ почетѣ, въ противномъ же случаѣ оставляютъ безъ всякаго вниманія».

Самоѣдъ, какъ видно изъ приведенныхъ словъ, выбираетъ себѣ фетиша и провѣряетъ его сверхъестественную силу тѣмъ же спосо-

бомъ, какъ и туземецъ Африки или Америки. Въ своемъ отношеніи къ фетишу онъ также не представляетъ различія отъ другихъ народовъ, у которыхъ анимистическія воззрѣнія еще жизненны. Самоѣды верѣдо, какъ это дѣлаютъ остяки и туземцы Африки и Полинезіи, сами обтесываютъ какойнибудь чурбанъ, придавая ему видъ чело-вѣка. Такое грубое челоуѣческое изображеніе служитъ фетишемъ; самоѣды ставятъ ихъ «на возвышенныхъ мѣстахъ по тундрѣ и въ лѣсахъ, у песцовыхъ и лисицъ норъ». Это такъ называемые *сидем*. «Обязанность сидея—всѣми средствами способствовать обиль-нымъ промысламъ; если же уловъ песцовъ или лисицъ былъ неуда-ченъ, то сидею не только ничего не жертвуютъ, но еще и нака-зываютъ его розгами: бываетъ такъ, продолжаетъ Иславинъ, что сидея самоѣды привяжутъ къ деревянному волку (изображенію), сами злягутъ спать и поставятъ сидея съ волкомъ къ стаду, для того, чтобы онъ стерегъ его отъ нападенія волковъ; если же въ ночь на бѣду волкъ зарѣжетъ оленя, то за все отвѣчаетъ божокъ и разумеется получаетъ побой». Аналогичныя свѣдѣнія о фетишизмѣ можно встрѣ-тить въ изобиліи у разныхъ народовъ, стоящихъ еще на низкой сту-пени религіознаго развитія. Факты, относящіеся къ фетишизму, отли-чаются поразительнымъ однообразіемъ. Туземецъ Африки, мела-или полинезиецъ, краснокожій Америки или самоѣдъ, остякъ, вогуль, алтай-скій ииордець и пр. одинаково требуютъ за свое почитаніе фетиша услугъ отъ послѣдняго и въ случаѣ неисполненія своей просьбы бьютъ его или лишаютъ жертвъ; разубѣдившись въ его сверхъествен-ныхъ свойствахъ, они иногда бросаютъ его или уничтожаютъ, какъ ненужный предметъ.

Изъ убѣжденія, что всякій предметъ способенъ обладать сверхъ-естественной силой, вытекаетъ и характерное для фетишизма убѣжде-ніе, что фетиша не только можно найти, но его можно и сдѣлать. Изготовленный предметъ можетъ также быть надѣленъ необычайной силой. Когда же укоренится мнѣніе, что другое я, душа, можетъ войти въ любое существо и любой предметъ, появляется убѣжденіе, что духа-покровителя возможно себѣ сдѣлать, т. е. приготовить ему внѣшнюю оболочку и заставить духа войти въ него.

Это вѣрованіе чрезвычайно распространено. Оно сказывается въ обычаяхъ некультурныхъ народовъ и русскихъ ииородцевъ готовить грубыя челоуѣческія фигуры. Достаточно сдѣлать такое изображеніе, чтобы духъ вселился въ него, сталъ неразрывенъ съ нимъ и, при вадлежащемъ почтеніи со стороны сдѣлавшаго, былъ бы обязанъ оказы-вать ему помощь. Челоуѣкоподобные фетиши этой категоріи можно

встрѣтитъ, кромѣ Африки, въ Меланезіи, у самоѣдовъ, остяговъ, вогуловъ, гольдовъ и у цѣлага ряда другихъ народностей. Разъ появляется убѣжденіе, что духа фетиша можно связать съ извѣстной внѣшней оболочкой, предусматривается цѣлый рядъ способовъ достиженія этой цѣли. Обыкновенно колдунъ-шаманъ или вообще то лицо, которое обладаетъ тѣми же сверхъестественными силами, какъ и покровительствующія имъ существа, имѣетъ способность принудить духа слиться съ извѣстнымъ предметомъ. Такъ, въ Африкѣ, предмета, предназначеннаго сдѣлаться фетишемъ, касается рукой, священными палкой, камнемъ или костями жрецъ, и предметъ послѣ того становится объектомъ поклоненія. Часто, однако, и частное лицо можетъ себя изготвить фетиша.

Уже въ упомянутомъ обычаѣ нѣкоторыхъ краснокожихъ племенъ Америки убивать своего тотема и носить его кожу или перья въ качествѣ амулета можно видѣть переходъ отъ тотемизма къ фетишизму и къ средствамъ добывать себѣ собственными усилиями фетиша. У лопарей, равно и у древнихъ эстовъ, существовало убѣжденіе, что можно съ извѣстными обрядами сдѣлать себѣ изъ определенныхъ матеріаловъ тотъ или иной предметъ и этимъ путемъ получить духа покровителя. Обыкновенно же фетишей изготовляютъ шаманы-колдуны; они имѣютъ власть заставить духа жить въ извѣстной внѣшней формѣ—представленіе, которое впоследствии переходитъ въ вѣру о передачѣ духомъ, вынужденнымъ определенными дѣйствіями колдуна, части своихъ сверхъестественныхъ качествъ извѣстному предмету. Въ этихъ случаяхъ фетишъ сливается съ амулетомъ. Это то внѣшнее сходство заставило португальцевъ назвать внѣшнія формы сверхъестественныхъ существъ въ Африкѣ терминомъ, который они примѣняли къ своимъ собственнымъ амулетамъ.

Всякій амулетъ въ своемъ первоначальномъ значеніи есть простой фетишъ. Сначала это предметъ такой же оживленный, какъ и весь видимый міръ; потомъ на него начинаютъ смотрѣть какъ на предметъ, въ который духъ съ сверхъестественной силой введенъ путемъ определенныхъ дѣйствій, извѣстныхъ обыкновенно одному шаману-колдуну; наконецъ, онъ является предметомъ, на который перенесена сила сверхъестественнаго существа.

Какъ бы ни назывались колдуны у различныхъ народовъ: шаманы—у тунгусовъ, камы—у алтайскихъ тюрковъ, тадибеи—у самоѣдовъ, вайды—у лопарей, кедычинъ, юлы, тонхорты—у остяговъ, ganga, amagguira, leibon въ Африкѣ и пр., они всѣ отличаются отъ обыкновенныхъ людей сверхъестественными способностями. Въ числѣ

этих послѣднихъ, признаваемыхъ за ними, считается и власть приготавливать фетишей. Способы въ этомъ случаѣ различны; детальный ихъ разборъ немислимъ въ краткомъ очеркѣ фетишизма. Они въ общемъ сводятся къ тому, что колдунъ-шаманъ приводитъ себя въ возбужденное состояніе, во время котораго онъ получаетъ способность заставлять духовъ дѣлать то, что онъ хочетъ. Такъ, напримѣръ, въ Африкѣ, «если кто нибудь обратится къ шаману за полученіемъ фетиша, онъ сажаетъ просящаго среди цѣлой массы разнородныхъ предметовъ, въ числѣ которыхъ обыкновенно находятся и копыта антилопъ и рога барановъ, даетъ ему въ руки зеркало, на которое получающій фетишъ долженъ дуть, и затѣмъ приводитъ себя въ экзальтированное состояніе при помощи ударовъ въ мѣхомъ обтянутую тьяву, чтобы опредѣлить съ достовѣрностью, какой фетишъ необходимо дать просителю. Раздаваемые фетиши представляютъ обыкновенно простые предметы, завернутые въ платки, въ то время, какъ настоящая суть фетиша, какъ, напримѣръ, порошокъ, смола и т. п. спрятаны внутри предмета». Насколько выгодно изготовленіе фетишей, можно судить потому, что, напримѣръ, у краснокожихъ Америки почти въ каждомъ селеніи найдется двадцать и болѣе колдуновъ, занимающихся ихъ выдѣлкой. Въ Африкѣ это же занятіе вполне обезпечиваетъ существованіе шамана-колдуна.

Фетишъ—одушевленное существо; наибольшую помощь, поэтому, онъ можетъ приносить, присутствуя при совершеніи дѣла. Хотя онъ и обладаетъ сверхъестественной силой и знаніями, онъ видитъ столько же, сколько люди. Обычай имѣть при себѣ своего фетиша покровителя впоследствии переходитъ и на амулеты; они считаются дѣйствительными только тогда, когда надѣты на человѣка.

Въ Африкѣ, напримѣръ, фетишъ, употребляемый путешественниками, состоитъ обыкновенно изъ краснаго платка, связаннаго въ комокъ, въ которомъ колдуномъ зашитъ экстрактъ какого-нибудь растенія; онъ долженъ предохранять путника отъ несчастій и усталости. Такими же фетишами служатъ шнурки, завязанные самымъ разнообразнымъ образомъ, корни, зубы и т. п., которые навѣшиваетъ на себя туземецъ во время пути. Бастіанъ сообщаетъ, что одинъ изъ его африканскихъ проводниковъ привязывалъ къ поясу чело-вѣкоподобнаго фетиша, длиной до трехъ футовъ, и, несмотря на усталость, не соглашался его отвязать. Напротивъ того, замѣчаетъ Бастіанъ, чѣмъ тяжелѣе кладь, которую взваливаютъ на туземца, тѣмъ болѣе количествомъ фетишей онъ обвѣшиваетъ себя. Очевидно, что они должны облегчить ему переносъ тяжестей. Иногда

изготовленные шаманами фетиши состоятъ изъ пары древесныхъ листьевъ; во внутреннихъ частяхъ Африки носятъ пояса, обладающіе магической силой. Иногда фетишъ даже не представляетъ изъ себя предмета: его можно ввести въ человѣка известными суевѣрными средствами, напимѣръ определенной разрисовкой тѣла. Такъ, у кафровъ шаманъ-колдунъ рисуетъ съ соблюденіемъ известныхъ приѣмовъ фигуру креста на лбу воиновъ и полосы на ихъ щекахъ черной краской. Кафры вѣруютъ, что послѣ этого они становятся невидимыми для своихъ враговъ, а враги, наоборотъ, благодаря этому слѣпнутъ, и на нихъ нападаетъ страхъ. Вѣра туземца Африки въ своего фетиша, дѣлающаго его неуязвимымъ, настолько сильна, что онъ охотно идетъ на встрѣчу самымъ серьезнымъ опасностямъ и не опасается даже выстрѣловъ.

Хотя фетишемъ можетъ быть рѣшительно все, чаще всего имъ, однако, служитъ неодушевленный предметъ. Животныя сравнительно рѣдко признаются фетишами. Быть можетъ, этому обстоятельству содѣйствуетъ господство одновременно съ фетишизмомъ и тотемизма. Но тотемизмъ, поскольку онъ касается міра животныхъ, нерѣдко переходитъ въ фетишизмъ. Вѣра въ индивидуальный тотемъ въ связи съ фетишистскими воззрѣніями облегчаетъ смѣшеніе двухъ системъ: индивидуальный или семейный тотемъ иногда переходитъ въ индивидуальный или семейный фетишъ. Было уже упомянуто, что у краснокожихъ встрѣчается обычай содержать известное животное, принадлежащее къ породѣ, считающейся индивидуальнымъ тотемомъ. Этотъ послѣдній дѣлается фетишемъ, такъ какъ поклоненіе индивида относится уже къ одному животному, а не ко всему виду. То же можно отмѣтить и у нѣкоторыхъ другихъ народностей, гдѣ представитель тотемическаго божества, орелъ, голубь, медвѣдь и пр. содержится населеніемъ и пользуется поклоненіемъ: невозможность кормить всѣхъ животныхъ, съ которыми тотемическая группа считаетъ себя въ родствѣ, и подъ покровительствомъ которыхъ она находится, вынуждаетъ примитивнаго человѣка обратить свое поклоненіе къ одному изъ представителей даннаго класса животныхъ. Въ началѣ, можетъ быть, онъ дѣлаетъ это въ убѣжденіи, что, оказывая почтеніе одному животному, онъ оказываетъ этимъ самымъ такое же и всѣмъ другимъ; это сдѣлка между человѣкомъ и его тотемомъ. Но вскорѣ мысль примитивнаго человѣка при одновременномъ существованіи фетишизма, должна прійти къ заключенію, что отъ ухода и почитанія именно даннаго орла, медвѣдя и т. д. зависитъ счастье его и его рода. Какъ поклоненіе классу животныхъ замѣняется въ этихъ слу-

чаяхъ поклоненіемъ одному животному, такъ и вѣра въ покровительство, силу и могущество всего вида тотемическаго животного постепенно переходитъ въ вѣру, въ силу и покровительство даннаго почитаемаго животного. Тотемизмъ, такимъ образомъ, смѣшивается съ фетишизмомъ; первый сохраняется въ названіи племени по извѣстному животному, въ запретительныхъ законахъ о неупотребленіи тотема въ пищу, въ общественныхъ племенныхъ празднествахъ и пр.; фетишизмъ захватываетъ область культа, принимающій характеръ индивидуальный, т. е. данное почитаемое животное считается фетишемъ даннаго лица или группы.

Культъ фетиша значительно сложнѣе тотемическаго культа. Фетишъ находится постоянно на глазахъ, его нужды больше обращаютъ на себя вниманіе со стороны поклонника, чѣмъ нужды тотема: ему поэтому приносятся болѣе частыя жертвы, чѣмъ тотему. Но психологическая основа, заставляющая малокультурнаго человѣка жертвовать тотему и фетишу, совершенно одинакова. Фетишъ существо, хотя и надѣленное сверхъестественной силой, но не лишенное одновременно ни одной изъ потребностей человѣка: онъ нуждается, какъ и человѣкъ и какъ его тотемъ, прежде всего въ пищѣ. Тотемъ, т. е. видъ животныхъ или предметовъ, съ которыми примитивный человѣкъ считаетъ себя въ таинственной связи, накормить трудно вслѣдствіе многочисленности его представителей. Кромѣ того, тотемъ, который обыкновенно принадлежитъ къ животному міру, свои потребности въ пищѣ можетъ удовлетворять и самъ. Другое дѣло—фетишъ: это по преимуществу предметъ неодушевленный, слѣдовательно, неспособный добывать себѣ пропитаніе. Далѣе, индивидуальный характеръ, который принимаетъ культъ фетиша, дѣлаетъ его поклонника болѣе внимательнымъ къ его кормленію. Не меньше, чѣмъ въ пищѣ, фетишъ нуждается и въ одеждѣ. Тамъ, гдѣ одежда оказывается необходимой людямъ, она, естественно, считается нужной и богу; тамъ, гдѣ одежда не употребляется, и все одѣяніе состоитъ изъ предметовъ украшенія, снабжается послѣдними и фетишъ. Однимъ словомъ, заботы о пищѣ, одеждѣ или украшеніяхъ составляютъ важный элементъ въ культѣ фетиша. Представитель некультурной народности любитъ ѣсть въ изобиліи, любитъ украшать свое тѣло; слѣдовательно, и его фетишъ, ничѣмъ не отличающійся отъ него, долженъ любить сытный столъ, хорошую одежду и украшения. Вслѣдствіе этого, почти всюду, гдѣ встрѣчается фетишизмъ, существуетъ и обычай кормить боговъ и одѣвать ихъ. Остяки, напримѣръ, одѣваютъ своихъ фетишей въ дорогую одежду и шѣха; передъ началомъ лова они общаются фетишу часть

своей добычи, напримѣръ, одну рыбу изъ трехъ пойманныхъ, одинъ мѣхъ изъ трехъ добытыхъ. Мѣхъ идетъ на одежду, рыба или обѣшанная дичь на пищу божеству. Въ жертву ему приносятся платки, куски матеріи, деньги, промысловыя снасти, иногда и животныя. Самоѣды, какъ и татары XIII-го в., обмазываютъ губы своихъ фетишей саломъ. Гольды нѣкоторыхъ изъ своихъ бурхановъ (фетишей) кормятъ кашей, сушеной рыбой и пр., вкладывая ее въ воронкообразное отверстіе, выходящее черезъ горло; туда же вливаютъ воду. Подобнымъ же образомъ поступаютъ и другіе русскіе инородцы, у которыхъ сохранился фетишизмъ; это же повторяется въ Африкѣ и Америкѣ. Часто губы фетиша обмазываются кровью; самоѣды мажутъ своихъ истуканчиковъ оленьей кровью, подкуриваютъ ихъ оленьимъ саломъ. Они также одѣваютъ свои фетиши-камни въ цвѣтныя рубахи или шьютъ для нихъ небольшія зимнія одежды, украшенныя разноцвѣтнымъ сукномъ и пр.

Часто, однако, заботы о фетишѣ менѣе хлопотливы: фетишей много, и лишь наиболѣе могущественнымъ изъ нихъ приносится аккуратно жертва и дарится хорошее платье. Остальнымъ дается что нибудь безцѣнное; только въ случаѣ какого нибудь несчастья божка задабриваютъ обильной ѣдой и одеждой. Среди сибирскихъ инородцевъ, равно и африканскихъ племенъ, древнихъ перуанцевъ и многихъ другихъ народностей Америки жертва ограничивается пустяками: черепками, ненужными тряпками, башмаками и т. п. Камчадалы воздвигаютъ деревянные столбы, служащіе фетишами, среди поля и обвѣшиваютъ эти столбы тряпками. Проходя мимо нихъ, камчадалъ считаетъ себя обязаннымъ принести имъ хоть маленькій даръ. Аналогичный обычай встрѣчается у дауровъ: они въ срединѣ хижинъ вбиваютъ простые столбы, обматываютъ ихъ внутренностями убитыхъ животныхъ и пр. Кромѣ этихъ и подобныхъ заботъ о фетишахъ имъ выражаютъ уваженіе мелкими дарами, внѣшнимъ почитаніемъ и пр. Такъ, напримѣръ, кафры, о которыхъ было сказано выше, признавши фетишемъ якорь, кланялись ему, проходя мимо него. Самоѣды перевозили, а иногда и хранили свои маленькіе каменные фетиши, обмазанные кровью и одѣтые въ различныя одежды, въ особыхъ саниахъ, устройствомъ отличающихся отъ обыкновенныхъ. «Послѣ долгихъ и тщетныхъ стараній, пишетъ Пиславинъ, мнѣ удалось, и то съ большимъ трудомъ, уговорить ихъ (самоѣдовъ) показать такіа сани: сани эти поставлены были на семи копыльяхъ и имѣли семь рubeжковъ на полозьяхъ,—число священное, во всемъ повторяющееся и у самоѣдовъ; они покрыты были оленьей шкурой

съ головою, ногами и даже копытами, что обыкновенно при оленьей кожѣ не оставляется; подъ шкурой разостланъ былъ коверъ, которымъ покрыты были два болванчина».

Иногда жертвоприношенія фетишамъ носятъ символическій характеръ. Такъ, напримѣръ, въ Африкѣ фетишу дарятъ пустой сосудъ для воды, когда нуждаются въ дождѣ, или ему приносятъ рыбы кости передъ отправленіемъ на рыбную ловлю. Основаніемъ подобныхъ подношеній служитъ стремленіе убѣдить фетиша, что у его почитателей нѣтъ необходимыхъ имъ для существованія предметовъ: они напоили бы его, но у нихъ нѣтъ воды, потому что нѣтъ дождя, они накормили бы его, но у нихъ, кромѣ рыбьихъ костей, ничего не осталось; фетишу стоитъ послать и то и другое, тогда и люди и божны въ будутъ сыты и довольны. Фетишъ не можетъ видѣть, есть ли еще запасы у привозящихъ жертву; его можно обмануть, какъ и челоука. Мѣстами туземцы Африки дарятъ своимъ божкамъ оружіе передъ походомъ на войну, или ножницы и ножъ, когда они приступаютъ къ сбору пальмоваго сока для приготовленія пальмоваго вина. Мысль, съ которой даются фетишу эти предметы, вполне ясна: божество уже не можетъ отказаться отъ участія въ походѣ подъ предлогомъ неимѣнія оружія; снабженный ножемъ, онъ обязанъ помогать при сборѣ пальмоваго сока. Если фетишъ, не смотря на это, отказался бы отъ помощи, онъ могъ сдѣлать это только вслѣдствіе нежеланія, а, слѣдовательно, далъ бы право принуждать его побоями, лишеніемъ пищи или угрозами выбросить его вонъ.

Религиозное чувство малокультурнаго челоука проявляется съ особенной интенсивностью въ наиболѣе тяжелыя для него минуты жизни, когда онъ чувствуетъ свое безсиліе въ борьбѣ съ неблагоприятными условіями. Равнодушный къ своимъ фетишамъ и въ общемъ скупой при нормальныхъ условіяхъ, онъ общается фетишу богатые дары или даже приноситъ эти дары раньше всякій разъ, когда онъ сознаетъ свою слабость. Многія отдѣльныя личности среди некультурныхъ народностей, по словамъ изслѣдователей, заботятся о своихъ фетишахъ только въ трудныя минуты. Въ этихъ исключительныхъ обстоятельствахъ пріобрѣтаетъ громадное значеніе вопросъ, какимъ даромъ можно обезпечить себѣ содѣйствіе фетиша. Несчастіе приписывается гнѣву божка, культъ котораго нѣкоторое время оставался въ пренебреженіи: необходимо знать, какая жертва можетъ заставить смѣнить бога гнѣвъ на милость. Узнать волю боговъ возможно только при помощи лица, которое, благодаря собственной сверхъестественной силѣ, въ состояніи спросить фетиша и передать его отвѣтъ пропси-

телю. Поэтому, во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ обращаются къ колдуну-шаману, который и указываетъ характеръ и размѣръ требуемой фетишемъ жертвы. Если нѣтъ возможности спросить шамана, обѣщаютъ фетишу болѣе или менѣе богатые дары или, выйдя изъ опасности, даютъ волю чувству благодарности, одаря и закармливая фетиша. Туземцы Африки, краснокожіе, островитяне Тихаго океана, равно и сибирскіе инородцы представляютъ въ этомъ отношеніи доходящіе почти до тождества многочисленныя, однообразныя примѣры.

Вслѣдствіе указанныхъ причинъ жертвы фетишамъ становятся особенно обильными послѣ удачной войны или охоты, по выздоровленіи отъ болѣзней, при благополучномъ рожденіи дѣтей, послѣ спасенія отъ большой опасности и т. п.

Заботясь о фетишѣ, некультурный человѣкъ кормитъ его употребляемой имъ самимъ пищей, обмазываетъ его своими любимыми гушаньями, оленьей кровью или саломъ. Остатки даетъ своимъ богамъ рыбу и дичь, которыми онъ самъ питается. Краснокожіе Сѣверной Америки приносятъ въ опасныхъ мѣстахъ дороги или рѣкъ, гдѣ по ихъ мнѣнію находится фетишъ, отъ содѣйствія котораго зависитъ благополучный исходъ путешествія, въ жертву птицъ. Они же въ этихъ мѣстностяхъ жертвуютъ фетишамъ и собакамъ, животное, нужное какъ человѣку, такъ и фетишу. Собакъ часто связываютъ за ноги и живыми привѣшиваютъ ихъ надъ опаснымъ мѣстомъ, оставляя ихъ гибнуть. Наконецъ, фетишамъ приносятъ въ жертву и людей. Человѣческое жертвоприношеніе обыкновенно вытекаетъ изъ обычая антропофагіи; человѣческое мясо любимо людьми, оно же составляетъ и любимую пищу фетишей.

Благодаря консерватизму культа, долго послѣ того, какъ люди уже перестали предаваться людоедству, они, изъ опасенія разгнѣвать высшія существа, продолжаютъ время отъ времени доставлять послѣднимъ лакомое блюдо. Когда культъ фетиша переходитъ въ культъ духа, живущаго въ предметѣ, является также убѣжденіе, что духу нужны души людей для служенія ему. Эти обѣ цѣли, преслѣдуемыя при человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, могутъ считаться важными факторами, заставляющими вмѣстѣ съ консерватизмомъ культа сохраняться человѣческимъ жертвоприношеніямъ до сравнительно высокихъ ступеней культуры. Тамъ, гдѣ существуетъ или существовала антропофагія, гдѣ, слѣдовательно, вообще легче сохранились человѣческія жертвоприношенія, тамъ обыкновенно встрѣчается и обычай приносить въ даръ фетишу человѣка. Въ Африкѣ, на Гвинейскомъ побережьѣ человѣческія жертвы приносятъ при всевозможныхъ обстоятельствахъ: въ

случаѣ неурожая, засухи, передъ походомъ и т. д. У ашантиевъ, по одному слову жреца, что божества голодны, совершаются человѣческія жертвоприношенія. Въ Бонни, еще въ 30-хъ годахъ XIX-го столѣтія, ежегодно приносилась въ жертву мѣстному фетишу избранная дѣвушка. Жрецъ, совершавшій жертву, отрѣзаль ей голову и откусываль отъ упавшей головы кусокъ мяса изъ затылочной части. Иногда, въ Бонни же, фетишу приносили въ жертву военнопленныхъ; головы зарѣзанныхъ пленниковъ выставляли въ рядъ передъ шалашомъ, въ которомъ помѣщался фетишъ, а тѣла разрѣзались на куски, варились въ котлахъ и съѣдались присутствующими. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Африки человѣческія жертвоприношенія совершаются въ опредѣленные дни. Естественно, что этотъ обычай имѣеть мѣсто лишь тамъ, гдѣ, при господствѣ фетишизма, общественный строй народности достигъ уже извѣстнаго развитія. Эти опредѣленные дни считаются несчастными. Въ теченіе ихъ всевозможныя бѣды грозять населенію; поэтому, фетиши должны быть особенно ублаговоряемы. У ашантиевъ, напримѣръ, такихъ несчастныхъ дней въ году насчитывалось двѣсти с лишкомъ. Въ Сенегалѣ несчастными днями считаются вторникъ и воскресенье, у другихъ племенъ Африки—пятница и пр. Въ эти дни у народностей, военный бытъ которыхъ доставляетъ обыкновенно достаточное количество пленныхъ и рабовъ, совершаются кровавыя человѣческія жертвоприношенія фетишамъ-охранителямъ народности или, по крайней мѣрѣ, фетишу владычествующей семьи.

Культъ фетиша, помимо одѣванія и кормленія его, выражается еще въ устройствѣ ему жилища. Человѣкъ на низкой ступени развитія убѣжденъ, что его богъ, какъ и онъ самъ, страдаетъ отъ непогоды и стужи. Въ началѣ онъ хранитъ своихъ фетишей въ своей собственномъ жилищѣ, въ опредѣленномъ мѣстѣ, которое племню потому и считается священнымъ. Не только южно-и сѣверно-американскіе туземцы, но и население Африки многихъ мѣстностей въ собственныхъ шалашахъ даютъ мѣсто фетишу. Совершенно то же имѣеть мѣсто и у русскихъ инородцевъ: алтайскіе торки, остяки, самоѣды и многіе другіе имѣють въ своихъ тѣсныхъ юртахъ отдѣленіе для помѣщенія своихъ божковъ. Развивающееся чувство уваженія къ нѣкоторымъ фетишамъ приводитъ некультурнаго человѣка къ убѣжденію, что человѣкъ недостойнъ жить въ одномъ мѣстѣ съ сверхъестественнымъ существомъ, отъ котораго можно одинаково ждать и добра и зла. Отсюда беретъ начало обычай давать имъ особое помѣщеніе: отдѣльный шалашъ или уединенное, мало посѣщаемое людьми мѣсто. Часто таковое находится въ рощѣ, и сама

роща вслѣдствіе этого считается священной. Иногда боговъ помѣщаютъ въ рощѣ безъ прикрытія, но чаще имъ строятъ здѣсь шалаши. Священные рощи извѣстны почти всеѣмъ народностямъ; само размѣщеніе въ нихъ фетишей представляетъ большое сходство у разныхъ племенъ.

Кастрень, напримѣръ, описываетъ слѣдующими словами священную рошу остяковъ: «Однажды, по пути въ Обдорскъ, я совершенно нечаянно очутился посреди ихъ (остяцкихъ) боговъ, стоявшихъ подъ густою лиственницею.... (Они) были разной величины.... Въ той же рощѣ, гдѣ стояли истуканы, видѣлъ я множество оленьихъ шкуръ и роговъ, развѣшанныхъ по деревьямъ на виду у боговъ». Недалеко отъ рощи жилъ бѣдный остяцкій родъ, который и пользовался этимъ общимъ родовымъ святилищемъ. Часто остяки строятъ въ уединенныхъ мѣстахъ, въ священныхъ рощахъ, юрты для своихъ фетишей. Стѣны этихъ юртъ нерѣдко носятъ слѣды жертвенной крови; сюда складываются дары, принесенные божеству: мѣха, куски матеріи, металлическіе предметы. Иногда дары вѣшаютъ также на вѣтвяхъ стоящихъ вокругъ деревьевъ и пр. Ни одинъ остякъ не рѣшится воспользо-ваться имуществомъ бога. Впрочемъ, отъ жадности чужеземниковъ остяки защищаютъ иногда свои святилища спрятанными и натянутыми самострѣлами. Аналогичныя помѣщенія для фетишей встрѣчаются и въ Полинезій, въ Самоа: шалаши, выстроенные, какъ и обыкновенное жилище самоанцевъ, укрываютъ въ себѣ фетишей. Подобныя шалаши иногда окружены священными рощами. На о. Савани божеству, покровительствующему рыбной ловлѣ, былъ воздвигнутъ рыбацкій шалаши на морскомъ берегу. Другому фетишу, большой деревянной чашѣ, вмѣстилищу божества Тангалоа, выстроено было святилище, носившее названіе: домъ божествъ. Оно было тщательно заперто со всѣхъ сторонъ, чтобы божества не покинули его. Обильныя жертвы приносились фетишу передъ отправленіемъ на войну, на рыбную ловлю, передъ расчисткой новаго земельного участка и т. д. Подобныя же жилища для боговъ фетишей встрѣчаются во многихъ мѣстностяхъ Америки и Африки. Архитектура ихъ, естественно, ничѣмъ не отличается отъ архитектуры жилыхъ строеній у даннаго племени. Божество живетъ такъ же, какъ и человекъ; поэтому то, у остяковъ эти шалаши повторяютъ обычную юрту, у самоанцевъ—ихъ жилища строенія, у туземцевъ Африки—круглыя шалаши съ конусообразной, крытой травой крышей, въ Америкѣ—разнообразныя виды легкихъ построекъ, употребительныхъ среди краснокожихъ и т. д. Но въ этомъ отдаленіи фетиша отъ людей, въ постройкѣ особаго для него помѣщенія лежитъ уже зародышъ храма болѣе цивилизованныхъ

народовъ. Дѣйствительно, тамъ, гдѣ фетишизмъ представляетъ жизненное явленіе у болѣе цивилизованныхъ расъ, фетишъ помѣщается въ зданіи, которое можно съ полнымъ правомъ назвать храмомъ, такъ какъ оно отличается и своими размѣрами и украшеніями отъ домовъ обыкновенныхъ смертныхъ. У іорубанъ храмы, круглыя зданія изъ битой глины, окрашены внутри краской, посвященной данному боже-ству, а двери у нихъ и столбы, поддерживающіе крышу, рѣзной работы. Бастианъ видѣлъ въ Африкѣ четырехугольный храмъ, стѣны котораго были покрыты цинковками. Три двери вели въ это помѣщеніе; надъ двумя боковыми возвышалось нѣчто ввидѣ пирамиды, а главный входъ былъ украшенъ куполомъ. Косяки были росписаны разными изобра-женіями. Внутри помѣщались три фетиша—деревянные вилы, раскра-шенныя въ бѣлый и красный цвѣта и воткнутыя въ земляной холмикъ. Въ Бонни стоялъ храмъ, имѣвшій 40 ф. длины при 30-ти ф. ширины. На возвышеніи стоялъ небольшой столикъ, на которомъ была поставлена чаша съ хмѣльнымъ напиткомъ для бога. Въ храмъ сохранялся большой запасъ вина и рома, любимыхъ населеніемъ напитковъ, которыми они щедро надѣляли своего фетиша.

Кромѣ надежды получать немедленно отъ фетиша извѣстныя матеріальныя выгоды, фетишемъ пользуются для гаданья и, наконецъ, какъ и въ тотемизмѣ, въ первобытномъ процессѣ для клятвы и для опредѣленія виновнаго.

Фетишъ часто служитъ оракуломъ. Къ нему обращаются, чтобы узнать будущее, вѣрное средство лѣченія и пр. На низшей стадіи фетишизма, когда каждое лицо имѣетъ своего фетиша, обладатель фетиша вопрошаетъ его самъ. Такъ, туземцы въ Кабиндѣ (зап. Африка) носятъ своихъ божковъ всегда съ собой, приводятъ себя въ состояніе нервнаго возбужденія и бесѣдуютъ съ фетишами, спраши-ваютъ ихъ совѣта, предлагаютъ имъ вопросы о родинѣ и о семьѣ (если они находятся въ дорогѣ) и вѣрятъ, что фетишъ отвѣчаетъ на ихъ вопросы. Но далеко не всѣ люди имѣютъ способность вступать въ бесѣду съ фетишемъ; въ особенности, когда рядомъ съ фетишами лич-ными появляются другіе, принадлежащіе болѣе обширнымъ агрегаціямъ. Часто фетишъ какой нибудь семьи, рода, территоріальной группы и т. д. получаетъ репутацію особенно сильнаго и знающаго. Къ нему въ такомъ случаѣ начинаютъ обращаться со стороны. Кромѣ того, не всѣ члены группы, обладательницы фетиша, имѣютъ способность узна-вать его волю. Для того, чтобы быть въ состояніи говорить съ нимъ, не-обходимо приходиться въ извѣстный экстазъ, что удается не всегда и не всѣмъ. Доступны не всѣмъ въ томъ отношеніи даже семейные фетиши.

Постоянное общеніе съ фетишемъ возможно только шаману-колдуну. Такимъ образомъ, когда фетишъ получаетъ извѣстность на большую округу, желающіе вопрошать его всегда обращаются къ шаману. Шаманы играютъ, поэтому, въ первобытномъ обществѣ видную роль, которая усиливается еще тѣмъ, что фетишъ самого шамана обыкновенно, если этотъ послѣдній искусенъ въ своемъ ремеслѣ, пользуется и особой славой среди населенія. Къ содѣйствию шамана некультурному человѣку приходится обращаться часто; не только выдающаяся охота или война, но всякое важное дѣло требуетъ содѣйствіе могущественнаго фетиша.

Въ качествѣ оракула фетишъ является и при болѣзняхъ; здѣсь онъ выступаетъ и въ значеніи цѣлителя, а иногда и лѣкарства. Болѣзнь у некультурныхъ племенъ объясняется колдовствомъ враждебнаго лица или духа. Поэтому, если, напримѣръ, туземецъ Африки расхворается, его родственники отправляются къ колдуну-шаману, у котораго имѣется извѣстный фетишъ. Получивъ въ подарокъ ромъ и раковины ужовки (*surgua moneta*), замѣняющіе во многихъ мѣстностяхъ Африки деньги, колдунъ спрашиваетъ своего фетиша, кто закодвовалъ больного. Опредѣливъ гаданьемъ имя причинившаго болѣзнь лица, шаманъ лѣпитъ изъ глины изображение его и уноситъ его въ лѣсъ. Этимъ снимается болѣзнь съ больного и переходитъ на виновнаго. Если это средство не помогаетъ, больного заставляютъ принимать лѣкарства, указанныя фетишемъ. Иногда же колдунъ, чтобы выгнать болѣзнь т. е. причинившее ее враждебное существо, вошедшее въ тѣло больного, заставляетъ его проглотить какое нибудь лѣкарство, которое въ свою очередь является фетишемъ, долженствующимъ изгнать болѣзнь, т. е. злобнаго фетиша, находящагося въ тѣлѣ больного. Въ Того (Гвинейское побережье) большимъ почетомъ пользуется фетишъ Афà (Afa). Къ нему обращаются, чтобы узнать, отчего произошла болѣзнь или приенился дурной сонъ; онъ знаетъ все, что происходитъ въ странѣ. Подчиненный ему фетишъ Воссà (Wossà) излѣчиваетъ болѣзни, но только по повелѣнію своего начальника Афà. Поэтому имъ обыкновенно приносятъ жертвы вмѣстѣ. Примѣненіе фетиша, какъ совѣтника, оракула или какъ лѣкарства можно найти въ быту разныхъ некультурныхъ и полукультурныхъ народностей.

Всезнающій фетингъ можетъ, по воззрѣніямъ некультурнаго человѣка, какъ и тотемъ, указать виновнаго. Вслѣдствіе этого, въ Африкѣ, потерпѣвшій отъ вора обращается къ фетишу съ цѣлью открыть злоумышленника. Самый церемональ, къ которому

прибѣгаетъ шаманъ въ этихъ случаяхъ, дѣйствуетъ на виновнаго такъ сильно, что онъ обыкновенно признается въ кражѣ. Что шаманы пользуются этимъ и объявляютъ, что вещь будетъ найдена въ томъ или другомъ мѣстѣ, явствуетъ само собою. Въ Бассамѣ считается достаточно положить на тѣло обвиняемаго кусокъ дерева, служащаго фетишемъ: если онъ дѣйствительно виновенъ, страхъ передъ фетишемъ заставляетъ его сознаться. Въ Дагомеѣ подъ порогомъ королевскаго дворца спрятанъ былъ фетишъ; жена короля, виновная въ какомъ нибудь проступкѣ, не могла переступить порогъ; фетишъ долженъ былъ причинить ей боль во внутренностяхъ настолько сильную, что она предпочитала признаваться въ своей винѣ.

При такомъ суевѣрномъ отношеніи къ фетишамъ, естественнымъ покажется обычай ставить дома или поля подъ ихъ охрану. «Надъ дверью каждой хижины негра, пишетъ Шульце, висятъ корни и лоскутки тканей, представляющіе изъ себя фетишей охранителей; иногда таковымъ служить сломанная яичная скорлупа. Часто также можно встрѣтить чурбанъ съ вырѣзаннымъ на немъ грубымъ изображеніемъ лица», или, наконецъ, простую обтесанную палочку съ равониной. Эти фетиши защищаютъ дома и поля отъ воровъ. Въ одной изъ деревень на стражѣ у каждаго дома стоялъ деревянный фетишъ съ головой, украшенной пучками перьевъ. Въ другомъ селеніи путешественники встрѣтили при входѣ въ нее пустой сосудъ съ поставленной въ него развилчатой палкой; она ограждала деревню отъ входа постороннихъ. Если къ этому добавить, что некультурныя племена почти повсемѣстно вѣрятъ, что фетишъ можетъ ихъ оградить не только отъ людей, но и отъ враждебныхъ духовъ, станетъ понятнымъ, что воръ не рѣшится ничего взять изъ дома, гдѣ на стражѣ стоитъ божество. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Африки населеніе ставитъ на своихъ поляхъ и у хозяйственныхъ построекъ фетишей для предохраненія отъ духовъ. Одинаковымъ образомъ поступаетъ населеніе Новой Зеландіи, Гавай, Нукагивы и многихъ другихъ острововъ Тихаго океана. Для огражденія могилъ отъ посѣщенія духовъ въ Африкѣ также выставляютъ своихъ божковъ. Вѣра въ могущество фетиша заставляетъ пользоваться этимъ послѣднимъ и для опредѣленія виновности лица при ордаляхъ.

Какъ и въ тотемическихъ ордаляхъ, такъ и въ случаяхъ, когда для «божьяго суда» прибѣгаютъ къ фетишу, лежитъ одна и та же основная мысль: божество покараетъ виновнаго и не причинитъ вреда невинному. На Гвинейскомъ побережьѣ дерево, известное подъ названіемъ *odum*, считается фетишемъ. Изъ коры

его готовятъ напитокъ, который даютъ выпить обвиняемому. Въ Того «божій судъ» обставляется торжественно. Шаманъ производитъ судьбище на открытой площадкѣ въ деревнѣ. Онъ стираетъ кору *odum'a* въ сосудъ и обливаетъ ее водой. Трижды подаетъ онъ напитокъ обвиняемому, и тотъ принимаетъ его съ словами: «страшусь!» Шаманъ восклицаетъ на это: «Онъ скоро падеть мертвымъ!» Черезъ нѣсколько времени осужденный надаетъ на землю нодъ дѣйствіемъ яда, а шаманъ пригвождаетъ его къ землѣ концемъ длиннаго копья или посоха. Если вслѣдъ за принятіемъ напитка послѣдуетъ спасительная для обвиненнаго рвота, это служитъ доказательствомъ, что божество не признаетъ его виновности; въ противномъ случаѣ оно открыло его злодѣяніе.

Тѣ же психологическія причины, изъ которыхъ вытекаютъ тотемическія клятвы, приводятъ къ обычаю приносить клятву фетишемъ; послѣдній такъ или иначе обнаружитъ клятвoprеступника. Въ Полинезій, въ Самоа, существовали фетиши, принадлежащіе цѣлой деревнѣ, роду и пр. Въ шалашахъ, первобытныхъ храмахъ хранились эти фетиши: одни изъ нихъ представляли рогъ изъ раковины, который, по убѣжденію населенія, трубилъ передъ войной; въ другомъ храмѣ можно было видѣть два камня, въ третьемъ—чашу изъ скорлупы кокосоваго орѣха и пр. Самой торжественной присягой считалась та, когда обвиняемый, касаясь фетиша, объявлялъ себя невиновнымъ. Яжеприсяги въ подобныхъ случаяхъ почти никогда не встрѣчалось; настолько была сильна вѣра въ способность фетиша покарать принесшаго ложную клятву. На западномъ побережьи Африки, если желаютъ узнать, говоритъ ли заподозрѣнное лицо правду, берутъ фетишъ, сбоблятъ его и пыль или кусочки бросаютъ въ воду или на кусокъ пищи, которые и заставляютъ проглотить обвиняемаго. Ни одинъ туземецъ не рѣшится послѣ этого произнести ложное увѣреніе.

Фетишизмъ, наконецъ, играетъ также немаловажную роль при заключеніи союзовъ. Объединеніе нѣсколькихъ лицъ культомъ одного фетиша отмѣчено въ разныхъ мѣстностяхъ. Въ Африкѣ, равно и у малайскаго населенія Индонезій, встрѣчаются союзы, основанные на одинаковомъ поклоненіи одному фетишу. Подъ охраной послѣдняго становятся всѣ лица, вошедшія въ союзъ при посредствѣ совмѣстнаго ѣденія или частей фетиша или частей принесенной ему жертвы. Бастіанъ сообщаетъ способы заключенія подобныхъ союзовъ: «По окончаніи трапезы (имѣющей религіозный характеръ) каждый (участникъ) приближается колѣнопреклоненно къ яга (шаману), который ему собственноручно вкладетъ въ ротъ кусокъ человѣческаго мяса для того, чтобы совмѣст-

ное ѣденіе (ритуального блюда) соединило бы всѣхъ однимъ нераздѣльнымъ фетишемъ». Въ Великомъ Бассамѣ вожди для заключенія союза собираются вокругъ сосуда, наполненнаго водой, приготовленной шаманомъ. Каждый изъ нихъ опускаетъ туда руку и по данному звуку они окропляютъ другъ друга водой. Нарушеніе договора считается невозможнымъ подѣ страхомъ гибели. При устройствѣ тамъ же новой деревни колдунъ, принеся человѣческую жертву, по внутренностямъ ея предсказываетъ будущее, потомъ сердце и печень принесеннаго въ жертву смѣшиваютъ на сковородѣ съ мясомъ курицы, козы и рыбой. Каждый членъ новой общины долженъ съѣсть часть приготовленнаго блюда. Этимъ онъ становится подѣ защиту общаго деревенскаго фетиша, который станетъ его считать своимъ и охранять его. Иначе онъ будетъ въ глазахъ фетиша чужимъ и умретъ не позже, какъ черезъ годъ.

Существуютъ многочисленныя доказательства, что народы, достигшіе болѣе высокой ступени цивилизаціи, сохраняютъ многіе слѣды фетишизма. Въ древнемъ Перу, напримѣръ, развитіе религіи достигло значительной высоты. Перуанцы имѣли уже обширный пантеонъ, состоявшій изъ боговъ, властителей надъ явленіями природы. Въ числѣ подобныхъ божествъ была и покровительница земледѣлія богиня Мама-Кора. Въ культѣ это послѣдней сохранилось много чертъ фетишизма, что даетъ возможность возстановить и само происхожденіе богини. Каждый годъ во время жатвы дѣлала фигуру божества изъ кукурузы и спрашивали ее, имѣетъ ли она достаточно силы, чтобы просуществовать до слѣдующаго года. Назначеніе этого фетиша было охраненіе сдѣланныхъ посѣвовъ кукурузы. Каждый годъ это изображеніе замѣняли новымъ. Такимъ образомъ, при представленіи о богинѣ, какъ высшемъ, духовномъ существѣ, прежнее фетишистское представленіе о ней продолжало сохраняться. Древній фетишь, изготовлявшійся ежегодно, получилъ въ послѣдствіи значеніе объекта, въ который воплощается богиня. Чрезвычайно близкую аналогію къ описанному обычаю древнихъ перуанцевъ можно найти у древнихъ грековъ. Жители Аттики ставили также въ обезпеченіе урожая оливковъ передъ каждымъ домомъ оливковую вѣтвь: на нее навѣшивали хлѣбъ и плоды. Вѣтвь должна была оставаться въ теченіе года передъ домомъ и ежегодно возобновлялась.

Слѣды фетишизма можно прослѣдить и въ древне-индійскихъ вѣрованіяхъ. Относительно эпохи Ведъ между изслѣдователями еще существуетъ разногласіе. Бергъ (Bergaigne) въ своемъ сочиненіи «Религія Ведъ» (*La religion védique*) объясняетъ фетишизмъ

момъ частія обращенія въ гимнахъ къ неодушевленнымъ предметамъ, колесницамъ, орудіямъ и оружію; М. Мюллеръ видитъ въ нихъ лишь поэтическія метафоры. Однако, известно, что и въ настоящее время еще индусъ-земледѣлецъ обращается съ молитвой къ своему плугу, рыбакъ къ своей сѣти и т. п. Бартъ (Barth) въ своей книгѣ «Религіи Индіи» (*Les religions de l'Inde*) пишетъ о религіи ведійскаго періода: «Все, что поражаетъ величіемъ или считается способнымъ вредить или быть полезнымъ, можетъ стать непосредственно предметомъ поклоненія. Къ горамъ, рѣкамъ, источникамъ, деревьямъ, растениямъ взываютъ, какъ къ высшимъ силамъ. Животнымъ, окружающимъ человѣка, ... воздаются божескія почести и къ нимъ обращаются съ мольбой. Между предметами, служащими для жертвоприношенія, нѣкоторыя вещи являются не только священными предметами, но даже божествами. Военная колесница, оружія нападенія и защиты, плугъ, борода, только что взрытая—на всѣ эти предметы не только призывается благословеніе, но къ нимъ обращаются съ молитвой».

Фетишизмъ оставилъ несомнѣнные слѣды и въ культѣ древнихъ грековъ. Шантепи де ла Соссэ (*Chantepie de la Saussay*), приводитъ значительное количество данныхъ, свидѣтельствующихъ о фетишизмѣ грековъ даже въ сравнительно позднюю эпоху. Въ описаніи Павзанія (III в. по Р. Х.), совершившаго путешествіе по священнымъ мѣстамъ Греціи, пишетъ онъ, необыкновенно часто встрѣчается воспоминаніе о культѣ камней, который путешественникъ засталъ еще въ отдаленныхъ уголкахъ Греціи. Павзаній сообщаетъ о многихъ древнихъ камняхъ *λίθοι ἁγροί*, принимавшихся его современниками за древніе идолы, но которые, по справедливому замѣчанію Шантепи, являются слѣдами бывшаго нѣкогда фетишизма. Такими оказываются, напримѣръ, тридцать священныхъ камней въ Фарахъ, въ Ахайѣ, изъ которыхъ каждый имѣлъ свое особое имя, камень въ Тегеѣ и пр. Въ Мегарѣ идолъ Апполона, какъ извѣстно, представлялъ изъ себя неотесанный камень, въ Фесплахъ культъ Эрота совершался передъ простымъ камнемъ, носившимъ имя этого божества. Имѣется такъ же свидѣтельство, что близъ Сикіона существовала колонна, которую почитали подъ именемъ Артемиды и близъ нея пирамида, въ лицѣ которой почитался Зевсъ *Μετλίχιος*. Наконецъ, фетишемъ являлся и камень въ Дельфахъ, который, согласно позднѣйшему мнѣю, Зевсъ будто бы самъ поставилъ въ Дельфахъ. Этотъ камень былъ будто бы тотъ, который мать Зевса дала проглотить Кроносу, уничтожавшему своихъ дѣтей. Чтобы камню не было холодно, его завертывали въ шерстяную

твѣ; населеніе Дельфъ мазало его масломъ. Въ этомъ культѣ не трудно узнать обычай фетишистовъ одѣвать и кормить своего фетиша. Фетишами являлись въ своемъ первобытномъ значеніи и гермы, въ которыхъ въпослѣдствіи стали придѣлывать голову, также и грубо обдѣланные деревянные чурбаны, такъ называемые *ξόανα*, пользовавшіеся поклоненіемъ. Позднѣйшіе мифы объясняли, что они упали съ неба. Наконецъ, палки, доски и пр. бывали иногда предметомъ почитанія грековъ, какъ въ Херонѣ такъ называемый скипетръ Агамемнона. Какъ ни великъ мифологическій туманъ, прикрывающій эти и имъ подобныя вѣрованія эллиновъ, онъ не въ состояніи затмить первоначальное значеніе этихъ божествъ и ихъ культа. Мысль грека съ развитіемъ вѣрованій была вынуждена объяснить приличнымъ образомъ, при помощи подходящаго мифа, эти остатки древняго фетишизма, стоявшіе въ столь рѣзкомъ противорѣчій съ развившимся пластическимъ искусствомъ и съ двинувшейся впередъ общей культурой античнаго міра.

Интересное переживаніе фетишизма можно усмотрѣть и въ культѣ Великой Матери, перенесенномъ въ Римъ съ Востока. Священный камень Великой Матери былъ испрошенъ римлянами у пергамскаго царя Атталла въ III-мъ в. до Р. Хр. Праздникъ въ честь богини длился нѣсколько дней. Въ одинъ изъ нихъ «вѣрующіе отправлялись съ большой торжественностью къ Альмонскому ручью купать богиню. По этому случаю священный камень, нѣкогда перенесенный изъ Пессикунта въ Римъ и считавшійся по преимуществу символомъ Великой Матери, одѣвали въ женское платье и торжественно везли къ колесницѣ».

Насколько стойкими оказываются фетишистскія вѣрованія, можетъ служить примѣръ осетинъ. Несмотря на послѣдовательное вліяніе на нихъ вѣрованія христіанства и магометанства, въ корнѣ измѣнившихъ ихъ прежнія религіозныя понятія и заставившихъ осетинъ выработать свою особенную оригинальную религіозную систему и мифологію, слѣды фетишизма у нихъ до послѣдняго времени были крайне живы. «Каждое семейство, тайно отъ другого, чтитъ какой нибудь предметъ, въ непреодолимую силу котораго вѣрять и боится прогнѣвить его, изъ одного страха, что эта неодушевленная вещь отомститъ за оскорбленіе». Такими предметами служатъ камни, какое нибудь животное, иногда ружье, вѣтка, сорванная съ дерева, клокъ одежды и т. п. Уваженіе къ этимъ фетишамъ и страхъ передъ ними настолько велики, что самой священной клятвой признавалась данная надъ фетишемъ. Можно дать ложную присягу и христіанскую и мусульманскую, но

«не было еще примѣра, пишетъ одинъ изъ изслѣдователей осетинъ въ 50-хъ годахъ XIX-го ст., чтобы кто нибудь не сознавался въ воровствѣ или даже въ убійствѣ, ежели отъ него потребуютъ признанія надъ предметами или животными, въ тайнѣ ими уважаемыми».

Изложенныя свѣдѣнія о фетишизмѣ свидѣтельствуютъ, что и этотъ элементъ примитивныхъ вѣрованій играетъ весьма выдающуюся роль въ общемъ религіозномъ міровоззрѣніи некультурныхъ народностей. Основаніемъ фетишизма, какъ и тотемизма, оказывается прежде всего анимистическія представленія примитивнаго человѣка. Фетишъ, обыкновенно неодушевленный предметъ, считается одареннымъ той же жизнью, какъ и все живущее и находящееся на землѣ; его почитаютъ, какъ такового. Но изъ этого основнаго и наиболѣе первобытнаго взгляда на фетишъ уже на низшихъ культурныхъ ступеняхъ развивается двойное : направленіе фетишизма. Одно изъ нихъ вырастаетъ на почвѣ убѣжденія, что шаманъ-колдунъ можетъ перенести силу фетиша на любой предметъ, вслѣдствіе чего этотъ послѣдній пріобрѣтаетъ сверхъестественную силу. Фетиши уже на крайне низшихъ ступеняхъ цивилизаціи получаютъ опредѣленныя функціи: одни ограждаютъ дома, другіе содѣйствуютъ охотѣ или рыбной ловлѣ, третьи облегчаютъ дорогу путнику, иные сохраняютъ отъ грома и непогоды, наконецъ, есть и такіе, сила которыхъ заключается въ огражденіи ногъ путника отъ занозъ и т. п. Эта дифференціація задачъ разныхъ фетишей вполне естественна, если вспомнить, что некультурный человѣкъ при всякомъ затруднительномъ случаѣ отыскиваетъ себѣ особаго охранителя: фетишей въ подобныхъ случаяхъ, какъ было сказано, носятъ съ собой. Уже въ этомъ видѣ они приближаются къ амулетамъ. Они разнятся отъ послѣднихъ тѣмъ, что фетишъ, носимый съ собой, считается богомъ, въ то время, какъ амулетъ имѣетъ силу не самъ по себѣ, а вслѣдствіе перенесенія въ него сверхъестественной силы другого существа. Но разъ окрѣпла вѣра, что шаманъ можетъ произвести эту передачу силы фетиша въ тотъ или иной предметъ, появляется изготовленіе шаманами амулетовъ, предохраняющихъ носящаго ихъ отъ тѣхъ или иныхъ несчастій. Фетишъ, такимъ образомъ, опускается до роли простаго амулета. Тамъ, гдѣ развитъ фетишизмъ, развито и обыкновеніе изготовлять и носить амулеты.

Но, одновременно съ упадкомъ фетиша до роли амулета, происходитъ и развитіе его въ божество. Предметъ, сдѣлавшійся фетишемъ сначала случайно, но проявлявшій свое могущество и впоследствии, часто снискиваетъ, какъ было сказано, почитаніе не только со стороны одного индивида, но при развитіи рода, племени, семьи и

всей группы лицъ. Въ Америкѣ, Африкѣ и у инородцевъ Сибири, одновременно съ личнымъ, индивидуальнымъ фетишемъ, встрѣчаются и семейные, родовые, общинные и племенные, даже иногда національные фетиши. Къ культу такого фетиша приобщены все лица родственной или территориальной группы. Совершенно такъ же, какъ тотъ изъ личного переходитъ впоследствии въ родовое или территориальное божество, такъ и фетишь при благопріятныхъ условіяхъ вырастаетъ въ бога, могущество котораго не подвергается сомнѣнію. Въ Африкѣ, гдѣ государственный бытъ достигъ уже значительнаго развитія, излѣдователь встрѣчается рядомъ съ индивидуальными и другихъ родовъ фетишами и съ фетишемъ національнымъ, считающимся выше и сильнѣе всехъ остальныхъ. Бастианъ сообщаетъ интересное свѣдѣніе о способѣ признавать власть такого національнаго божества. Ежегодно владыка Сунди съ своей женой долженъ былъ вступать въ символическое единоборство съ главнымъ жрецомъ и женой послѣдняго; фетишемъ считалось дерево. Поединокъ оканчивался побѣдой жреца и его жены, которымъ, какъ предполагалось, невидимо помогалъ фетишь, и властитель съ женой должны были признать открыто могущество національнаго божества. Фетиши, перейдя въ божество, переходятъ одновременно изъ обоготворяемыхъ существъ въ разрядъ инкорпораций высшаго существа; прежній матеріальный культъ, когда обмазывали пищей камень или палку, въ убѣжденіи, что это необходимо для поддержанія существованія фетиша, переходитъ въ разрядъ символическихъ жертвоприношеній видимой формѣ, которое избрало себѣ божество, его духу, живущему въ деревѣ, камнѣ, палкѣ и т. п. Фетишь дѣлается идоломъ, т. е. видимымъ изображеніемъ сверхъестественнаго духа.

Въ этомъ своемъ значеніи племеннаго божества, духа, живущаго въ извѣстномъ идолѣ, фетишь даетъ значительный толчекъ къ развитію болѣе высокихъ религіозныхъ системъ. Эти послѣднія, откидывая грубыя черты двухъ первобытныхъ элементовъ религіи, тотемизма и фетишизма, развиваютъ третій основной элементъ примитивныхъ вѣрованій, именно культъ духовъ.

V. Представленія о душѣ.

При изложеніи свѣдѣній о тотемизмѣ и фетишизмѣ неоднократно упоминалось, что человекъ, стоящій на низкой ступени развитія, признаетъ у своего тотема или фетиша существованіе другого я, духа, души тотема или фетиша. Это происходитъ оттого, что онъ переноситъ на нихъ такъ же, какъ и на всѣ предметы видимой природы, черты собственного внутренняго міра. Дѣйствительно, первобытный человекъ твердо убѣжденъ, что онъ обладаетъ самъ этимъ другимъ я, что помимо его тѣла у него еще имѣется невидимая, но ощущаемая имъ внутренне субстанція, которую онъ называетъ душой, духомъ, тѣнью, жизнью и пр. Наукѣ неизвѣстно ни одного народа, какъ бы низокъ ни былъ его культурный уровень, у котораго не существовало бы вѣры въ существованіе души. Это даетъ право отнести вѣрованія въ душу, во второе я, къ числу основныхъ элементовъ первобытнаго міровоззрѣнія. Но въ то время, какъ два первыхъ основныхъ элемента примитивныхъ вѣрованій, тотемизмъ и фетишизмъ, оказываются результатами наблюденій примитивнаго человека надъ окружающей его обстановкой, вѣра въ другое я, въ духъ, появляется какъ слѣдствіе его анализа надъ своимъ собственнымъ міромъ, результатомъ его наблюденій надъ самимъ собой. Поэтому, является вопросъ, что собственно дало толчекъ къ появленію у первобытнаго человека вѣрованія въ духъ, какимъ путемъ самоанализъ могъ привести его къ этому убѣжденію.

Поставленный вопросъ съ точки зрѣнія этнографической допускалъ два рѣшенія. Согласно одному мнѣнію, источникомъ вѣрованій въ существованіе духа, души былъ фактъ смерти. Смерть прежде всего должна была поразить остающихся въ живыхъ. Дикарь, при видѣ умершаго сотоварища, который незадолго передъ тѣмъ говорилъ, двигался свободно, долженъ былъ прийти къ заключенію, что умершаго нѣчто покинуло, и что это нѣчто было причиной его жизни, его

способности двигаться. Это невидимое нечто признавалось за его второе я, его духъ. Дѣйствительно, смерть поражаетъ воображеніе примитивнаго человѣка, и онъ обыкновенно объясняетъ ее тѣмъ, что духъ покинулъ тѣлесную оболочку. Но едва ли возможно смерть считать источникомъ вѣрованія въ существованіе души. Въ самомъ дѣлѣ, смерть оставалась бы непонятнымъ явленіемъ для дикаря, если бы у него не существовало уже такъ сказать готоваго объясненія явленія смерти, сознанія, что то, что даетъ жизнь человѣку, существуетъ въ немъ, если бы, однимъ словомъ, онъ не могъ наблюдать аналогичное явленіе постоянно, ежедневно. Вслѣдствіе этого, второе рѣшеніе поставленнаго вопроса, къ которому пришло большинство новѣйшихъ изслѣдователей, что вѣра въ душу оказывается результатомъ наблюденій надъ сномъ, значительно болѣе вѣроятно. Отъ вниманія первобытнаго человѣка не можетъ укрыться, что въ то время, какъ ему снятся разнообразныя сны, тѣло его лежитъ совершенно недвижимо. Между тѣмъ, характерной чертой сновидѣнія оказывается бессознательное отношеніе къ сну. Въ моментъ сновидѣнія спящій чувствуетъ себя наяву. Дикарь, слѣдовательно, не можетъ или, правильнѣе, не имѣетъ основаній отрицать реальность сна. Но если всѣ окружающіе увѣрятъ его, что въ то время, какъ онъ ходилъ на охоту, проходилъ значительныя пространства, былъ свидѣтелемъ того или другого происшествія, его тѣло лежало спокойно, онъ долженъ прійти къ заключенію, что его оставило въ теченіе времени сна нечто, его двойникъ. Онъ лежалъ, во онъ же одновременно и ходилъ, пѣлъ и т. д.; слѣдовательно, у него должно существовать второе я. Это наблюденіе примитивный человѣкъ имѣлъ возможность дѣлать и проверять ежедневно. Отсюда общее убѣжденіе, что онъ представляетъ синтезъ тѣла и двойника, что его природа двойственна. Двойникъ каждую ночь покидаетъ тѣло и къ утру возвращается. Но это второе я можетъ и не вернуться—этимъ и объясняется смерть.

Дикари, некультурные, полукультурные народы, всѣ одинаково признаютъ реальность сновъ и раздѣляютъ общее мнѣніе, что ихъ душа или второе я покидаетъ ихъ по ночамъ, чтобы возвратиться въ тѣлесную оболочку каждое утро. Нѣсколькихъ примѣровъ достаточно, чтобы уяснить это основное и всеобщее представленіе первобытнаго человѣка. Борорбъ въ Бразиліи придають такое буквальное значеніе снамъ, что если кому нибудь приснится, что въ деревню пришли враги, населеніе перекочевываетъ на другое мѣсто. Если гренландскій эскимось увидитъ, на примѣръ, во снѣ, что онъ пляшетъ, охотится, сидитъ въ гостяхъ съ тѣми или другими лицами,

онъ искренно вѣрить, что ночью его духъ дѣйствительно веселился, охотился, пировалъ съ своими товарищами. Стоило, по свидѣтельству Стеллера, камчадалу объявить, что онъ спалъ во снѣ въ лодкѣ такого то, чтобы послѣдній отдалъ бы ему ее. Буряты вѣрують, что душа во снѣ покидаетъ тѣло, путешествуетъ по землѣ, встрѣчается съ духами и, вернувшись, сохраняетъ въ памяти свои ночныя похождения, вслѣдствіе чего человекъ, проснувшись, можетъ рассказать свой сонъ. Даже настолько развитыя народности, какъ южные славяне, вполне признають реальность сновъ. Если комунибудь приснится, что онъ находится въ бѣдѣ, что онъ тонетъ, напримѣръ, и призываетъ на помощь когонибудь изъ товарищей въ качествѣ побратима, онъ отыскиваетъ своего помощника и заключаетъ съ нимъ обычнымъ обрядомъ побратимство. Наоборотъ, если во снѣ ктонибудь отказалъ спавшему въ помощи, это считается достаточнымъ поводомъ для неприязни и вражды уже на яву. Твердая вѣра въ то, что второе я человекъ покидаетъ послѣдняго во время сна, и затѣмъ возвращается, приводитъ къ другому, почти общему всѣмъ некультурнымъ народностямъ убѣжденію, что спящаго не слѣдуетъ будить. Если разбудить спящаго внезапно, душа, находящаяся иногда далеко, можетъ не успѣть вернуться, и человекъ умираетъ. Таково вѣрованіе туземцевъ Бразиліи, Луцона и многихъ другихъ. Всеобщность этого представленія доказывается аналогичнымъ вѣрованіемъ нѣмецкихъ крестьянъ, что душа, оставивъ въ томъ или иномъ образѣ заснувшаго человека, не можетъ войти въ него обратно, если спящаго разбудили слишкомъ поспѣшно. Яркіе слѣды этого представленія сохранились во многихъ сказкахъ нѣмецкаго народа.

Во время сна душа въ короткій срокъ совершаетъ огромные переходы, испытываетъ много приключеній. Фактъ, что сонъ не знаетъ преградъ, приводитъ первобытнаго человека къ убѣжденію, что душа, успѣвая въ теченіе ночи облѣгать большее пространство, чѣмъ человеку возможно въ теченіе нѣсколькихъ дней, существо легкое, воздушное, и во всякомъ случаѣ быстрое. Воплотить идею быстроты примитивному человеку удобнѣе всего путемъ сравненія съ окружающей его обстановкой. Онъ переноситъ на свой двойникъ качества, замѣченныя имъ среди фауны страны, гдѣ онъ живетъ; душа оказывается или животнымъ или птицей или насекомымъ, отличающимся быстротой. Однако, одновременно съ представленіемъ, что душа имѣетъ образъ животного, господствуетъ и другое: душа имѣетъ видъ человека, но не имѣетъ его тѣла, вслѣдствіе чего она легко можетъ переноситься въ любое мѣсто. Источникомъ предста-

вленія души въ формѣ животнаго или птицы служить чувство близости первобытнаго человѣка къ міру животныхъ и наблюденіе надъ отдельными представителями мѣстной фауны. Представленіе же о человѣческомъ образѣ души вѣроятнѣе всего вытекаетъ изъ нѣсколькихъ основаній. Первобытнаго человѣка, прежде всего, должна была поражать его тѣнь, съ момента, когда онъ началъ обращать на нее вниманіе. Двигаясь постоянно вмѣстѣ съ человѣкомъ, она, по мнѣнію Ливара, составляла неразрывную часть его самого. Наблюденіе, что тѣнь есть у предмета, что она всегда повторяетъ его контуръ, заставило, быть можетъ, человѣка признать, что его двойникъ долженъ быть похожимъ на него, повторять человѣка. Къ этому наблюденію должно было присоединиться и то, что онъ во снѣ видѣлъ своихъ живыхъ или умершихъ товарищей въ образѣ людей. Когда, при поднятіи культурнаго уровня, человѣкъ сталъ проводить между собой и остальнымъ міромъ рѣзкую грань, должно было появиться и убѣжденіе, что душа наиболѣе совершеннаго творенія можетъ имѣть лишь наиболѣе совершенный т. е. человѣческій видъ.

Во всякомъ случаѣ, уже на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи встрѣчается двойное представленіе о видѣ души: это или существо человѣкоподобное, или обладающее внѣшностью какого нибудь животнаго или предмета видимаго міра. Оба представленія часто уживаются во взглядахъ одного и того же племени. Это вытекаетъ изъ чувства тѣсной связи человѣка съ природой. Если человѣкъ можетъ обращаться въ звѣря, растеніе и пр., если онъ можетъ быть родственникомъ животному или птицѣ, оставаясь при этомъ человѣкомъ, душа, естественно, тоже можетъ принимать тотъ или другой видъ, смотря по обстоятельствамъ. Тотемическія представленія еще болѣе содѣйствуютъ живучести вѣрованій въ зооморфныя качества души. Вслѣдствіе этого, нѣтъ ничего удивительнаго, что множество некультурныхъ и малокультурныхъ племенъ представляютъ себѣ свою душу, свой двойникъ въ видѣ животнаго. Арабы, напримѣръ, вѣрятъ, что изъ крови убитаго вылетаетъ птица; зулусы представляютъ себѣ души умершихъ въ образѣ змѣй; у гуроновъ души по смерти переходятъ въ голубей, у другихъ народовъ они становятся крокодилами, рыбами, пауками, пчелами, змѣями, бабочками и пр. У алтайскихъ инородцевъ душа является въ видѣ пѣтуха. По одному преданію якутовъ, первый шаманъ при первомъ жертвоприношеніи заявилъ, что духъ человѣка будетъ существовать на небесахъ въ видѣ жаворонка. У торгоутовъ еще бытуетъ представленіе, что души грѣшныхъ мужчинъ

обращаются въ свиней, женщинъ въ лягушекъ; древность этого представленія доказывается тѣмъ, что относительно этихъ животныхъ существуетъ запретъ: убивать лягушекъ и ѣсть свиней считается грѣхомъ у торговцовъ.

Представленія у болѣе культурныхъ народовъ или у тѣхъ изъ некультурныхъ, у которыхъ тотемизмъ успѣлъ такъ или иначе достигнуть большаго развитія, будто душа; по смерти, *переходитъ* въ то или другое животное, есть лишь дальнѣйшая эволюція первоначальнаго представленія, что душа *есть* животное или, по крайней мѣрѣ, имѣетъ видъ послѣдняго. Въ этомъ убѣждаютъ не только данныя о вѣрованіяхъ у нецивилизованныхъ народовъ, но и многочисленныя переживанія этого взгляда у болѣе цивилизованныхъ расъ. По вѣрованію нѣмецкихъ крестьянъ души умершихъ принимаютъ нерѣдко видъ вороновъ, воронъ, лебедей, жуковъ, бабочекъ, мышей, ласокъ, жабъ и пр. Съ вѣрованьемъ въ зооморфный видъ души изслѣдователь встрѣчается также у крестьянскаго населенія современной Англіи и Швейцаріи. Душа является здѣсь въ образѣ ворона; въ Швеціи въ видѣ вороны. По вѣрованью, существующему въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи, душа похожа на пчелу. «Въ Россіи, пишетъ Н. О. Сумцовъ, представленіе души въ видѣ мыши выразилось въ повѣрьяхъ, сказаніяхъ и даже проникло въ иконопись». Нерѣдко можно встрѣтить у русскихъ крестьянъ и убѣжденіе, что душа въ видѣ бабочки оставляетъ спящаго человѣка и затѣмъ возвращается въ него. У бурятъ, какъ и у русскихъ и вотяковъ, встрѣчается въ разныхъ вариантахъ рассказъ, прекрасно иллюстрирующий представленія о снѣ и о душѣ. Два товарища располагаются на отдыхъ; одинъ изъ нихъ засыпаетъ, а другой видитъ, что у спящаго вылетаетъ изо рта бабочка, пчела, оса или т. п. Онъ слѣдитъ за насекомымъ: оно садится на дерево или падаетъ въ воду, потомъ возвращается снова въ спящаго товарища. Послѣдній просыпается и рассказываетъ, что онъ видѣлъ во снѣ; сонъ — повтореніе того, что видѣлъ спавшій товарищъ. Обыкновенно рассказъ кончается сообщеніемъ, что въ томъ или другомъ мѣстѣ спавшій во снѣ видѣлъ кладъ; другой товарищъ, зная, гдѣ пролетала душа, указываетъ на мѣсто, гдѣ онъ хранится. Этотъ рассказъ, повидимому, занесенъ русскими къ инородцамъ; но для того, чтобы онъ могъ найтти себѣ легкое и быстрое распространеніе среди послѣднихъ, требуется, чтобы анимистическія представленія были у нихъ еще живы, потому что въ противоположность русскимъ этотъ рассказъ передается не какъ сказка, а какъ бывшій въ дѣйствительности фактъ. Аналогичныя

разсказы встрѣчаются и у народовъ западной Европы. Въ одномъ нѣмецкомъ сказаніи душа покидаетъ заснувшую дѣвушку, вылетая изъ ея рта въ видѣ красной мыши. Нѣмецкое преданіе о королѣ Гунтрамѣ повѣствуетъ, что разъ король заснулъ, а изъ его рта выскользнуло небольшое животное въ видѣ змѣи. Слуга, захватившій это, слѣдилъ за душой и затѣмъ, когда животное вернулось, и король проснулся, оказалось, что сонъ короля повторяетъ испытанное животнымъ приключеніе, которое наблюдалъ слуга. Эти и подобныя имъ преданія создались еще на почвѣ анимистическихъ представлений и переходили отъ народа къ народу. Но они усваивались съ легкостью. вслѣдствіе живучести такихъ же или аналогичныхъ представлений о душѣ у заимствовавшаго сказаніе народа. Наряду съ вѣроваемъ въ зооморфный видъ души встрѣчаются и другія представленія. Душа—тѣнь, по вѣрованьямъ зулусовъ. Такъ же представляютъ ее себѣ эскимосы, альгонкины и киче въ Америкѣ. Австрайцы въ дымѣ и туманѣ видятъ воплощеніе душъ; миньоны Андаманскихъ о-въ принимаютъ за душу отраженіе человѣка въ водѣ или зеркалѣ. Нѣмецкимъ крестьянамъ представляется душа то въ человѣческомъ образѣ, то въ образѣ ребенка, то въ видѣ тумана и тѣни.

Различные отвѣты даютъ некультурныя народности на вопросъ, въ чемъ заключается сущность души, гдѣ она пребываетъ въ тѣлѣ. Всѣ они основаны, однако, на наблюденіи первобытнаго человѣка надъ своимъ организмомъ. Душа есть живое существо; иначе оно не могло бы покидать тѣло и возвращаться въ него. Слѣдовательно, это живой элементъ, который человѣкъ ощущаетъ въ себѣ или тотъ, который исчезаетъ при смерти. Таково умозаключеніе некультурнаго человѣка, неспособнаго еще критически относиться къ изученію причинной связи. Рѣшенія о мѣстопребываніи души въ человѣкѣ и объ ея сущности могутъ быть подведены къ слѣдующимъ тремъ главнымъ категоріямъ.

1) Мѣстопребываніе души и ея сущность составляютъ сердце и пульсъ т. е. тѣ живые элементы, которые человѣкъ чувствуетъ въ себѣ. Басутосы въ Африкѣ, говоря о мертвомъ, употребляютъ выраженіе: «его сердце ушло». Некультурный человѣкъ, незнакомый съ внутреннимъ строеніемъ человѣческаго тѣла, сдѣлавъ наблюденіе, что, по смерти лица, сердце его перестаетъ биться, объясняетъ прекращеніе дѣятельности сердца тѣмъ, что оно покинуло человѣка. Очень ярко проглядываетъ это представленіе въ одной сказкѣ басутосовъ, записанной Жакотэ (Jacottet): людоѣды съѣли дѣвушку, но сердце ея улетѣло, и дѣвушка, благодаря этому,

оказалась жива; она обратилась въ птицу, летала съ птицами, и въ послѣдствіе снова приняла человѣческой образъ. Совершенно то же представленіе отмѣчено у туземцевъ Никарагуа. По ихъ мнѣнію, сердце покидаетъ умершаго и продолжаетъ жить по смерти. Они признаютъ существованіе въ человѣкѣ двухъ сердецъ, изъ которыхъ одно и есть элементъ, дающій жизнь человѣку; уходя изъ послѣдняго, оно причиняетъ смерть. Самоѣды, равно и населеніе о-ва Тонга въ Полинезій, считаютъ сердце преимущественнымъ мѣстопребываніемъ души. Аналогичныя представленія можно прослѣдить въ древнемъ Египтѣ, въ древнихъ индусскихъ памятникахъ и въ нѣсколько распространенномъ видѣ у древнихъ грековъ и т. д. Нѣкоторыя краснокожія племена Америки имѣютъ мнѣ о сотвореніи человѣка, иллюстрирующій ихъ представленія о мѣстопребываніи души въ сердцѣ: создатель, сотворивъ весь міръ, замѣтилъ, что созданные имъ люди отличаются поразительной глупостью. Онъ собралъ всѣхъ умнѣйшихъ животныхъ, отнялъ у нихъ сердца и отдалъ ихъ людямъ; эти послѣдніе не сдѣлались, однако, умнѣе, а приобрѣли лишь жестокость звѣрей. Тогда создавшее міръ божество взяло собственное сердце и отдало части его людямъ, которые послѣ этого сдѣлались умнѣйшими изъ всѣхъ живыхъ существъ. Карибы и многія другія народности помѣщаютъ душу въ пульсъ. Слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду, что не у всѣхъ некультурныхъ племенъ душа отождествляется съ сердцемъ или пульсомъ: на низшихъ, какъ и на болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи и тотъ и другой часто служитъ лишь мѣстопребываніемъ того живого существа, которое во время сна покидаетъ человѣка въ видѣ птицы, насѣкомаго или пресмыкающагося.

2) Вторая категорія представленій о сущности души заключается въ группѣ вѣрованій, отождествляющихъ душу съ дыханіемъ; они также известны самымъ разнообразнымъ племенамъ земного шара. Западные австралійцы, на примѣръ, имѣютъ одно и то же слово *waug* для обозначенія дыханія, души и духа, а папуасы употребляютъ слово *душа*, духъ не только по отношенію къ безсмертной частицѣ человѣка, но и для названія пара въ кипящемъ котлѣ и тумана. Паръ отъ кипящей воды называется ими «горячая душа», туманъ—«душа деревьевъ». Такова же субстанція и человѣческой души. Это представленіе стоитъ въ непосредственной зависимости отъ анимистическаго міросозерцанія первобытнаго человѣка. У древнихъ египтянъ, грековъ, германцевъ и славянъ имѣло мѣсто то же отождествленіе души съ дыханіемъ, представленіе, которое часто у разныхъ народовъ переходитъ въ вѣрованіе, будто

душа имѣетъ видъ облака. Это дыханіе, разлитое во всемъ человѣкѣ, составляетъ по вѣрованію некультурныхъ народовъ, сущность его жизни, потому что именно отсутствіе дыханія и теплоты тѣла отличаетъ живого человѣка отъ мертваго. Мѣстопробываніе этого жизненнаго элемента помѣщается также или въ сердцѣ, или въ пульсѣ, или въ груди и т. д. Нельзя утверждать, что представленіе о душѣ—дыханіи, облакѣ, парѣ, представляетъ результатъ эволюціи представленій о душѣ сравнительно съ первой категоріей вѣрованій: оно встрѣчается также у низшихъ по развитію народностей и обыкновенно въ связи съ вѣрой въ зооморфность души. Прimitивный человѣкъ наблюдательнъ, и для него ясно, что дыханіе живитъ человѣка; но онъ не стремится непременно объяснить жизненность тѣла какою нибудь одной причиною. Въ его умѣ свободно уживаются самыя противоположныя представленія о душѣ, тѣмъ болѣе, что основное убѣжденіе его въ способность превращеній облегчаетъ укорененіе вѣрованья, что душа—паръ, теплота, дыханіе и т. п. можетъ свободно переходить въ любую форму. Если же вѣрованіе, отождествляющее дыханіе и душу, можно отмѣтить также у сравнительно развитыхъ племенъ, это объясняется тѣмъ, что въ основѣ его лежитъ зародышъ, позволяющій подняться ученію о душѣ до болѣе высокихъ концепцій, когда развитіе человѣка вынуждаетъ его откинуть зооморфныя представленія и почувствовать себя выше и разумнѣе окружающей его природы. Отсюда многочисленныя вѣрованія первобытныхъ народовъ, что душа была вдохнута въ человѣка при его сотвореніи тотемомъ или другимъ деміургомъ. Такъ, въ преланіи бразильскаго племени бакаири о широзданіи, мифическое существо Камушини (Kamuschini) срубило нѣсколько деревьевъ, обрубки поставило у себя дома въ ступу для шелушенія кукурузы, дунуло на нихъ—и изъ обрубковъ вышли мужчины, точившіе стрѣлы, и женщины, занимавшіяся женскимъ дѣломъ, шелушеніемъ кукурузы и приготовленіемъ пищи. Аналогичное представленіе существуетъ у африканскаго племени галла и у полинезійцевъ на Гавай. Отсюда же ведетъ обычай при лѣченіи больного, въ особенности, если онъ лишился чувствъ, дуть ему въ ротъ и ноздри, что обыкновенно дѣлаетъ шаманъ, чтобы замѣнить ушедшую душу. Этотъ способъ лѣченія крайне широко распространенъ у разныхъ некультурныхъ народностей. Наконецъ, этимъ же представленіемъ о душѣ объясняется, напримѣръ, обычай семиноловъ Флориды держать, въ случаѣ смерти роженицы, новорожденнаго младенца надъ лицомъ умирающей матери, чтобы онъ могъ вдохнуть въ себя уходящую душу, равно и обрядъ древнихъ римлянъ

полагають, что души начальниковъ, единственно обладающіе безсмертіемъ, возвращаются, чтобы являться въ сновидѣніяхъ и сообщать будущее жрецамъ, родственникамъ и пр. Извѣстно, что насамоны, по свидѣтельству Геродота, желая узнать будущее, «отправлялись къ гробницамъ своихъ предковъ и, помолвившись тамъ, впадали въ сонъ и потомъ видѣннымъ во снѣ пользовались для своихъ цѣлей». При распространенности представленій, что душа можетъ во снѣ узнать будущее отъ сверхъестественныхъ существъ или другихъ духовъ, понятными покажутся частыя гаданья при помощи сновъ въ древней Греціи или Египтѣ. Какъ у грековъ, такъ и у египтянъ было значительное количество храмовъ, гдѣ божества указывали будущее вопрошавшимъ во время сна. Храмъ Сераписа въ Мемфисѣ особенно славился въ этомъ отношеніи. Еще во II-мъ вѣкѣ по Р. Х. встрѣчаются интересныя свѣдѣнія по этому вопросу у грековъ: риторъ Аристидъ, напримѣръ, (II-ой в. по Р. Х.) захворалъ и долгое время жилъ въ храмѣ Асклепія, чтобы тотъ во снѣ указывалъ ему способы лѣченія; предписанія, получаемыя во снѣ, Аристидъ исполнялъ въ точности. Даже Маркъ Аврелій приносилъ благодарность богамъ за то, что они во снѣ дали ему указанія, какъ лѣчиться (Леббокъ, Робинзонъ). Какъ бы ни видоизмѣнялось подъ воздѣйствіемъ цивилизаціи отношеніе къ снамъ, какъ средству узнавать будущее, оно всегда можетъ быть приведено къ первобытному представленію некультурныхъ племенъ о способности души, втораго я, покидать ночью тѣло человѣка.

Если первобытный человѣкъ путемъ самоанализа пришелъ къ убѣжденію, что у него есть двойникъ, душа, даже нѣсколько двойниковъ и душъ, вполне понятно, что онъ, не проводя рѣзкой грани между собой и остальной природой, не отказываетъ въ существованіи души всѣмъ одушевленнымъ и неодушевленнымъ предметамъ, окружающимъ его. Это естественное слѣдствіе примитивной персонафикаціи и анимизма приводитъ къ существенному измѣненію первобытныхъ вѣрованій. Культъ, который вначалѣ, будь то въ тотемизмѣ или фетишизмѣ, направленъ на видимый предметъ поклоненія, постепенно съ развитіемъ народности переходитъ на поклоненіе его духу, живущему въ данномъ видимомъ образѣ. Этой эволюціи вѣрованій подъ вліяніемъ развитія ученія о душѣ предстоитъ еще коснуться въ дальнѣйшемъ изложеніи. Фактъ, что примитивный человѣкъ приписываетъ всѣмъ предметамъ существованіе духа такого же точно рода, какъ и у человѣка, доказывается кромѣ свидѣтельствъ, которыя уже пришлось приводить, еще слѣдующими фактами. Оджибвеи, напримѣръ, убѣждены, что душами обладаютъ не только люди и животныя, но и неоду-

шевленные предметы: котлы, топоры и т. п. Душамъ котловъ и топоровъ не мѣтъ, чѣмъ душамъ умершихъ людей, приходится переходить черезъ воду на пути въ царство мертвыхъ. Аналогичныя представленія отмѣчены и у населенія Фиджи: «Если умираетъ животное или растеніе, пишетъ одинъ изъ европейскихъ путешественниковъ, душа его немедленно отправляется въ (страну блаженства) Болоту; если камень или другая какая нибудь вещь будутъ разломаны, то наградой имъ служить также безсмертіе; и даже искусственные предметы пользуются одинаковымъ счастьемъ съ людьми, свиньями и ворьями ямса. Если топоръ или ножъ станутъ негодными вслѣдствіе долгаго употребленія или изломаются, ихъ души немедленно отлетаютъ для служенія богамъ. Если домъ будетъ разрушенъ какии бы то ни было путемъ, безсмертная часть его находитъ вѣчное мѣсто на равнинахъ Болоту». Карены убѣждены, что каждый предметъ имѣетъ свою душу, *kelah*. «Топоры и ножи, деревья и растенія, пишетъ по этому поводу одинъ изъ изслѣдователей ихъ быта, всѣ имѣютъ особую *kelah*». Аналогичныя представленія можно отмѣтить и у нѣкоторыхъ русскихъ инородцевъ, даже у такой развитой сравнительно народности, какъ якуты; они признаютъ, во первыхъ, что душой, одинаковой съ человѣкомъ, обладаетъ и рогатый и конный скотъ (собакѣ, между тѣмъ, и кошкѣ они отказываютъ въ душѣ). Душой же, по ихъ вѣрованьямъ, обладаютъ утесы, горы, рѣки тѣса и многіе предметы, особенно же «носящіе на себѣ слѣды человѣческой дѣятельности». Желѣзка и побрякушка шаманскаго одѣянія, по ихъ мнѣнію, не ржавѣетъ и имѣетъ душу. У буритъ унгинскихъ, по свидѣтельству Хангалова, ножъ и другія орудія имѣютъ своихъ духовъ покровителей. «Ножикъ класть на окно можно; если духи ночью приходятъ и спросятъ у ножа, гдѣ душа его хозяина, то ножъ не указываетъ душу своего хозяина, говоря, что онъ съ хозяиномъ постоянно ѣстъ жирное мясо; если хозяинъ помретъ, то онъ заржавѣетъ». Ножницы, наоборотъ, указываютъ духамъ душу хозяина. Признаніе существованія души у неодушевленныхъ предметовъ является лишь неизбѣжнымъ слѣдствіемъ представленій первобытнаго человѣка о собственной душѣ.

Чтобы уяснить отношеніе некультурнаго человѣка къ природѣ или точнѣе къ душамъ видимыхъ предметовъ, остается еще выяснить представленія его о нѣкоторыхъ свойствахъ своей души. Несмотря на то, что духъ, тѣнь, имѣетъ способность покидать тѣло во время сна, они, однако, тѣсно, если можно выразиться, органически связаны съ тѣломъ: у человѣка нѣтъ иныхъ свойствъ, качествъ и ощущеній помимо

тѣхъ, которыми обладаетъ его душа. Вѣрованіе это вполне естественно вытекаетъ изъ наблюденія, что съ уходомъ души при смерти лица, это послѣднее теряетъ всѣ свои способности, которыми оно обладало при жизни. Человѣкъ еще не дифференцируетъ психическаго міра отъ физическаго и проявленія того и другого безразлично относить на счетъ души; если человѣкъ, напримѣръ, обладаетъ силой, храбростью, красотой, онъ обладаетъ ими оттого, что таковы качества его души. Отсюда весьма развитое представленіе, что, въ виду тѣсной связи между духомъ и плотью, можно воспринять въ себя чужую душу путемъ воспринятія тѣла, въ которомъ жила данная душа. Извѣстно, напримѣръ, что малайцы Сингапура покупаютъ за дорогую плату мясо тигра и употребляютъ его въ пищу, чтобы сдѣлаться храбрѣе. Краснокожіе Сѣверной Америки также убѣждены, что употребленіе въ пищу мяса того или иного животнаго переноситъ качества послѣднихъ на людей: мясо оленя дѣлаетъ человѣка быстрѣе, крота—портитъ лицо и т. д. Это же убѣжденіе заставляло краснокожихъ, прежде чѣмъ отправляться на войну, питаться мясомъ собакъ, чтобы пріобрѣсти храбрость послѣднихъ. Съ другой стороны то же вѣрованіе въ переходъ души и качествъ съѣденнаго животнаго въ человѣка заставляетъ примитивнаго человѣка воздерживаться отъ употребленія нѣкоторыхъ видовъ животнаго въ пищу. Эти случаи не слѣдуетъ смѣшивать съ запретительными предписаніями тотемизма; они возникаютъ на совершенно иной психологической подкладкѣ. Карибы, напримѣръ, не ѣдятъ ни свинины, ни жабъ, изъ опасенія, что у нихъ сдѣлаются такіе же маленькіе глаза, какъ у этихъ животныхъ. Абионы охотно ѣли быковъ и кабановъ, такъ какъ ихъ мясо будто бы давало силу и мужество, но они избѣгали употреблять въ пищу куръ, яйца, овецъ и рыбъ, чтобы не сдѣлаться трусливыми.

Слѣды аналогичныхъ представленій можно отмѣтить и среди болѣе цивилизованныхъ расъ. Такъ, напримѣръ, у южныхъ славянъ беременная женщина не должна ѣсть зайцевъ—иначе ребенокъ будетъ косить или спать съ открытыми глазами; ей запрещается также употреблять въ пищу рыбу, потому что ребенокъ отъ этого долго не научится говорить. Въ Нибелунгахъ будущему убійцѣ Зигфрида даютъ ѣсть мясо волка, змѣи и коршуна, потому что мясо волка даетъ храбрость, мясо змѣи—хитрость и ловкость, а мясо коршуна—вѣрность глаза. Плиній рассказываетъ про Демокрита, что онъ изъ змѣи приготовлялъ чудесныя средства, благодаря которымъ можно было понимать языкъ всѣхъ животныхъ. Сказанія германскихъ и славянскихъ народностей сообщаютъ о полученіи этого же чудеснаго дара

путемъ употребленія въ пищу змѣи. У того же Плинія встрѣчается извѣстіе, что сердце гѣны употребляется, какъ лѣкарственное средство (Робинзонъ). При такой вѣрѣ въ тѣсную связь между духомъ и его тѣлесной оболочкой, нѣтъ ничего удивительнаго, что у некультурныхъ народностей употребляется и мясо людей изъ тѣхъ же соображеній.

Причинъ, приводящихъ человѣка къ людоедству, очень много, напримѣръ, экономическія условія, недостатокъ мясной пищи вообще, чувство мести, неразборчивость въ выборѣ нищи и пр. Но однимъ изъ источниковъ антропофагіи несомнѣнно является желаніе усвоить себѣ качество умершаго. Въ Австраліи, во многихъ мѣстностяхъ, именно съ этой цѣлью дѣти сѣдають тѣла умершихъ родителей, братья умершихъ братьевъ, родители умершихъ дѣтей. Мать должна съѣсть умершаго ребенка, чтобы получить обратно затраченную ею на рожденіе ребенка силу. Въ центральной Австраліи тѣло умершаго ребенка сѣдается; дѣтямъ группы даютъ по куску съ тѣмъ, чтобы они лучше росли. Въ Южной Австраліи имѣеть мѣсто слѣдующій дикій обычай: старшій братъ убиваетъ младшаго и сѣдать его тѣло для того, чтобы всю силу его впитать въ себя. Сѣданіе трупа брата сопровождается празднествомъ, причемъ родители увѣщываютъ старшаго своего сына съѣсть какъ можно больше мяса убитаго. Населеніе Новой Зеландіи избирало послѣ битвы среди павшихъ не молодыхъ умершихъ, мясо которыхъ считается болѣе вкуснымъ, а болѣе пожилыхъ, извѣстныхъ вождей, и сѣдало ихъ въ убѣжденіи, что этимъ путемъ на нихъ переходитъ сила, ловкость и храбрость убитыхъ. Чѣмъ больше новозеландецъ съѣстъ враговъ, и чѣмъ эти послѣдніе были болѣе выдающимися, тѣмъ болѣе почетомъ онъ будетъ пользоваться послѣ смерти въ странѣ мертвыхъ. Одно изъ племенъ на Амазонкѣ высасываетъ мозгъ изъ костей своихъ умершихъ соплеменниковъ въ убѣжденіи, что этимъ путемъ душа умершаго переходитъ въ нихъ. Карибы сѣдали павшихъ въ бою враговъ на мѣстѣ битвы, военнопленныхъ у себя дома, причемъ храбрѣйшій карибъ получалъ сердце военнопленнаго т. е. его душу по преимуществу. У ароваковъ оказываютъ величайшую почесть покойнику, смѣшивая стертые въ порошокъ кости его и выпивая ихъ съ водой. Аналогичные обычаи имѣють мѣсто у множества некультурныхъ народностей: они отмѣчены у эскимосовъ, малайцевъ, въ Африкѣ, на о-вахъ Фиджи, Маркизскихъ, Соломоновыхъ и т. д. Иногда этотъ обычай людоедства нѣсколько видоизмѣняется въ томъ отношеніи, что сѣдается не весь

человѣкъ, а нѣкоторыя только части его, въ которыхъ будто бы помѣщается его душа: сердце, легкія или тѣ части, которыя даютъ возможность усвоить особенныя качества умершаго, напримѣръ, глаза для приобрѣтенія болѣе остраго зрѣнія, языкъ, мозгъ и пр. Эти части тѣла, въ началѣ считающіяся наиболѣе существенными для усвоенія качествъ мертваго, постепенно переходятъ въ болѣе почетныя. На Соломоновыхъ о-вахъ, напримѣръ, тѣла убитыхъ враговъ съѣдаются простыми людьми, но вождямъ приносятся въ подарокъ наиболѣе цѣнныя части убитыхъ, именно половые органы и сердце. Этотъ обычай въ свою очередь приводитъ къ тому, что при кормленіи фетишей и тотемовъ, въ особенности, когда они уже развились въ божества, въ жертву приносятъ именно подобныя части, такъ какъ употребленіе ихъ богомъ дѣлаетъ послѣдняго и преимущественнымъ обладателемъ души принесенной жертвы.

Слѣды антропофагіи, имѣющей цѣлью воспринять въ себя душу убитаго, чрезвычайно многочисленны какъ въ классическихъ мифахъ, такъ и въ произведеніяхъ народной словесности западноевропейскихъ народовъ и Россіи. Какъ бы затемнены они ни были позднѣйшими прикрасами и толкованіями, они безъ всякаго сомнѣнія могли появиться лишь въ эпоху, когда боги и сказочные герои поступали такъ же, какъ и обыкновенные смертныя и широко предавались каннибализму.

Хотя душа, по представленію примитивнаго человѣка, и является существомъ, обладающимъ сверхъестественной силой, способностью къ превращеніямъ и пр., онъ не смотритъ, однако, на свою душу и души животныхъ и предметовъ, какъ на субстанцію духовную. Душа, по мнѣнію представителей первобытныхъ расъ, прежде всего матеріальна, хотя она, по своему виду и качествамъ, можетъ отличаться отъ тѣла. Прежде всего, она не обладаетъ безсмертіемъ. Затѣмъ, она испытываетъ всѣ тѣ же потребности, какъ и человѣкъ: душа человѣка, животнаго или неодушевленнаго предмета можетъ голодать, радоваться, печалиться, наконецъ, умереть. Кромѣ того, она настолько связана съ тѣломъ, что поврежденіе послѣдняго отражается и на ней. Это матеріалистическое представленіе о душѣ, общее всѣмъ некультурнымъ народностямъ, приводитъ къ цѣлому циклу обрядовъ. Туземныя женщины въ Матамба (Африка) бросаютъ трупы своихъ мужей въ море, чтобы вмѣстѣ съ тѣломъ утопить и души умершихъ. Одинъ бушменъ, напримѣръ, убивъ свою жену, отрѣзалъ у трупа голову, раздробилъ ее камнемъ и зарылъ въ убѣжденіи, что онъ этимъ самымъ разбилъ голову и душу своей жены. Краснокожіе Сѣверной Америки,

по свѣдѣтельству Доджа, предполагають, что духъ послѣ смерти лица идетъ въ страну мертвыхъ въ томъ видѣ, какое имѣло его тѣло: если у человѣка была отрѣзана рука или нога, онъ и по смерти оставался однорукимъ или одноногимъ; если онъ былъ слѣпъ на землѣ, онъ оставался слѣпымъ и въ мирѣ тѣней и т. д. Душа сѣвероамериканскаго индѣйца можетъ, однако, и вовсе не достигнуть царства тѣней. Она, при смерти, выходитъ изъ тѣла черезъ ротъ; но у повѣшеннаго, напримѣръ, она выйти не можетъ и потому осуждена оставаться вѣчно при тлѣнныхъ останкахъ. Есть еще способъ на вѣкъ уничтожить душу: это оскальпировать врага. Этимъ послѣднимъ вѣрованьемъ объясняется, по замѣчанію Доджа, страхъ индѣйцевъ передъ скальпированьемъ и странный на первый взглядъ обычай убивать иногда, не скальпируя, военнопленныхъ. Индѣйцы убѣждены, что убитые рабы служатъ имъ въ загробномъ мирѣ; душа же оскальпированнаго раба погибаетъ, и господинъ, такимъ образомъ, лишается его услугъ послѣ своей смерти. Отсюда понятно общее большинству некультурныхъ народовъ убѣжденіе, что съ уничтоженіемъ тѣла погибнетъ и духъ человека. Это вѣрованье также приводитъ иногда къ антропофагін: врагъ съѣдается и этимъ лишается безсмертія. Это же убѣжденіе лежитъ въ основаніи страннаго обычая, который встрѣчается у многихъ народовъ, именно калѣченія тѣла убитаго врага. Австралійцы, напримѣръ, отрѣзываютъ у павшаго непріятели большой палецъ руки, чтобы духъ его не могъ держать оружія. У баттаковъ на Суматрѣ людоедство обыкновенно не практикуется; но преступниковъ, признанныхъ виновными въ нарушеніи нѣкоторыхъ правилъ супружеской вѣрности, въ мужеубійствѣ, въ ночной кражѣ, бракѣ внутри родовой группы и т. п., равно и военнопленныхъ, они съѣдаютъ, чтобы уничтожить ихъ души. Смерти преступниковъ слишкомъ мало, чтобы обезпечить спокойствіе группы: духъ казненнаго можетъ продолжать мстить за соверщенное насиліе; его поэтому нужно уничтожить. Аналогичное отношеніе къ преступникамъ встрѣчается и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Африки и у эскимосовъ. Уничтожить душу можно, конечно, и другимъ способомъ. Туземцы Чили, какъ было указано, чтобы сдѣлать колдуна безопаснымъ, послѣ смерти сжигали его вмѣстѣ со всѣмъ его имуществомъ. Сожженіе и затѣмъ развѣванье пепла по вѣтру, какъ வழь для колдуновъ въ западной Европѣ и въ Россіи коренится въ этихъ же матеріалистическихъ представленіяхъ на душу и въ вѣрѣ въ ея тѣлеснѣйшую связь съ тѣломъ. Тѣми же возрѣніями объясняется обычай грековъ при убійствѣ отрѣзывать руки и ноги убитому, чтобы лишить его духъ возможности мстить. Отсюда же ведетъ

обычай, столь распространенный у русских крестьянъ, вбивать въ тѣло умершаго колдуна, если его душа беспокоитъ населеніе, осино-
вый колъ. Вслѣдствіе тѣсной связи тѣла и души, достаточно проко-
лоть мертвое тѣло, чтобы этимъ сдѣлать безвредной и душу, остаю-
щуюся въ могилѣ. Душа можетъ погибнуть и во время своего стран-
ствованія въ область тѣвей, можетъ умереть отъ голода. До настоя-
щаго времени пожеланіе: «чтобъ твои покойники умерли» считается у
осетинъ однимъ изъ наиболѣе оскорбительныхъ. Вѣрованіе въ воз-
можность смерти для души приводитъ къ культу душъ мертвыхъ,
о которомъ придется говорить особо.

Что душа и послѣ смерти остается такой же матеріальной, какъ
и при жизни человѣка, прекрасно иллюстрируется, между прочимъ,
мѣрами, принимаемыми въ разныхъ мѣстностяхъ для того, чтобы по-
мѣшать или содѣйствовать душамъ умершихъ прийти къ живущимъ.
Съ этой цѣлью населеніе Африки и нѣкоторыхъ о-вовъ Тихаго океана,
ограждаетъ себя фетишами или даже просто колючими растеніями;
душа не пройдетъ, какъ и человѣкъ, черезъ эту преграду. Обычай
въ Того требуетъ, чтобы вдова жила въ хижинѣ, въ которой погре-
бенъ ея мужъ; но духъ покойника можетъ причинить вредъ женѣ,
и потому выработанъ рядъ приемовъ, чтобы оградить ее отъ него.
Вдова не выходитъ иначе, какъ съ палкой въ рукахъ, чтобы имѣть въ
случаѣ необходимости средство защиты отъ мужа. Ложась спать,
она кладетъ эту палку подъ себя, чтобы покойникъ не укралъ ее
во время сна. При принятіи пищи, она бросаетъ на нее немного
угольевъ, чтобы помѣшать духу мужа ѣсть и пить вмѣстѣ съ ней,
что грозило бы ей смертью. На ночь она бросаетъ на горящій въ хи-
жинѣ огонь истолченный красный перецъ и листья мяты; отъ этого
распространяется дурной запахъ, который держитъ вдали покойника.

VI. Эволюція вѣрованій въ почитаніи явленій и предметовъ видимой природы.

Тотемизмъ, фетишизмъ и ученіе о душѣ и духахъ, эти три основныхъ элемента первобытнаго религіознаго міросозерцанія, какъ было сказано, не складываются у некультурныхъ племенъ каждый въ самостоятельную, строго отдѣленную отъ другихъ религіозную систему. Въ каждый данный моментъ развитія племени въ общемъ можно наблюдать, что та или другая система какъ будто преобладаетъ; но среди низшихъ въ культурномъ отношеніи племенъ едва ли есть одно, у которой та или другая совершенно отодвинула или уничтожила остальные. Религіозное развитіе подвигается впередъ не вслѣдствіе преобладанія одного рудиментарнаго элемента надъ другимъ. Эволюція религіозныхъ концепцій— лишь слѣдствіе общаго нравственнаго и умственнаго развитія племени, находящаго себѣ отраженіе и въ представленіяхъ о религіи и формахъ послѣдней. Нравственный уровень первобытнаго человѣка эволюционируетъ лишь крайне медленно. Его высшія существа, на которыхъ онъ переноситъ обыкновенно всѣ черты своей этики, долго остаются грубыми, жестокими, мстительными, кровожадными, какъ и на примитивной стадіи. Но умственный уровень его, дѣлающій большіе шаги впередъ, заставляетъ его видоизмѣнять нѣсколько свое отношеніе къ окружающей природѣ. Человѣкъ поднимается надъ ней и начинаетъ сначала робко, а затѣмъ все съ болѣею интенсивностью проводить грань между собой и природой. Онъ не можетъ уже всецѣло отождествлять себя съ міромъ растений или животныхъ, такъ какъ сознаетъ себя неизмѣримо выше ихъ; онъ совершилъ культурныя приобрѣтенія, въ значительной степени побѣдилъ природу, устроилъ свою жизнь такъ, что она рѣзко отличается отъ жизни животныхъ. Но прежнія представленія о послѣднихъ, какъ и о всей природѣ, еще живы въ немъ. Человѣкъ на низшихъ ступеняхъ не уничтожаетъ обыкновенно своихъ боговъ, чтобы замѣнить ихъ новыми;

онъ въ большинствѣ случаевъ лишь примѣняетъ старыя объекты поклоненія къ своему новому міросозерпанію. Вѣра, что камень или палка могутъ ѣсть и пить, что между животными, растеніями и человѣкомъ нѣтъ разницы по существу, становится невозможной, разъ человѣчество начинаетъ сознавать свою побѣду надъ природой. Но наблюденія, приведшія человѣка къ отдѣленію своего физическаго я отъ физическаго міра животныхъ, растеній, камней и пр., еще недоступны примитивному человѣку въ области внутренняго его міра: онъ не имѣетъ основаній считать душу животнаго или камня другой, чѣмъ свою собственную. Сила традиціи, страхъ передъ сверхъестественными силами предметовъ и явленій, въ которомъ онъ воспитывается, его собственная зависимость отъ природы не позволяютъ ему откинуть старое вѣрованіе въ божественныя качества объектовъ его поклоненія; онъ только приспособливаетъ ихъ къ новому своему умозрѣнію. Животное, камень, дерево и т. д. оказываются священными уже не сами по себѣ, а оттого, что въ нихъ живетъ сверхъестественное существо, духъ, имѣющій способность оказывать вліяніе на жизнь и судьбу человѣка. Онъ попрежнему почитаетъ животное или скалу, какъ это дѣлали и его предки, вѣровавшіе въ физическую природу ихъ, но относитъ свое поклоненіе уже не къ матеріальному объекту, а къ духу этого послѣдняго. Въ этомъ заключается главный факторъ развитія болѣе высокихъ религіозныхъ концепцій, освобождающихся, однако, далеко не сразу отъ прежнихъ тотемистическихъ или фетишистскихъ представленій. Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ не всегда бываетъ легко опредѣлить, направляется ли поклоненіе къ данному дереву, или камню, или животному, какъ таковому, или къ ихъ духу и, наконецъ, къ постороннему духу, вселившемуся въ дерево, камень или животное.

Поклоненіе растеніямъ, камнямъ и животнымъ составляетъ характерную черту первобытныхъ вѣрованій. На нѣсколькихъ конкретныхъ примѣрахъ будетъ легче прослѣдить видоизмѣненія въ ихъ почитаніи.

О вѣрѣ некультурныхъ племенъ въ существованіе души у растеній и деревьевъ было уже упомянуто. Это представленіе сказывается чрезвычайно наглядно въ слѣдующихъ, напримѣръ, воззрѣніяхъ даяковъ и кареновъ. Даяки, живущіе на Борнео, признаютъ, что существуетъ душа у риса. Они совершаютъ особыя празднества въ цѣляхъ удержанія этой души у себя, для того, чтобы жатва риса была обильна. Вѣрованіе въ душу того же растенія раздѣляютъ и карены; если рисъ плохо растетъ, они полагаютъ, что душа покинула его и съ заклинаніями призываютъ ее обратно. Даяки, вѣря, что у де-

ревневъ есть душа, избѣгаютъ срубать старыя деревья; если вѣтеръ повалитъ старое дерево, они приподнимаютъ его и мажутъ его кровью, «чтобы успокоить духъ дерева». Туземцы, живущіе на р. Конго, ставятъ сосуды съ пальмовымъ виномъ у корней деревьевъ, чтобы эти послѣднія могли утолить свою жажду. Переживание этого вѣрованія встрѣчается въ изобиліи и въ культурныхъ странахъ западной Европы. Такъ, въ Пфальцѣ еще не такъ давно дровосѣки, приступая къ порубкѣ красиваго, крѣпкаго дерева, просили у него прощенья, «прежде чѣмъ умертвить его». Раненое топоромъ дерево, по представленіямъ крестьянъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи, исчезаетъ, уходитъ изъ лѣса. Извѣстно также наказаніе, требовавшееся по обычному праву древнихъ германцевъ, также и балтійскихъ славянъ, за снятіе коры у дерева: виновному вскрывали животъ и внутренностями его покрывали лишенный коры стволъ.

Развиваясь, народность перестаетъ вѣрить, что духъ, душа растенія или дерева есть одновременно и жизненная сила послѣдняго. Духъ только вселяется въ растеніе, это его обиталище. При фетишизмѣ поклоненіе дереву переходитъ въ поклоненіе духу, населяющему данное дерево. При тотемизмѣ, когда почитается весь видъ, поклоненіе направляется къ духу, живущему въ священномъ видѣ. Деревьямъ и растеніямъ приносятъ жертвы, какъ и раньше, но теперь уже не они сами сѣдаютъ приношеніе, а ихъ духъ т. е. безплотная субстанція; слѣдовательно, ему требуется уже не матеріальная, а духовная пища. Туземецъ Африки, напримѣръ, совершая жертву священному дереву, принося ему пищу и питье, дѣлаетъ это часто въ убѣжденіи, что духъ сѣстъ невещественную часть принесеннаго. У Вайца приведенъ характерный разсказъ. «Негръ воздавалъ однажды поклоненіе дереву, дѣлая ему приношеніе изъ сѣстныхъ припасовъ; когда ему замѣтили, что вѣдь дерево не можетъ ѣсть, онъ отвѣтилъ: «О, дерево—не фетишъ; фетишъ—духъ и невидимъ, но онъ сошелъ въ это дерево. Конечно, онъ не можетъ поѣдать нашу грубую пищу, но онъ наслаждается ея духовною частью, оставляя тѣлесную, которая видима намъ». Пища, какъ всякій предметъ, имѣетъ душу. Пока поклоненіе фетишу носило матеріалистическій характеръ, его кормили той пищей, какую употребляли люди. Но, когда духъ фетиша отдѣлился отъ его внѣшней, видимой оболочки онъ не можетъ питаться пищей матеріальной. Если раньше физическая часть фетиша сѣдала вещественную часть пищи, то, съ измѣнившимися вѣрованіями, духъ сѣдаетъ только душу жертвы. Этотъ взглядъ является существенно важнымъ въ исторіи развитія культа; его можно признать

всеобщимъ у народностей, перешедшихъ къ поклоненію невещественному элементу видимаго предмета. Къ нему придется еще возвратиться.

Разъ совершился процессъ отдѣленія духа дерева отъ дерева, какъ такового, дальнѣйшая эволюція вѣрованья идетъ совершенно послѣдовательнымъ порядкомъ. Сначала духъ тѣсно связанъ съ деревомъ; онъ живетъ именно въ опредѣленномъ деревѣ, и само существованіе духа зависитъ отъ жизни дерева: срубивъ послѣднее, человѣкъ убиваетъ и духа или, по крайней мѣрѣ, повреждаетъ его. Оджибвеи вѣрятъ, что ихъ знахари-колдуны слышатъ жалобы дерева, когда его рубятъ «Негръ-дровосѣкъ, срубая нѣкоторыя деревья, боится гнѣва живущаго въ немъ демона; однако, онъ выходитъ изъ этого затрудненія, принося жертву своему собственному доброму генію. Или, когда, послѣ первыхъ ударовъ топора, нанесенныхъ большому азориновому дереву, обитающій въ немъ духъ выходитъ, чтобы преслѣдовать его, негръ весьма хитро льетъ нѣсколько капель пальмоваго масла на землю и убѣгаетъ въ то время, какъ духъ занятъ слизываньемъ масла». Среди нѣмецкихъ крестьянъ вращается множество разсказовъ о томъ, что дерево при рубкѣ говоритъ, плачетъ, вздыхаетъ. Разказы о деревьяхъ, которыя просятъ ихъ не рубить, общія за это богатые дары, извѣстны и русскому народному творчеству. Такъ, въ одной сказкѣ Олонецкой губерніи липа, пощаженная по ея просьбѣ мужикомъ, награждаетъ его и жену всѣмъ, что они просятъ, пока ихъ требованія не становятся чрезмѣрными. О говорящихъ, стонущихъ и плачущихъ деревьяхъ разсказываютъ и нѣкоторые русскіе инородцы. Распространена и вѣра въ существованіе духа, тѣсно связаннаго съ деревомъ. Эпизодъ одной якутской былины о богатыряхъ выясняетъ это вѣрованіе у якутовъ. Старикъ и старуха не имѣютъ дѣтей. У нихъ есть священное дерево, береза; къ ней обращается старикъ съ молитвой о ниспосланіи дѣтей. Изъ березы выходитъ женщина удивительной красоты и общается исполнить просьбу старика. Является ниспосланный чудеснымъ образомъ сынъ; его богатырскія похождения составляютъ содержаніе былины. Послѣ многихъ лѣтъ онъ возвращается къ себѣ на родину и застаетъ дерево почти засохшимъ. Въ его отсутствіи не было никого, кто могъ бы питать дерево; духъ послѣдняго отошалъ, похудѣлъ, ослабъ. Питаніе необходимо, слѣдовательно, духу, какъ и человѣку; вслѣдствіе отсутствія питанія дерево, а вмѣстѣ съ нимъ его духъ, начинаютъ постепенно отмирать.

Дальнѣйшимъ шагомъ религіознаго развитія въ этомъ направленіи оказывается вѣрованіе, что духъ уже не связанъ такъ тѣсно съ своей

оболочкой: онъ можетъ покинуть ее и переселиться въ другое дерево. Одно изъ малайскихъ племенъ вѣритъ «въ «ганту-кайу» т. е. «древесныхъ духовъ» или «древесныхъ демоновъ», которые посѣщаютъ различныя породы деревьевъ и поражаютъ людей болѣзнями; нѣкоторыя деревья отличаются особою злостностью своихъ демоновъ. По понятію даяковъ, на Борнео, не слѣдуетъ срубить деревьевъ, обитаемыхъ духами; если миссіонеръ срубитъ такое дерево, то первый смертный случай, происшедшій послѣ того, будетъ... приписанъ этому преступленію».

Разъ духъ уже отдѣленъ отъ дерева и можетъ свободно двигаться и переходить въ другія деревья, дендролатрія развивается преимущественно въ двухъ направленіяхъ. Духъ дерева избираетъ въ качествѣ излюбленнаго своего мѣстопробыванія либо определенное дерево, либо известную породу деревьевъ. Первое представленіе непосредственно вытекаетъ изъ фетишизма; второе обыкновенно является слѣдствіемъ тотемизма или развивается самостоятельно изъ общей анимистической основы. Некультурный человѣкъ, привыкшій почитать известное дерево въ качествѣ фетиша, не можетъ, при развитіи фетишизма, предположить, чтобы божество, столь долго жившее въ определенномъ деревѣ, могло его покинуть. Последнее происходитъ развѣ только въ случаѣ гнѣва божества, который некультурный человѣкъ старается предотвратить обильными жертвами. Отсюда ведетъ свое начало поклоненіе такъ называемымъ священнымъ деревьямъ, которыя въ такомъ значительномъ количествѣ встрѣчаются въ Африкѣ, Индіи, у малайцевъ. Священныя деревья древней Греціи, какъ, напримѣръ, известныя дубы Додоны, дававшія отвѣты вопрошающимъ, вѣроятнѣе всего имѣютъ тѣсное отношеніе къ фетишизму. Только значительно позднѣе, когда духъ переходитъ въ высшее божество, онъ вполне отдѣляется отъ своего мѣстожителства—дерева, и это последнее считается лишь посвященнымъ ему. Жилищемъ божества становятся уже храмы, устроенные болѣе или менѣе примитивно. Примѣровъ такого процесса можно привести очень много. Такъ, напримѣръ, на Антильскихъ островахъ, туземцы полагали, «что нѣкоторыя деревья требуютъ къ себѣ колдуновъ, которымъ они приказываютъ превратить ихъ стволъ въ идоловъ»; затѣмъ эти идолы «водворялись въ хижинахъ, обращенныхъ въ храмы, принимали молитвы и вдохновляли своихъ жрецовъ проріцаніями». Когда божество такъ или иначе отдѣлилось отъ своей фетишистской подкладки, когда дерево считается ему только посвященнымъ, и культомъ этого божества объединяется болѣе или менѣе обширная группа населенія, возникаетъ

уже взглядъ, что всё деревья данной породы, въ которомъ прежде жило божество, и которое еще раньше само считалось божествомъ, оказываются ему посвященными т. е. составляютъ его излюбленное пребываніе. Только въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать, что дубъ считался деревомъ, посвященнымъ Зевсу или богу громовнику, представляя мѣсто специальныхъ жертвоприношеній и впоследствии перешелъ даже въ эмблему божества.

На общей анимистической почвѣ или при господствѣ тотемизма отдѣленіе духа отъ дерева происходитъ значительно легче. При тотемизмѣ поклоненіе направляется ко всемъ деревьямъ данной породы т. е. ко всемъ духамъ всѣхъ деревьевъ; при общей анимистической подкладкѣ этотъ взглядъ дѣлается гораздо шире. Не только деревья, съ которыми группа считаетъ себя въ родствѣ, но и всѣ виды древесной растительности имѣютъ одинаковое право на поклоненіе, такъ какъ у всѣхъ нихъ есть одинаковыя души, обладающія сверхъестественными силами, слѣдовательно, такъ или иначе могущихъ содѣйствовать или вредить человѣку. Когда народность развивается до уровня представлений, что сверхъестественные духи не связаны непрерывно съ своей внѣшней оболочкой и могутъ отдѣляться отъ нея, но преимущественно живутъ по близости, лѣсъ или роща оказывается населенной духами деревьевъ. Отдѣленіе духа отъ дерева происходитъ, какъ и при развитіи фетишизма, не сразу; и здѣсь предполагаютъ, что отъ жизни дерева зависитъ и жизнь духа. Въ дополненіе къ изложеннымъ свѣдѣніямъ можно привести еще слѣдующія. Въ древней Греціи встрѣчается представленіе «о древесныхъ нимфахъ, долголѣтныхъ, но не безсмертныхъ,—онѣ растутъ вмѣстѣ съ высокими соснами, и густолиственными дубами на горахъ; но когда смерть приходитъ, наконецъ, чудныя деревья лишаются сока, кора ихъ отпадаетъ, вѣтви ломаются, тогда и духи ихъ удаляются отъ солнечнаго свѣта». Жизнь древне-греческой дриады, заканчиваетъ Тэйлоръ, тѣсно сплетена съ деревомъ. «Ей больно, когда дерево поранено, она вскрикиваетъ отъ грозящаго дереву топора, она умираетъ вмѣстѣ съ срубленнымъ стволомъ». Духъ вначалѣ еще такъ тѣсно связанъ съ внѣшней формой, что хотя онъ имѣетъ способность ее покинуть, но не вполне еще можетъ отрѣшиться отъ нея.

Если дерево срубается на какуюнибудь подѣлку, духъ его переходитъ въ изготовленный предметъ. Отсюда, наприимѣръ, возникаетъ обычай населенія Сіама приносить «пирогъ и рисъ такъеновому дереву, прежде чѣмъ срубить его», съ цѣлью сдѣлать изъ него лодку; они вѣрятъ, по словамъ Бастіана, «что

обитающія въ немъ... матери деревьевъ превращаются въ добрыхъ гениевъ лодокъ, построенныхъ изъ этого дерева; они продолжаютъ обожать ихъ и приносить имъ дары и въ этомъ новомъ состояніи». Съ авалогичнымъ вѣрованьемъ встрѣчаешься и въ Германіи. Душа дерева, срубленнаго на постройку дома, остается въ бревнахъ въ качествѣ духа покровителя дома. На о. Рюгенъ подобное повѣрье существовало относительно кораблестроенія.

Лишь постепенно духи деревьевъ превращаются въ духовъ, обитающихъ лѣсъ. Вѣрованіе въ нихъ оказывается почти всеобщимъ для племенъ и народовъ, достигшихъ той стадіи развитія, когда болѣе развитое критическое чувство къ явленіямъ природы заставляетъ отдѣлять духа отъ предмета, сдѣлать его не субстанціей послѣдняго, а лишь покровителемъ его. Примѣры, относящіеся до вѣрованій въ лѣсныхъ духовъ, слишкомъ многочисленны и общеизвѣстны, чтобы останавливаться на нихъ. Африканскія и южно-азиатскія народности, туземцы Америки и Малайскаго архипелага не отличаются по существу въ этомъ отношеніи отъ древне-классическихъ народовъ или язычниковъ германцевъ, кельтовъ и славянъ. Интересна одна подробность въ представленіи о внѣшности лѣсныхъ духовъ. Душа каждаго предмета, имѣя внѣшній видъ самого предмета, обладаетъ одновременно способностью къ превращеніямъ. Лѣсные духи, по первоначальному представленію, похожи на дерево, въ которомъ они обитаютъ. Это вѣрованіе въ качествѣ переживанія сохраняется до настоящаго времени, напримѣръ, среди русскихъ крестьянъ, у которыхъ лѣсные духи—лѣшіе, лѣсовики и пр. представляются обыкновенно ростомъ съ дерево, съ круглымъ, на подобіе древеснаго ствола, туловищемъ. Но вѣра въ способность къ превращеніямъ приводитъ къ убѣжденію, что духи могутъ принимать и челоѣкоподобную форму. Въ этомъ лежитъ уже зародышъ антропоморфизаціи лѣсныхъ духовъ. Процессъ антропоморфизаціи высшихъ существъ и причины его будутъ изложены ниже. Въ настоящій моментъ можно ограничиться указаніемъ, что вѣра въ способность духовъ деревьевъ принимать и челоѣческій видъ раздѣляется еще низшими въ культурномъ отношеніи народностями. Причина этому та, что сама вѣра въ превращенія вообще коренится въ первобытной анимистической теоріи и въ способности персонифицировать природу. Отсюда возникаетъ цѣлый рядъ мифовъ, гдѣ героями являются духи деревьевъ, и гдѣ превращенія людей въ деревья и деревьевъ въ людей оказываются обычными эпизодами.

Мифы о деревьяхъ и другихъ растеніяхъ представляютъ опять таки

отвѣты на вопросы, которые ставят себѣ примитивный человѣкъ, почему существуетъ такая то древесная порода, обращающая его вниманіе больше остальныхъ, почему той или другой породѣ дерева или данному дереву или растенію воздается особое поклоненіе и пр. На анимистической почвѣ и при допускаемости превращеній миѣъ создается легко; если дерево можетъ принять человѣческой видъ, чтобы получить способность имѣть обхожденіе съ людьми, то и, наоборотъ, человѣкъ свободно можетъ превратиться въ дерево, т. е. его душа, духъ можетъ измѣнить свою внѣшнюю оболочку и подъ воздѣйствіемъ тѣхъ или другихъ причинъ перейти въ дерево. Что дерево или точнѣе его духъ дѣйствительно можетъ превращаться въ человѣка, является общимъ вѣрованіемъ. Туземцы Боливійи рассказываютъ, напримѣръ, что когда однажды дѣвушка стала громко жаловаться въ лѣсу, что у нея нѣтъ любовника, дерево приняло видъ юноши и пошло на встрѣчу желаніямъ дѣвушки. Такія представленія вполне понятны тамъ, гдѣ населеніе вѣритъ еще, что человѣкъ можетъ произойти отъ дерева и состоять съ нимъ въ родствѣ. Если дерево чѣмъ нибудь поражаетъ первобытнаго человѣка, онъ объясняетъ его происхожденіе метаморфозой человѣка въ дерево. Оттавы вѣрують, что кукуруза происходитъ отъ человѣка. Сильный колдунъ вступилъ въ бой съ маленькимъ человѣкомъ, у котораго голова была украшена перьями. Онъ былъ убитъ и изъ него выросъ маисъ. Островитяне Тихаго океана объясняютъ происхожденіе кокосовой пальмы миѣомъ, согласно которому пальма выросла изъ погребенной головы угря, имѣвшаго сверхъестественную силу. Изъ его мозга произошла кокосовая пальма; въ доказательство справедливости миѣа и теперь еще, говорятъ туземцы, можно, если очистить кокосовой орѣхъ, видѣть глаза и ротъ сверхъестественнаго угря.

Также многочисленны преданія о появленіи растеній и деревьевъ изъ людей. «Начиная съ древняго Египта и кончая вигвамами альгонкиновъ, говоритъ Лангъ, рассказывается о происхожденіи растеній изъ разбросанныхъ членовъ убитаго героя или божества». Только помня ту почву, на которой развивается миѣъ, и причины возникновенія послѣдняго, можно уяснить себѣ метаморфозы, которыми такъ богата классическая миѣологія. Дафна, превращенная въ лавровое дерево, Пацинтъ, Нарцисъ, сестры Фазтона и т. д. лишь сохранившіеся до болѣе поздняго времени остатки прежнихъ миѣовъ о происхожденіи деревьевъ или цвѣтовъ, опоэтизированные и смягченные послѣдующими, болѣе культурными поколѣніями. Они встрѣчаютъ полную аналогію съ подобными же миѣами некультурныхъ племенъ, равно и съ многочисленными преданіями о происхожденіи растеній, дошед-

шими до насъ изъ числа вѣрованій древнихъ германцевъ, литовцевъ и славянъ. Метаморфозы, прикрѣпленныя къ цвѣтамъ Иванъ да Марья, васильку и пр. являются лишь обломками того же первобытнаго анимистическаго умозрѣнія, объяснить которые можно только съ точки зрѣнія психическаго и умственнаго состоянія примитивнаго человѣка.

Процессъ развитія вѣрованій, намѣченный въ дендролатріи, можно наблюдать и въ почитаніи камней, скалъ, горъ и пр. Здѣсь происходитъ та же постепенная дифференціація духа отъ его оболочки. Въ зависимости отъ того, развивается ли данное вѣрованіе изъ фетишизма или изъ общихъ анимистическихъ основъ и тотемизма, является или вѣра въ данный камень, данную гору и т. д., или представленіе о существованіи горныхъ духовъ и вѣра въ ихъ превращенія. Уже при изложеніи фетишизма было указано, какъ постепенно культъ камня-фетиша переходитъ въ культъ духа, обитающаго данный камень. Камень, такимъ образомъ, изъ фетиша дѣлается идоломъ т. е. изображеніемъ, а впоследствии однимъ изъ обиталищъ божества.

Этотъ переходъ былъ намѣченъ совершающимся или уже закончившимся у нѣкоторыхъ некультурныхъ племенъ; слѣды фетишизма въ позднихъ вѣрованіяхъ классическихъ народовъ были также указаны. Къ приведеннымъ выше свѣдѣніямъ можно прибавить нѣсколько фактовъ. Такъ, напримѣръ, на о-вахъ Товарищества «грубые камни или обломки базальтовыхъ колоннъ, покрытые туземными одеждами и вымазанные масломъ, служатъ предметомъ поклоненія и жертвоприношеній, потому что считаются всемогущими, вслѣдствіе воплощенія въ нихъ *атуа* или божества». Въ Меланезіи туземное населеніе вѣритъ, что въ извѣстныхъ красныхъ камняхъ обитаютъ *чи*, духи. У кондовъ Индіи, въ каждомъ селеніи, подъ большимъ хлопчатникомъ, признаваемымъ за жилище духа-покровителя деревни, стоитъ большой камень; его тоже считаютъ иногда за мѣсто обитанія божества. «Замѣчательныя группы вертикально стоящихъ камней въ Индіи изображаютъ или заключаютъ въ себѣ боговъ по одному въ каждомъ камнѣ... въ южной Индіи можно видѣть повсемѣстно на поляхъ по четыре или пяти камней, поставленныхъ въ рядъ и выкрашенныхъ красной краской: это—хранители поля, называемые пять Панду». Въ этихъ и аналогичныхъ, приведенныхъ въ предшествующихъ чтеніяхъ случаяхъ, имѣешь дѣло съ совершившимся уже полнымъ отдѣленіемъ духа-божества отъ той видимой формы, въ которую онъ былъ прежде облеченъ и съ которой былъ неразрывно связанъ; прежній фетишь перешелъ въ идолъ.

Фетишами могутъ быть и скалы, и горы. Когда развитіе вѣрованій

позволяютъ некультурной народности отдѣлять скалу или гору отъ ея духа, считать, что сверхъестественное существо только населяетъ ее, она начинаетъ поклоняться этому духу. Но и скалы, горы и камни могутъ быть также предметами почитанія исключительно, какъ результатъ тотемизма или вѣры въ духовъ. Въ каждомъ данномъ случаѣ трудно опредѣлить, развилось ли это поклоненіе изъ тотемизма или фетишизма или, наконецъ, внѣшній видъ скалы или горы обратилъ на себя вниманіе народности, заставилъ ее создать разяснительный мифъ и почитать духа, обитающаго въ горѣ или скалѣ. Наконецъ, въ болѣе позднее время уже поклоненіе скаламъ и горамъ часто поддерживается еще оттого, что на той или другой скалѣ или горѣ было святилище или кладбище племенной или родственной группы. Поэтому, при возможности различныхъ источниковъ поклоненія, выражающихся, однако, въ сходной формѣ, предстоитъ каждый разъ розыскать въ прошлыхъ вѣрованіяхъ народности наиболѣе вѣроятную причину обоготворенія скалы. Этотъ анализъ сдѣлать не всегда легко. Вслѣдствіе этого, изслѣдователи относительно того или другого факта поклоненія горамъ не всегда бывали согласны другъ съ другомъ: въ то время какъ, напримѣръ, одинъ искалъ источника обоготворенія ея въ фетишизмѣ, другой усматривалъ его въ тотемическомъ культѣ, а третій объяснялъ поклоненіе горамъ обычаемъ хоронить мертвыхъ на горѣ, вслѣдствіе чего горы оказывались населенныя духами. Каковъ бы ни былъ въ каждомъ данномъ случаѣ источникъ вѣрованій въ сверхъестественныя силы данной горы у того или другого племени, достаточно указать: 1) что съ развитіемъ народности поклоненіе направляется не къ самой горѣ, а къ духу, ея обитающему и 2) что культъ горъ, скалъ и вершинъ является настолько распространеннымъ, что его можно признать также почти повсемѣстнымъ. Населеніе Африки, о-въ Тихаго океана, разныхъ частей Америки, Азии, западные и южные славяне, румыны, многіе русскіе инородцы, лопари, остяки, якуты, киргизы, народности Кавказа и др., не менѣе, чѣмъ греки классической эпохи, имѣютъ свои священныя горы и скалы, въ которыхъ обитаетъ духъ, требующій отъ людей жертвоприношеній. Естественно, что, покоясь на одномъ изъ этихъ основныхъ элементовъ первобытной религіи, культъ горъ могъ появиться только при широкомъ господствѣ анимизма и персонификаціи природы, именно на почвѣ вѣрованій, что и камни имѣютъ свою душу. Но если таковую имѣютъ всѣ камни и всѣ горы, то вполне понятно, что въ горныхъ мѣстностяхъ должно было появиться представленіе о существованіи горныхъ духовъ при помощи того же процесса отдѣленія духа отъ оболочки.

который привелъ къ вѣрованію въ существованіе духовъ, населяющихъ лѣса.

Какъ и при дендролатріи, такъ и при почитаніи скалъ, горъ и камней и совершенно тѣмъ же путемъ некультурный человѣкъ создалъ цѣлый циклъ мифовъ. Извѣстно, напимѣръ, что дакоты и овеиды вѣрують въ свое происхожденіе отъ извѣстныхъ камней, которые обладаютъ, по ихъ мнѣнію, жизнью. У древнихъ перуанцевъ было много священныхъ камней. Легенда ихъ рассказываетъ, что когда одинъ изъ инковъ приказалъ снять одинъ изъ такихъ священныхъ камней съ горы, духъ камня принялъ образъ попугая и перелетѣлъ въ другой камень. Въ этой легендѣ душа камня принимаетъ даже обыкновенную для человѣческой души форму птицы. Въ одномъ якутскомъ преданіи, богатырь, которому загородили путь неприступныя горы, приноситъ три волоса изъ гривы своего коня въ жертву «духу хозяину камня горы». Три волоса обращаются въ трехъ кобылъ, и откуда ни возмись выскочили три волка и растерзали ихъ; горы же раздались и дали богатырю дорогу. Камни въ вѣрованіяхъ некультурныхъ народовъ, въ частности и туземцевъ Америки, весьма часто принимаютъ внѣшній видъ человѣка, какъ это дѣлають и духи деревьевъ. При наличности подобныхъ фактовъ, широкое распространеніе рассказовъ о превращеніяхъ людей въ камни оказывается только неизбежнымъ слѣдствіемъ мировоззрѣнія примитивныхъ людей. Оригинальные по своей формѣ камни, имѣющіе сходство съ человѣческой фигурой или поражающія своимъ необыкновеннымъ расположеніемъ, обыкновенно считаются превращенными людьми. У племени арикара, въ Сѣверной Америкѣ, указываютъ на три камня, въ которые были превращены юноша, дѣвушка и ихъ собака. Юноша и дѣвушка любили другъ друга, но ихъ браку дѣлали препятствія, и они спаслись бѣгствомъ, при чемъ собака ихъ послѣдовала за ними; всѣ три были превращены въ камни. Этотъ рассказъ краснокожихъ, повторяющій почти буквально аналогичныя легенды, встрѣчающіяся относительно нѣкоторыхъ камней у болѣе цивилизованныхъ племенъ и народовъ (напимѣръ, въ Западной Европѣ, на Кавказѣ, въ Крыму и пр.), прекрасно иллюстрируетъ взглядъ некультурнаго человѣка на легкость, съ которой происходитъ метаморфоза въ камень. На о. Тонумеа (Тихій океанъ), напимѣръ, указываютъ скалу—окаменѣвшую дѣвушку, родившую сына отъ союза съ солнцемъ. На р. Миссури есть камень, въ который, согласно легендѣ, превратилась женщина отъ горя, послѣ того какъ мужъ ея взялъ себѣ другую жену. Въ Америкѣ, какъ и въ Самоа, божества превращаются другимъ болѣе сильнымъ божествомъ въ камни,

совершенно такъ же, какъ, напримѣръ, у другихъ народовъ (лопарей, бурятъ и пр.) этой метаморфозѣ подвергаются колдуны-шаманы. Вѣра въ способность къ превращеніямъ—результатъ анимизма; для первобытнаго человѣка нѣтъ ничего невѣроятнаго въ подобныхъ разсказахъ. Одинъ туземецъ Австраліи передавалъ, напримѣръ, за истинный фактъ, будто однажды его отецъ и онъ самъ слышали, какъ собака стала говорить съ ними человѣческимъ языкомъ; они во время успѣли убѣжать, иначе они были бы превращены въ камни. На почвѣ этихъ и аналогичныхъ представленій вырастаютъ мифы о метаморфозахъ въ камни и скалы. Способностью обратить человѣка въ камень обладаютъ лица, вообще одаренныя сверхъестественными знаніями, именно колдуны-шаманы: они могутъ принимать любой образъ, а слѣдовательно, и превращать другихъ. Съ развитіемъ народности эта власть превращать людей переходитъ на божество. Боги, превращающіе въ мифахъ древнихъ грековъ людей въ камни, замѣнили собой прежнихъ высшихъ существъ эллиновъ, которые не отличались въ силѣ и могуществѣ отъ шамановъ некультурныхъ народностей.

Къ обширному циклу метаморфозъ въ камни, извѣстному изъ разсказовъ некультурныхъ народовъ разныхъ материковъ, можно присоединить многочисленныя аналогичныя преданія у европейскихъ народовъ, напримѣръ, румынское преданіе, относящееся къ скалѣ на г. Бучечъ въ Семиградіи, и видящее въ ней пастуха, окаменѣвшаго за произнесеніе хулы на Бога, словинское объ одной скалѣ въ Крайнѣ, въ которую была обращена жестокая и гордая женщина, бретонскія легенды о превращеніи крестьянъ въ камни за то, что они плясали въ воскресенье, или разсказы русскихъ крестьянъ на Сѣверѣ, объясняющихъ группу камней тѣмъ, что колдунъ обратилъ въ нихъ свадебный поѣздъ. Древне греческіе мифы при такомъ сравненіи перестанутъ казаться разсказами символическаго характера; они окажутся драгоценными остатками древняго быта классическихъ народовъ, когда общее міросозерцаніе грека не представляло существенныхъ отличій отъ такового же у современнаго туземца Америки или Австраліи.

Слѣдуетъ замѣтить, что разсказовъ о превращеніи людей въ растенія и камни встрѣчается у некультурныхъ племенъ меньше, чѣмъ легендъ о метаморфозѣ въ животныя. Это обстоятельство находитъ себѣ объясненіе, главнымъ образомъ, въ ббльшей близости, которую первобытный человѣкъ чувствуетъ между собой и животнымъ сравнительно съ міромъ неодушевленнымъ.

Совершенно сходнымъ путемъ съ эволюціей вѣрованій въ деревья, растенія, камни, скалы и горы идетъ и развитіе почитанія водъ:

моря, озеръ, рѣкъ, ручьевъ, болотъ и т. д. Здѣсь можно также отмѣтить то же постепенное отдѣленіе духа отъ рѣки или озера, постепенное признаніе ихъ только жилищами сверхъестественныхъ существъ, пока, наконецъ, духъ совершенно не будетъ отдѣленъ въ самостоятельную единицу и не приметъ человѣческаго образа. Священные рѣки, озера, ключи, колодцы и т. д. настолько распространены у всѣхъ некультурныхъ племенъ, настолько живы о нихъ воспоминанія среди народностей цивилизованныхъ, что относящіеся сюда факты почти общеизвѣстны. Мѣсто пребываніе сначала души, а затѣмъ и духа воды обыкновенно помѣщается въ тѣхъ пунктахъ рѣки или озера, гдѣ проѣздъ почему-либо затруднителенъ, гдѣ водовороты, пороги, омуты или стремнины грозятъ опасностью человѣку. Вслѣдствіе этого нерѣдко въ одномъ озерѣ, рѣкѣ и т. п. признается существованіе нѣсколькихъ духовъ, требующихъ отъ проѣзжающихъ поклоненія. Къ ручьямъ, колодцамъ, бывшимъ нѣкогда объектами поклоненія селенія или рода, въ силу ли фетишистскихъ, тотемическихъ или обще-анимистическихъ представленій, впослѣдствіи прикрѣпляются легенды объ освященіи ихъ или сверхъестественнымъ происхожденіемъ или временнымъ пребываніемъ около нихъ божества.

Ни въ одной категоріи вѣрованій, однако, примитивное міровоззрѣніе, не находитъ себѣ такого яснаго выраженія, какъ въ почитаніи животныхъ.

Зоолатрія естественно вытекаетъ изъ тотемизма, отчасти также изъ фетишизма, въ случаяхъ, когда фетишемъ является животное, и изъ обще-анимистическихъ основъ, дающихъ широкое поле къ развитію вѣрованій и мнѳовъ въ превращенія. При указанной неоднократно уже тѣсной связи, которую чувствуетъ первобытный человѣкъ между собой и міромъ животныхъ, при существованіи представленій о происхожденіи отъ животныхъ той или иной группы людей, при избраніи себѣ въ качествѣ фетиша того или другого представителя мѣстной фауны, наконецъ, при признаніи способности чародѣевъ-шамановъ превращать и превращаться въ звѣрей, культъ этихъ послѣднихъ естественно долженъ былъ найти большое распространеніе. Вслѣдствіи консерватизма, заставляющаго первобытнаго человѣка не уничтожать, а лишь видоизмѣнять своихъ боговъ, этотъ культъ долженъ былъ просуществовать крайне долго, и сохраниться даже въ религіяхъ, достигшихъ сравнительно высокаго развитія, при высокомъ культурномъ уровнѣ народности.

Классической страной древности, гдѣ культъ животныхъ достигъ особеннаго расцвѣта, какъ извѣстно, былъ Египетъ. Высокая цивили-

зація послѣдняго стояла въ столь рѣзкомъ противорѣчїи съ зоолатріей, что уже древнїе писатели задавались вопросомъ объ ея происхожденїи. Одни изъ нихъ предполагали, что источникомъ этого культа слѣдуетъ считать обыкновенїе изображать животныхъ на знаменахъ: группа лицъ, имѣвшая на своемъ знамени какое-нибудь животное, обыкновенно будто бы и почитала его, приписывая ему свои побѣды. Другіе выводили его изъ обычая египетскихъ военноподчиненныхъ носить шлемы въ видѣ головъ животныхъ. Египетскїе жрецы объясняли этотъ культъ мѣомъ, будто бы боги, въ борьбѣ съ великанами, обратились въ разныхъ животныхъ, которыхъ поэтому будто бы стали считать священными.

При современномъ знанїи психологїи первобытнаго человѣка, подобныя объясненїя древнихъ писателей уже не могутъ считаться удовлетворительными. Изученїе природы, говоритъ Тэйлоръ, привело цивилизованныхъ людей къ признанїю нашего превосходства надъ животными, «младшими братьями», какъ ихъ называютъ краснокожіе индѣйцы, и къ пониманїю того, что нашимъ дѣломъ должно быть не обожанїе животныхъ, а изученїе и примѣненїе ихъ для своихъ цѣлей». Отсутствїе именно этого сознанїя, наоборотъ, привело некультурныя народности къ обоготворенїю животныхъ. Первобытный человѣкъ способенъ почитать животныхъ за ихъ превосходство, сравнительно съ нимъ, въ силѣ, храбрости или хитрости; онъ легко приписываетъ имъ душу, во всемъ подобную человѣческой душѣ. Отсюда возникаетъ, какъ было уже указано, и тотемизмъ и фетишизмъ. Съ развитїемъ народности «это понятїе сливается съ мыслью, что животное можетъ быть воплотившимся божествомъ, которое видитъ, слышитъ и дѣйствуетъ даже издали и сохраняетъ свое могущество послѣ смерти тѣла, съ которымъ былъ связанъ божественный духъ». Это освобожденїе духа животнаго отъ его вѣшной оболочки оказывается первымъ шагомъ въ эволюціи зоолатріи, безразлично, происходитъ ли это отдѣленїе на почвѣ тотемизма или фетишизма. Отсюда ведутъ свое происхожденїе многіе странные на первый взглядъ обычаи. Къ нимъ надо прежде всего отнести опасенїе произносить имя того или другаго животнаго. Оно обыкновенно имѣетъ мѣсто только въ отношенїи тѣхъ звѣрей, которые являются могущественными или страшными для человѣка. Животное, или правильнѣе его духъ можетъ услышать, что о немъ говорятъ дурно и отомстить за это. «Жители Суматры всегда говорятъ о тиграхъ съ нѣкоторымъ чувствомъ страха и не рѣшаются называть ихъ настоящимъ именемъ (*риману* или *мачангъ*), почтительно замѣняя его словомъ *самва*, что значитъ дикій звѣрь, или даже словомъ *пенекъ*, предокъ—дѣйстви-

тельно признавая за ними это значеніе, или только желая этимъ задобрить ихъ. Когда европейцы заставляли людей, менѣе суевѣрныхъ, ставить западни, сосѣдніе жители ночью отправлялись на это мѣсто и исполняли тамъ нѣкоторые обряды, съ цѣлью убѣдить животныхъ, что западни разставлены не ими и безъ ихъ согласія». Камчадалы, пишетъ Крашенинниковъ, «китовъ и касатокъ уговариваютъ... словами, когда увидятъ на промыслѣ, ибо они опрокидываютъ лотки ихъ; также медвѣдя и волка и ни которого изъ оныхъ звѣрей не называютъ по имени, только говорятъ: *сипангъ*—бѣда.» Гольды, по указаніи Шренка, называютъ тигра, къ которому питаютъ суевѣрный страхъ, амбанъ, т. е. господинъ. Юкагиры многихъ животныхъ избѣгаютъ называть на охотѣ имѣющимися для нихъ на ихъ языкѣ именами; вмѣсто заяцъ они говорятъ: «у опушки тальниковъ бѣгающій», вмѣсто бѣлка «по дереву бѣгающій» и т. д. Медвѣдя называютъ «босоногій дѣдъ» и т. д. Остяки въ Тобольской г. зовутъ медвѣдя: «добрый мужичекъ», «добрый могучій богатырь», «умный старичекъ»; алтайскіе инородцы говорятъ про него, называя: «онъ», «старичекъ», «почтенный». Эсты въ старину, по словамъ Беклера (Boesler) считали зайца не только предвѣстникомъ несчастья, но думали, что онъ могъ сдѣлать имъ большой вредъ. Поэтому, они не употребляли слово заяцъ, но говорили про него: «длинноухій», «прыгунъ», «хозяинъ осинової рощи» и т. п. Змѣй эсты часто называли «длинными птицами», медвѣдя—«медовая рука», «черный», «лѣсной попъ» и др., волка—«пастухъ», «длинный хвостъ», «дядя», «одноногій» и т. д. Наконецъ, и русскіе крестьяне многихъ мѣстностей избѣгаютъ называть по имени крупныхъ звѣрей. Олончане, напримѣръ, вмѣсто слова медвѣдь говорятъ: «онъ», «самъ», «хозяинъ», «звѣрь». Въ разныхъ странахъ западной Европы встрѣчаешь съ подобнымъ же обыкновеніемъ.

Вторымъ оригинальнымъ обычаемъ, возникающимъ изъ убѣжденія, что духъ животнаго можетъ отомстить за убійство его, является просьба о прощеніи со стороны охотниковъ передъ умершимъ животнымъ за совершенное дѣяніе. Часто этотъ обычай возникаетъ еще на почвѣ тотемизма. Тотема нельзя убивать, но если нельзя поступить иначе стараются извиниться передъ нимъ. Такъ австралиецъ, если голодъ заставитъ его убить тотемическое животное, жестами показываетъ, съѣдая его, что ему это тяжело, что онъ какъ будто уничтожаетъ часть самого себя. Бечуаны никогда не употребляютъ въ пищу и не носятъ шкуры своего тотемическаго животнаго. Если тотемомъ оказывается животное опасное, напримѣръ, левъ, его убиваютъ, но сначала извиняются передъ нимъ; послѣ та-

кого убійства требуется совершить очищеніе отъ содѣяннаго грѣха. Одинъ изъ путешественниковъ по западной Африкѣ сообщаетъ слѣдующій случай, свидѣтелемъ котораго онъ былъ у племени мандинго. Туземецъ убилъ льва. Европейецъ былъ не мало удивленъ, при видѣ грубаго обращенія съ человѣкомъ, который избавилъ караванъ отъ нападенія животнаго; ему объяснили, что убившій льва человѣкъ подвластный, и, застрѣливъ властителя, онъ «совершилъ великое преступленіе и долженъ нести за это наказаніе, пока не будетъ освобожденъ старшинами деревни, которые, считая убитаго врагомъ всего селенія, не только освободятъ его тотчасъ же, но еще и одобрятъ его поступокъ». Дурное обращеніе, фиктивный судъ надъ человѣкомъ, убившимъ льва, имѣлъ здѣсь очевидно ту же цѣль—доказать убитому льву т. е. его духу, во избѣжаніе его мести, что окружающіе не сочувствуютъ убійству и готовы за него покарать преступника. «Кафры, охотясь за слономъ, просятъ его не раздавить и не убить ихъ; когда же слонъ убитъ, начинаютъ увѣрять его, что убили его ненарочно; затѣмъ они хоронятъ его хоботъ, потому что слонъ, по ихъ понятіямъ, великій вождь, и его хоботъ есть его рука, которою онъ можетъ нанести великій вредъ».

Охотъ у нѣкоторыхъ краснокожихъ племенъ предшествуетъ «волшебная» пляска для умилостивленія духовъ медвѣдей или другихъ звѣрей. Послѣ убіенія медвѣдя индѣйцы просятъ прощенія у него и выражаютъ ему сожалѣніе, что только необходимость заставила ихъ прибѣгнуть къ убійству. «Въ Британской Колумбіи, передъ наступленіемъ времени рыбной ловли, когда рѣки начинаютъ наполняться рыбою, индѣйцы обыкновенно встрѣчаютъ рыбъ и говорятъ съ ними. Они стараются выразить имъ свое расположеніе, высказывая его въ такой формѣ: вы рыбы, вы рыбы, вы всѣ наши начальники, всѣ; вы всѣ начальники». Этимъ выраженіемъ подчиненія туземцы надѣются умилостивить рыбъ.

Всѣ эти обычаи, которые можно встрѣтить у самыхъ разнообразныхъ племенъ различныхъ материковъ, можно считать почти всеобщими. Хотя значительная часть ихъ вытекаетъ изъ тотемизма, объяснять всѣ приведенные случаи и многочисленные аналогичные исключительно тотемизмомъ было бы рискованнымъ. Они могутъ появиться и на общей основѣ анимизма, вытекать изъ чувства страха некультурнаго человѣка передъ сильнымъ животнымъ, изъ опасенія, что оскорбленный духъ убитаго будетъ мстить за убійство. Лестью, просьбами и извиненіями онъ думаетъ убѣдить животное въ своей невинности; перенося на него, такимъ образомъ, свои собственныя чувства и понятія, онъ надѣется обмануть его.

Послѣ приведенныхъ выше примѣровъ, заимствованныхъ изъ быта некультурныхъ племенъ разныхъ материковъ, ясно свидѣтельствующихъ о распространенности обычая приносить извиненія убитому крупному животному, вполне естественнымъ покажется широкое распространеніе культа медвѣдя у русскихъ инородцевъ. Наиболѣе сильный и страшный звѣрь мѣстной фауны естественно привлекалъ и наибольшее повлоченіе.

Есть основаніе предполагать, что культъ медвѣдя у нѣкоторыхъ изъ русскихъ инородцевъ стоитъ въ связи съ тотемизмомъ, часто затемненнымъ почти окончательно наслоеніемъ другихъ вѣрованій. На это предположеніе наводятъ, между прочимъ, слѣдующіе факты. По вѣрованіямъ многихъ инородцевъ, раздѣляемымъ мѣстами и русскимъ населеніемъ, медвѣдь былъ прежде человѣкомъ, впоследствии обращеннымъ въ медвѣдя. Такъ, напримѣръ, у бурятъ существуетъ легенда, будто «медвѣдь прежде былъ большимъ чернымъ шаманомъ или, какъ иные говорятъ, шаманкой, которые обратившись въ медвѣдей хотѣли испугать самого бурхана. Бурханъ, разсердившись, оставилъ ихъ навсегда медвѣдями. Вообще души чернаго шамана и шаманки обращаются (по представленіямъ бурятъ) въ медвѣдей и въ такомъ видѣ странствуютъ, куда имъ угодно; для исполненія своихъ намѣреній». Согласно вѣрованію первобытныхъ народовъ, души колдуновъ-шамановъ обращаются преимущественно въ тотемическое животное. Слѣдовательно, въ представленіяхъ бурятъ можно усмотрѣть остатокъ тотемическихъ представленій. Кромѣ того, убѣжденіе, что души людей, а затѣмъ, съ развитіемъ вѣрованій, только души шамановъ, т. е. людей, обладающихъ сверхъестественными силами, превращаются въ тотемическія животныя, можетъ считаться общей для множества некультурныхъ народовъ. У гиляковъ устраивается ежегодно богатое празднество въ честь медвѣдя. Оно носитъ вполне родовой характеръ. Зная, что обыкновенно каждый родъ у некультурныхъ племенъ празднуетъ въ честь своего тотема, едва ли будетъ ошибочно предположить, что праздникъ медвѣдя у гиляковъ возникъ на тотемической основѣ, когда тотемомъ гиляковъ былъ медвѣдь. Остатки вѣрять, что медвѣдь былъ спущенъ высшимъ существомъ на землю, причемъ ему было приказано уничтожить только грѣшныхъ людей, а остальнымъ не дѣлать вреда. Отсюда убѣжденіе, что убитый медвѣдемъ человѣкъ чѣмъ нибудь прогнѣвилъ божество и, наоборотъ, если медвѣдь будетъ убитъ, то значить, что онъ чѣмъ нибудь оскорбилъ божество, которое и позволило людямъ убить медвѣдя. У остяковъ, такимъ образомъ, медвѣдь является не только существомъ разумнымъ, но и посланникомъ съ небесъ, своего рода божествомъ. Такое воз-

величіе съ развитіемъ племени животнаго въ божество встрѣчается крайне часто при тотемизмѣ. Это обстоятельство, въ связи съ значеніемъ, которое придается амулетамъ изъ костей или зубовъ медвѣдя, равно и съ обычаемъ присяги на головѣ, лапѣ или зубѣ медвѣдя, позволяетъ и въ вѣрованіяхъ остяковъ предположить слѣды тотемизма. Лопари, говоря о медвѣдѣ, употребляли слово «дѣдушка», избѣгали называть его по имени, чтобъ онъ не догадался, что рѣчь идетъ о немъ; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ медвѣдя считаютъ «божей собакой», обладающей умомъ въ значительно большей степени, чѣмъ люди. Доказательствомъ въ пользу того, что культъ медвѣдя у нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, русскихъ инородцевъ развился изъ тотемизма, должно служить и слѣдующее: почти повсюду женщины или не имѣютъ права употреблять въ пищу мясо медвѣдя, или же имъ дается только определенная часть его, или, наконецъ, онѣ не смѣютъ прикасаться къ убитому медвѣдю и т. д. Эти ограничительныя правила понятны только въ связи съ родовымъ устройствомъ, когда женщина, какъ чужеродка, не допускается къ участию въ родовомъ религіозномъ празднествѣ. Но если культъ медвѣдя стоитъ въ связи съ родовымъ культомъ, придется признать, что медвѣдь считался родовымъ или однимъ изъ родовыхъ божествъ, а это въ свою очередь имѣетъ мѣсто преимущественно при тотемизмѣ. Изъ какихъ бы основъ ни вытекалъ культъ медвѣдя у русскихъ инородцевъ, онъ крайне распространенъ: изслѣдователь встрѣчается съ нимъ у лопарей, самоѣдовъ, которые полагаютъ, что бѣлый медвѣдь научилъ ихъ употребленію огня, вогуловъ, остяковъ, алтайскихъ тюрковъ, бурятъ, якутовъ, тунгузовъ, коряковъ, гиляковъ и др. Болѣе или менѣе наглядныя переживанія этого культа можно отмѣтить какъ у финскихъ племенъ запада и востока, такъ и у тюркскихъ народностей и, наконецъ, даже и среди русскаго населенія, по крайней мѣрѣ, во многихъ мѣстностяхъ. Широкое распространеніе культа медвѣдя, начиная отъ Австраліи и Америки и кончая Россіей, объясняется тѣмъ, что медвѣдь во многихъ мѣстахъ былъ однимъ изъ самыхъ опасныхъ и сильныхъ представителей мѣстной фауны и, слѣдовательно, уже какъ таковой возбуждалъ къ себѣ суевѣрное чувство. Такъ какъ примитивный человѣкъ любитъ устанавливать свое тотемическое родство именно съ наиболѣе сильными животными, медвѣдь долженъ былъ являться часто и излюбленнымъ тотемомъ. Празднества, устраиваемыя въ честь убитаго медвѣдя, вездѣ носятъ болѣе или менѣе однообразный характеръ. Они заключаются обыкновенно въ извиненіяхъ передъ убитымъ животнымъ, въ торжественномъ перенесеніи его домой и чествованіи его пиромъ, пѣснями и жертвами.

Ритуальное приготовление мяса медвѣдя и торжественныя похороны его заключаютъ это празднество.

Культь медвѣдя у вогуловъ и остяковъ сохранился до настоящаго времени еще въ крайне архаичныхъ чертахъ. Краткое описаніе празднествъ въ честь медвѣдя у названныхъ народностей можетъ служить одновременно типомъ аналогичныхъ празднествъ, встречаемыхъ одинаково какъ у русскихъ инородцевъ, такъ и у многихъ некультурныхъ племенъ Америки и Австраліи. По вѣрованіямъ остяковъ и вогуловъ, говоритъ Н. Л. Говдатти, подробно описавшій медвѣжій праздникъ у этихъ народностей, медвѣдь, хотя и убитый, все видитъ и слышитъ. «Богъ разрѣшилъ медвѣдямъ мстить тѣмъ людямъ, которые при жизни или по ихъ смерти будутъ надъ ними насмѣхаться или оказывать малое почтеніе»; вотъ почему каждый инородецъ, убившій медвѣдя, всѣми силами старается доказать своею любовью и уваженіемъ къ медвѣдю; онъ извиняется передъ нимъ, говоря: «ты прости меня и не суди строго, вѣдь убилъ тебя не я, а русскій: отъ него я получилъ ружье, порохъ, свинецъ, я же тебя всегда любилъ и уважалъ и въ доказательство этого устрою празднество въ твою честь». Послѣ убійства остяки и вогулы, присутствовавшіе на охотѣ, начинаютъ бросать другъ въ друга снѣгомъ, а лѣтомъ—мхомъ и землю, чтобы этимъ путемъ очиститься отъ преступленія. Затѣмъ снимаютъ шкуру, оставляя ее нетронутой только на головѣ и на переднихъ лапахъ. Послѣ этого переводятъ или переносятъ медвѣдя, съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ ритуальныхъ подробностей, въ домъ «наиболѣе зажиточнаго изъ участниковъ охоты, чтобы онъ могъ устроить лучшее угощеніе по убитомъ звѣрь и дать ему болѣе удобное помѣщеніе. Женщины приступаютъ къ устройству въ переднемъ углу, въ наиболѣе почетномъ мѣстѣ, помѣщенія для убитаго». Затѣмъ укладываютъ шкуру; голову кладутъ между лапъ, а передъ головой разставляютъ нѣсколько сдѣланныхъ изъ хлѣба или бересты изображеній оленей: это символическое жертвоприношеніе настоящихъ оленей убитому медвѣдю; «на глаза прикрѣпляются серебряныя монеты, на конецъ морды надѣвается берестяной кружокъ, а на пальцы, если убита самка, кольца». Женщины недостойны смотрѣть медвѣдю въ глаза или цѣловать его морду; на это имѣютъ право только мужчины. Женщины, когда видятъ медвѣдя, должны даже закрывать лицо платками. Затѣмъ начинается празднество, на которое съѣзжаются многіе издалека.

Празднество совершается по ночамъ, такъ какъ боги преимущественно въ это время посѣщаютъ землю и, такимъ образомъ, могутъ видѣть, какъ почитается тѣнь убитаго звѣря; всѣ почести, воздаваемая

шкурѣ, имѣютъ своимъ назначеніемъ медвѣжью тѣнь. Празднованіе длится нѣсколько ночей подрядъ, не менѣе трехъ—пяти, а иногда, если хозяинъ состоятельный, и значительно дольше. «Всякаго, въ первый разъ входящаго въ домъ, гдѣ лежитъ медвѣжья шкура, обливаютъ немного водой или осыпаютъ снѣгомъ; дѣлается это съ цѣлю очищенія; всѣ обряды носятъ на себѣ характеръ религіозный». Каждая ночь начинается съ пѣнія ритуальныхъ пѣсенъ; вторая половина каждой праздничной ночи посвящена примитивнымъ театральнымъ представленіямъ, во время которыхъ участвующе одѣваются на себя берестяныя или деревянныя маски и изображаютъ различныя сцены. Сюжеты пѣсенъ различны: обыкновенно поютъ про медвѣдя, о его жизни на небѣ и на землѣ, о прошлой жизни инородцевъ, минувшемъ богатствѣ страны, повѣтствуютъ въ пѣсняхъ и о богахъ, сообщая мнѣю «про ихъ любовь и ненависть другъ къ другу и про ихъ отношенія къ людямъ». «Пляски, бывающія между пѣснями, принаравливаются болѣе или менѣе къ ихъ содержанію: если поютъ про медвѣдя, то въ пляскѣ тѣлодвиженіями стараются ему подражать. При началѣ и по окончаніи пляски, пѣсни или представленія низко кланяются медвѣдю; то же дѣлаютъ и при входѣ въ жилье, гдѣ лежитъ его шкура. Вновь пришедшіе цѣлуютъ его, мужчины прямо въ морду, а женщины черезъ платокъ». Въ теченіе праздничныхъ ночей варятъ и съѣдаютъ мясо, оставляя нетронутыми ритуальныя части его. Въ послѣднюю ночь на развѣтъ мужчины съ соблюденіемъ извѣстныхъ обрядовъ выносятъ въ поле шкуру, женщины начинаютъ варить себѣ медвѣжьей задъ, предоставляемый въ ихъ распоряженіе. Мужчины «въ полѣ готовятъ себѣ голову, сердце и лапы» и съѣдаютъ ихъ съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ обрядовъ. «При сдираніи шкуры, при варѣ мяса кости никогда не раздробляются, а всегда разъединяются по суставамъ», чтобы медвѣдь могъ снова облечься плотью. Въ послѣднюю ночную трапезу черепъ медвѣдя «вѣшаютъ куда нибудь на близстоящее дерево, въ полной увѣренности, что медвѣдь, благодарный за всѣ почести, которыя ему были оказаны послѣ смерти, будетъ приносить счастье всѣмъ присутствующимъ на празднествахъ; шкура его большею частью жертвуется богамъ, а клыки и когти вырываютъ какъ предметы, имѣющіе религіозное значеніе».

Выростая на почвѣ анимистическихъ воззрѣній, смѣшиваясь съ тотемическими и фетишистскими представленіями, зоолатрія можетъ считаться общечеловѣческимъ явленіемъ. Поклоненіе животнымъ принимаетъ различныя виды. Сначала оно направляется къ животному, какъ таковому, или къ извѣстному виду животныхъ, впоследствии къ его духу, на-

конецъ, животное поднимается часто до высшаго божества. Иногда, наоборотъ, развитіе вѣрованій, дающее возможность народности выработать высокія религіозныя понятія, не позволяетъ культу животныхъ возвыситься до культа единаго высшаго божества. Зоолатрія переходитъ тогда сначала въ разрядъ второстепенныхъ вѣрованій, а затѣмъ въ простыя народныя суевѣрія. Элементы примитивныхъ религій имѣютъ однаково зачатки къ развитію до представленій о могучихъ божествахъ, какъ и къ сохраненію своему въ народной памяти лишь въ качествѣ интересныхъ фактовъ переживанія. Болѣе высокія представленія, развившіяся изъ элементарныхъ основъ тотемизма, фетишизма или вѣры въ духовъ, становятся въ рѣзкое противорѣчіе съ примитивнымъ возрѣніемъ на животныхъ; но уничтожить ихъ они вполне не могутъ въ теченіе долгаго времени. Тотемъ, или фетишъ—птица съ развитіемъ племени дѣлается богомъ, создателемъ вселенной, культъ его принимаетъ высокую форму; даже воспоминаніе, что данное божество имѣло когда то форму птицы исчезаетъ или передается забвенію. Но населеніе все еще помнитъ, что его предки вѣсегда почитали данный видъ птицы; до него дошли мѣны и рассказы объ ея дѣйствіяхъ, и онъ продолжаетъ охранять ее, кормить или въ худшемъ случаѣ окружать ее суевѣрнымъ страхомъ. Въ такой культурной странѣ, какъ Китай, гдѣ буддизмъ и конфуціанство давно вытѣснили прежнія религіозныя представленія, связанныя съ зоолатріей, эта послѣдняя продолжаетъ существовать; то какъ культъ зооморфныхъ воплощеній второстепенныхъ божествъ, то въ формѣ народныхъ суевѣрій. Аистъ, черепаха, обезьяна пользуются почитаніемъ; обезьяна считается даже покровительницею беременныхъ женщинъ и игроковъ; ее называютъ «великимъ мудрецомъ неба». Особенно чтится лисица; легенды рассказываютъ о почитаніи ея въ кумирнѣ, гдѣ будто бы поселилась лисица, молившимся оказывала помощь и исцѣляла отъ болѣзней. До настоящаго времени убить лисицу считается преступленіемъ; виновнику угрожаетъ серьезная опасность. Китайцы вѣрятъ, что лисица можетъ вызвать пожаръ, отравить человеческую пищу и вообще причинить вредъ. Лисицу умилостивляютъ, поклоняясь ей и принося жертвы въ домашней молельнѣ. Что въ этихъ представленіяхъ китайцевъ, дѣйствительно, слѣдуетъ видѣть остатки господствовавшей некогда зоолатріи, основанной на тотемизмѣ или фетишизмѣ и съ развитіемъ новыхъ религіозныхъ системъ лишь отодвинутой на второй планъ, доказывается поклоненіемъ китайцевъ до настоящаго времени змѣямъ. Змѣямъ устраиваются иногда особыя кумирни. Змѣя считается покровительницею императорскаго канала.

Въ кумирняхъ, посвященныхъ культу змѣй, содержатся обыкновенно многочисленныя экземпляры змѣй, служащихъ предметомъ заботливости монаховъ. Въ определенное время устраивается въ ихъ честь празднество и процессія, въ которой змѣи несутся съ большимъ почтениемъ въ клѣткахъ.

Поклоненіе змѣямъ вообще весьма распространено и составляетъ видный отдѣлъ зоолатріи. Прежніе изслѣдователи старались въ офіолатріи отыскать особый таинственный смыслъ. Они придавали ей символическое значеніе и видѣли въ ней развитія философскія идеи о вѣчности мірозданія. Это ошибочное представленіе о культѣ змѣй происходило вѣдствие того, что изслѣдователи брали его изолированно; неизбѣжно представлялся вопросъ, почему поклоненіемъ стали пользоваться именно змѣи. При господствѣ въ недавнее еще время символическаго толкованія мифовъ и стремленія отыскать въ религіозныхъ представленіяхъ различныхъ расъ высшія идеи, такой взглядъ на офіолатрію было совершенно естествененъ. Но теперь, когда болѣе новыя изслѣдованія доказали широкое распространеніе культа животныхъ у большого числа народностей и засвидѣтельствовали, что этотъ культъ стоитъ въ непосредственной связи съ общимъ міросозерцаніемъ некультурнаго человѣка, фанты офіолатріи должны быть признаны не болѣе, какъ такимъ же развитіемъ тотемизма, фетишизма или вѣры въ духовъ, какъ и поклоненіе тиграмъ, крокодиламъ, медвѣдямъ и другимъ животнымъ или поклоненіе деревьямъ, скаламъ, камнямъ, горамъ, рѣкамъ, озерамъ и потокамъ.

Почитаніе змѣй очень развито у многихъ народовъ, но нисколько не въ болѣеи степени, чѣмъ поклоненіе другимъ видамъ животныхъ. Оно встрѣчается на многихъ о-вахъ Тихаго океана; въ Азіи, кромѣ Китая, офіолатрія извѣстна или, по крайней мѣрѣ, существовала до послѣдняго времени въ Кашмирѣ, Камбоджѣ, Тибетѣ, Индіи, у населенія Цейлона. Культъ змѣй имѣетъ также мѣсто въ Африкѣ и Америкѣ.

Въ Африкѣ офіолатрія, по словамъ Швейдера, наблюдается у необращенныхъ еще мандинговъ, у многихъ племенъ на Золотомъ, Невольничьемъ, Бениновомъ берегу, у нѣкоторыхъ южныхъ племенъ банту, у ваньямузовъ, галла, бари, динка и другихъ племенъ, живущихъ по Нилу. Наиболѣе яркое выраженіе культа змѣй отмѣчено на Гвинейскомъ побережьѣ. Путешественниками описанъ извѣстный храмъ змѣй въ Вайда. Онъ представлялъ изъ себя круглую постройку въ 8 метр. вышины и 12 метр. ширины. Стѣны его были сдѣланы изъ битой глины, крыша изъ переплетенныхъ древесныхъ вѣтвей, кры-

тыхъ сухой травой. Въ этомъ храмѣ жили безвредныя змѣи изъ семейства Python, Coluber и Leptorhis. Они спокойно ползали по вѣткамъ потолка, лежали на полу храма, свернувшись въ клубокъ; наконецъ, зацѣпившись хвостомъ за вѣтку въ потолокъ, тихонько покачивались въ воздухѣ. Въ храмѣ были устроены двѣ двери, чтобы божества-змѣи могли свободно выползати изъ него. Туземецъ, встрѣтивъ такую змѣю на дорогѣ, падалъ на колѣни, со всевозможными извиненіями бережно бралъ ее на руки, говоря: «Ты мой господинъ, мой отецъ, моя мать! Ты властель надъ моей головой! Будь мнѣ милостивъ», затѣмъ относилъ ее въ храмъ. Смертной казни обрекался всякій, сдѣлавшій вредъ змѣѣ. Въ городѣ Вайда находилось сверхъ 1000 священныхъ змѣй; въ странѣ того же имени около 3000. Двѣ тысячи женщинъ состояли на службѣ этихъ змѣй; ихъ чтили ночными празднествами, также священными процессіями, во время которыхъ жители не смѣли показываться изъ хижинъ. Ребенокъ, прикоснувшійся къ змѣѣ, на годъ обрекался на служеніе змѣямъ. Родители на свой счетъ обязаны были содержать его цѣлый годъ при храмѣ змѣй, гдѣ онъ долженъ былъ участвовать въ пѣснопѣніяхъ и пляскахъ въ честь божества.

Въ этомъ культѣ змѣй не трудно усмотрѣть лишь дальнѣйшее развитіе фетишизма или тотемизма: о племенахъ Африки, ведущихъ свое происхожденіе отъ змѣй, приходилось уже упоминать. Выборъ какого нибудь животнаго въ качествѣ фетиша также часто встрѣчается въ Африкѣ. При недостаткѣ обстоятельныхъ свѣдѣній не всегда бываетъ легко, конечно, рѣшить въ каждомъ данномъ случаѣ оціолатрію, вытекаетъ ли она изъ тотемизма или фетишизма.

Приходилось уже упоминать о случаяхъ, когда экземпляръ тотемическаго животнаго ловится и содержится въ особомъ помѣщеніи у краснокожихъ племенъ Америки и другихъ народовъ. Такимъ образомъ происходитъ смѣшеніе фетишизма съ тотемизмомъ, т. е. поклоненіе отъ всего вида животныхъ концентрируется на отдѣльномъ экземплярѣ. Въ виду этого можно съ правомъ предположить, что во многихъ случаяхъ, когда змѣя въ Африкѣ встрѣчается въ настоящее время въ значеніи фетиша, она раньше считалась тотемомъ. Это предположеніе находитъ себѣ подкрѣпленіе и въ слѣдующемъ. Поклоненіе змѣямъ обыкновенно относится къ определенной породѣ змѣй. Такого рода поклоненіе легче можетъ развиваться изъ тотемизма, когда весь видъ животныхъ признается покровителемъ группы или лица, чѣмъ изъ фетишизма, когда таковымъ считается индивидуальное животное. Поэтому, тамъ, гдѣ встрѣчается поклоненіе змѣямъ, хотя бы и съ фети

нистскимъ характеромъ, по всему виду ихъ, оно весьма вѣроятно покоится на тотемической, забытой въ настоящее время, основѣ и лишь со временемъ получило характеръ поклоненія групповому фетишу.

Изъ тотемизма же слѣдуетъ, повидимому, вывести случаи поклоненія животнымъ и въ частности змѣямъ, когда объясненіемъ этого поклоненія оказывается вѣра, будто души предковъ принимаютъ форму почитаемаго животного. Въ Полинезій, равно и въ Африкѣ у кафровъ, культъ змѣй покоится на вѣрованіи, что души умершихъ переходятъ въ змѣй. У амазесовъ, напримѣръ, по свидѣтельству Кропфа (Kroff), одной породѣ змѣй приносятъ жертвы на томъ основаніи, что въ змѣй этой породы инкарнируются души умершихъ вождей. У полинезійцевъ «иногда змѣя признается за воплощеніе именно такого то, а не другого челоуѣка, по особой примѣтѣ или шраму, отсутствію глаза или по какому нибудь подобному сходству съ нимъ. Въ такихъ случаяхъ змѣй иногда приносятъ жертвы». Предположеніе, что души усопшихъ переходятъ въ животныхъ, могло развиться только при господствѣ вѣрованій въ близость челоуѣка къ природѣ. Считая себя въ родствѣ съ тѣмъ или другимъ видомъ животного, предполагая, что душа челоуѣка, покидая его, принимаетъ форму животного, некультурный челоуѣкъ обыкновенно заставляетъ душу превращаться въ своего тотема. Когда развивается культъ предковъ, и народность сознаетъ уже свое превосходство надъ обружающей природой, она объясняетъ установившійся у нея съ примитивныхъ стадій развитія культъ животного тѣмъ, что въ его видѣ являются ему предки. Тотемизмъ къ этому времени обыкновенно уже забытъ, челоуѣкъ не признаетъ своего родства съ фауной, но культъ животныхъ у него живъ. Ему необходимо присказать ему объясненіе; это послѣднее найти не трудно съ точки зрѣнія господствующаго культа мертвыхъ. Въ этихъ случаяхъ почитаніемъ пользуется обыкновенно одинъ какой нибудь видъ змѣй.

Почти во всѣхъ случаяхъ зоолатріи объектомъ поклоненія оказываются преимущественно безвредныя змѣи. Дѣйствительно, подвергаясь укусамъ ядовитыхъ змѣй, некультурный челоуѣкъ не можетъ себѣ объяснить фактъ, что безвредныя змѣи, заходя къ нему въ жилище, не причиняютъ ему никому вреда, иначе, какъ предположеніемъ, что именно эта порода змѣй ему покровительствуетъ. Изъ этой породы онъ охотнѣе всего выберетъ себѣ фетиша, легче всего признаетъ ее за тотемъ и впоследствии, съ развитіемъ культа предковъ, вселитъ въ нее души своихъ умершихъ сородичей. По мнѣнію первобытнаго челоуѣка всѣ змѣи могутъ причинить вредъ, и если не причиняютъ его,

то только отъ того, что не хотятъ этого, т. е., что онѣ или родственники или покровители данной группы. Такъ какъ на ряду съ ядовитыми змѣями почти всюду встрѣчаются змѣи не ядовитыя, культъ послѣднихъ естественно крайне широко развитъ. Роль, которую играетъ ужъ въ народныхъ сказаніяхъ западной Европы, заставляетъ предполагать, что смутное воспоминаніе объ офіолатріи все еще живо здѣсь въ народныхъ воззрѣніяхъ. Въ Швеціи избѣгаютъ убивать змѣю изъ опасенія, что это повлечетъ за собой неурожай и плохой приплодъ скота. Въ Норвегіи въ конюшняхъ часто живутъ змѣи, и это вредитъ здоровью членамъ семьи. Съ другой стороны змѣя иногда является вѣстницей несчастья: встрѣтить змѣю на дорогѣ считается въ Норвегіи предвѣстіемъ смерти. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи появленіе самца змѣи означаетъ близкую смерть отца семейства, самки—матери. Въ Силезіи до сихъ поръ крестьяне вѣрятъ, что подъ домомъ живетъ домовый ужъ, приносящій хозяевамъ счастье. Его нельзя увидать, лишь неприятный запахъ выдаетъ его присутствіе. «Онъ считался раньше, замѣчаетъ зياتокъ нѣмецкаго фольклора Мейеръ, за неприносновенное домашнее животное или скорѣе за животное—воплощеніе предка (Ahnenstier)». Въ Швейцаріи и другихъ мѣстностяхъ домовый ужъ и по сю пору пользуется уваженіемъ. Его кормятъ ежедневно молокомъ въ одномъ уголкѣ очага; онъ играетъ съ дѣтьми, дѣлитъ съ ними пищу, спитъ въ колыбели съ ребенкомъ. Жизнь и здоровье ребенка тѣсно связано съ ужомъ; если кто вибудъ убьетъ или ранитъ ужа; ребенокъ начинаетъ хирѣть. «Ужъ считается за духа предка или за духа покровителя дома». Съ подобнымъ же представленіемъ встрѣчаешься у славянскаго населенія Австріи. Относительно древнихъ литовцевъ сохранилось извѣстіе XV-го вѣка, что «у каждаго домохозяина въ углу дома жила змѣя, которую снабжали пищей; она лежала на снѣгѣ, и ей поклонялись». Ручныя змѣи въ прежнее время держались и эстонцами, которые также кормили ихъ. Ужъ, наконецъ, считается до извѣстной степени священнымъ и среди русскихъ крестьянъ: грѣхомъ признается его убивать или разорять его гнѣзда. Существованіе безвредной змѣи въ нашей климатической полосѣ, фактъ, что она не боится людей, даже селится около нихъ заставило признать ужа животнымъ священнымъ; современный суевѣрный страхъ, окружающій его въ глазахъ русскаго крестьянина, лишь остатки бывшей нѣкогда болѣе или менѣе развитой офіолатріи. До сихъ поръ еще крестьянинъ вѣритъ, что ужъ безвреденъ не по природѣ своей, а по доброй волѣ: стоитъ его разсердить, и онъ своимъ укусомъ можетъ причи-

нить болѣзнь или смерть. Въ Осташковскомъ уѣздѣ Тверской губерніи еще въ 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія существовало вѣрованье, что при каждомъ дворѣ живутъ домовыя змѣи, приносящія счастье хозяевамъ. Домовую змѣю можно увидать «такъ же, какъ и дворового», если съ любовью ходить за скотиной; но никогда не увидать ее тотъ, кто, напримѣръ, съ бранью поитъ лошадей или доитъ коровъ.

Однако, на ряду съ культомъ неядовитыхъ змѣй, можно встрѣтить факты противоположныя, когда объектомъ поклоненія является, наоборотъ, змѣя ядовитая; такъ, напримѣръ, у краснокожихъ иногда встрѣчается поклоненіе гремучей змѣѣ. Эти факты обыкновенно объясняются тотемическими вѣрованьями. Некультурный человѣкъ любитъ выбирать себѣ тотема изъ числа опасныхъ представителей фауны: они сильны, могущественны, ихъ власть проявляется наглядно въ укусахъ, влекущихъ за собой смерть. Онъ избираетъ такую змѣю тотемомъ изъ тѣхъ же соображеній, какъ дѣлаетъ это въ отношеніи къ медвѣдю, волку, крокодилу, тигру или льву. Когда религіозное развитіе достигло ступени, на которой тотемъ является уже божествомъ, такой ядовитой змѣѣ-тотему строятъ хижину-храмъ, гдѣ она и живетъ, кормится, получаетъ жертвы и принимаетъ молитвы. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ офіо-и вообще зоолатріи, тотемическія представленія смѣшиваются съ фетишизмомъ: поклоненіе виду змѣи сосредоточивается на одномъ экземплярѣ этого вида, и змѣя, которую кормятъ и чтятъ, является божествомъ, въ большей степени, чѣмъ все остальные змѣи той же породы, находящіяся на волѣ.

При распространенности зоолатріи у разныхъ народовъ неудивительно встрѣтить яркіе слѣды ея въ древнемъ Египтѣ и древней Греціи. Въ Египтѣ въ каждой области, какъ было уже сказано, существовали тотемическія запрещенія относительно того или другого животнаго, птицы, рыбы, пресмыкающагося, почитавшихся священными. Въ глубинѣ святилища каждаго локальнаго божества находилось то священное животное, которому поклонялись въ данной мѣстности. Съ развитіемъ религіи древнихъ египтянъ антропоморфизированныя божества уже перестали отождествляться съ животными; но воспоминаніе о прежнемъ культѣ сохранилось въ обычаѣ держать животное въ храмѣ. Оно считалось инкарнаціей божества, а отсюда естественно было и кормленіе такого животнаго, принесеніе ему жертвъ, молитвы ему и вопрошаніе его въ качествѣ оракула. Съ объединеніемъ Египта въ одно цѣлое, съ установленіемъ іерархіи божествъ и введеніемъ жрецами единообразія въ спутанный пантеонъ древнихъ египтянъ появилось представленіе, что одно и то же божество принимаетъ иногда въ различныхъ мѣстностяхъ

различные виды; чаще, однако, бывали случаи, когда мѣстный богъ— тотемъ животное включался въ общій пантеонъ и получалъ тамъ свое определенное мѣсто. Отвлеченное представленіе о божествѣ препятствовало видѣть въ содержимыхъ при храмахъ животныхъ самого бога: животное считалось сначала его воплощеніемъ, а впоследствии лишь посвященнымъ ему животнымъ, въ которое онъ могъ или любить превращаться.

Забытыя тотемическія вѣрованія требовали объясненія, и мною, рассказывающіе о временномъ превращеніи боговъ въ животныхъ, чтобы спастись отъ опасности и т. п., придумывались болѣе просвѣщенными лицами, чтобы примирить формы первобытнаго культа съ развитымъ представленіемъ о богахъ. Первоначально египтянинъ, устраивая пышные похороны и приготовляя муміи въ одной мѣстности—кошкамъ, въ другихъ—собакамъ, шакаламъ, быкамъ, козламъ, крокодиламъ, ибисамъ и т. д., поступалъ совершенно такъ же, какъ представитель первобытной народности, который хоронитъ, какъ близкаго родственника, своего тотема. Если изъ умершаго человѣка приготовляли мумію, чтобы дать возможность его духу возвратиться, когда онъ того захочетъ, въ тѣлесную оболочку, видимая оболочка бога естественно должна была быть сохранена тѣмъ же путемъ, чтобы духъ бога могъ вернуться въ нее. Съ развитіемъ вѣрованій сохранились старыя обряды, но объясненіе имъ дано новое: животное, посвященное божеству, въ силу одной близости къ нему, должно почитаться священнымъ и съ нимъ слѣдуетъ обходиться почитательно какъ при жизни, такъ и послѣ смерти.

Процессъ развитія зоолатріи въ Египтѣ совершенно схожъ съ эволюціей поклоненія другимъ объектамъ у неразвитыхъ племенъ. Возникши на почвѣ первобытнаго міровоззрѣнія, почитаніе животнаго вначалѣ не отдѣляетъ духа отъ плоти животнаго; съ отдѣленіемъ духа отъ видимой оболочки, поклоненіе относится уже не къ животному, а къ божеству, обитающему въ его тѣлѣ, и, наконецъ, при дальнѣйшемъ выдѣленіи божества въ самостоятельную силу, съ переходомъ къ его антропоморфизаци, животное считается только посвященнымъ божеству.

Выше приведены примѣры, указывающіе на значительные слѣды тотемизма и фетишизма у древнихъ грековъ. Зная процессъ развитія зоолатріи, не трудно будетъ объяснить происхожденіе вѣры эллиновъ въ животныхъ, посвященныхъ тому или другому божеству. Плутархъ, проводя параллель между вѣрованіями египтянъ и грековъ, пишетъ, между прочимъ, слѣдующее: «Египтяне почитаютъ настоящихъ животныхъ, греки, наоборотъ, говорятъ болѣе определеннымъ образомъ, что голуби посвящены Афродитѣ, воронъ—Аполлону, собака—Артемидѣ

и т. д.». Плутархъ, конечно, не могъ представить себѣ, что какъ египтяне, такъ и греки сохранили зоолатрію, какъ наслѣдіе старины и представляли только различныя, хотя и очень близкія другъ къ другу, ступени развитія одного и того же первобытнаго міросозерцанія. Что дѣйствительно животныя, посвященныя тому или иному богу, прежде и у грековъ считались священными, доказывается слѣдующими фактами. Въ храмѣ Асклепія, напримѣръ, содержалась змѣя, олицетвореніе божества. Мыши въ Троядѣ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстностяхъ были посвящены Аполлону; ихъ содержали въ храмахъ и кормили. Но въ однѣхъ мѣстностяхъ на Аполлона смотрѣли, какъ на ихъ покровителя, въ другихъ, наоборотъ, онъ охранялъ отъ мышей населеніе. Эта перемена въ отношеніи божества къ посвященнымъ ему животнымъ не представляетъ рѣдкости въ міровоззрѣніи некультурныхъ народовъ. Позднѣйшія поколѣнія, признавая, что то или иное животное посвящено богу, что послѣдній оказывается покровителемъ даннаго вида, должны признать и власть божества управлять этими животными; богъ можетъ ихъ послать на людей въ наказаніе за какое либо преступленіе и въ свою очередь охранить людей отъ нихъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Аполлонъ пользовался поклоненіемъ подъ именемъ *Σμυθεύς* именно за то, что онъ будто бы очистилъ данную страну отъ мышей. Это—послѣдняя стадія упадка зоолатріи, когда болѣе развитой умъ язычника, желая объяснить, почему данному богу посвящено животное, съ которымъ онъ уже не имѣетъ ничего общаго, придумываетъ мифъ о побѣдѣ божества надъ животными. Къ культу Аполлона присоединяется и культъ мухъ, въ послѣдствіи также затемненный позднѣйшими толкованіями. Въ Левкадѣ у храма Аполлона приносили въ жертву мухамъ быка. Позднѣйшіе толкователи должны были подыскать объясненіе этому непонятному для культурнаго грека обычаю. Рассказывалось, что это дѣлается будто бы для того, чтобы жертвоприношеніемъ соединить всѣхъ мухъ въ одно мѣсто и этимъ путемъ освободить отъ нихъ остальные мѣстности. Едва ли ошибочно будетъ въ этомъ обычаѣ видѣть воспоминаніе о жертвоприношеніи тотему; въ послѣдствіи культъ тотема слился съ культомъ Аполлона и сохранился до позднихъ временъ существованія Греціи. Божества въ видѣ *Παρονόπιος*-а, т. е. саранчи, идолъ котораго стоялъ въ Аѳинахъ, Аполлона-барана и пр., пользовавшіяся всегда мѣстнымъ культомъ, нѣкогда по всѣмъ вѣрованіямъ были тотемами. Для первобытнаго грека не представлялось страннымъ считать своимъ духомъ покровителемъ мышь или саранчу; болѣе развитое религиозное чувство съ этимъ уже не мирилось. Мышь или

саранча стали считаться лишь воплощеніемъ божества, затѣмъ посвященными ему; дальнѣйшій шагъ заставляетъ видѣть въ божествѣ покровителя и владыку этихъ животныхъ и, наконецъ, существо, охраняющее населеніе отъ ихъ нашествія. Такъ какъ подобныя культы носятъ всегда мѣстный характеръ, мнѣ, будто божество освободило именно мѣстность, гдѣ господствуетъ культъ, отъ этихъ животныхъ, является самъ собой. Стоитъ вспомнить, что тотемизмъ былъ развитъ у древнихъ грековъ, что однѣ группы производили себя отъ Аполлона-лебедя, другія—отъ Аполлона-собаки. Далѣе, въ Атикѣ нѣкоторые рода производили себя отъ героевъ съ именами животныхъ: напимѣръ, Кріониды—отъ Кріо (барана), Бутады—отъ Бутасъ (человѣкъ-быкъ), Эгиды—отъ Эгея (козла), Кинады—отъ Кина (собаки) и т. д. Всѣ эти и многіе другіе остатки тотемизма дѣлаютъ вполнѣ понятными свѣдѣнія о зоолатрии грековъ, о почитаніи, напимѣръ, населеніемъ Дельфъ волка, жителями Фессалии—журавлей, святыми определеннаго вида птицъ и объ ежемѣсячныхъ приношеніяхъ медовыхъ пироговъ змѣѣ, «защищавшей Афинскую цитадель» и т. п.

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію развитія божествъ въ болѣе высокія существа, остается еще прослѣдить одну характерную черту первобытныхъ вѣрованій. При широкой распространенности почитанія животныхъ, деревьевъ, горъ, камней, рѣкъ и т. п. въ сравнительно рѣдкихъ случаяхъ встрѣчается ясно выраженное поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ и метеорологическимъ явленіямъ природы. Антропологическая школа исторіи вѣрованій могла, благодаря обилію находящихся въ ея распоряженіи фактовъ, установить положеніе какъ разъ обратное теоріямъ метеорологической и солярной прежнихъ изслѣдователей. Грозныя явленія природы, регулярное появленіе солнца, фазы луны, звѣзды и т. д. безусловно обращали на себя вниманіе первобытнаго человѣка. Доказательствомъ этого служитъ обширный циклъ мифовъ нецивилизованныхъ народовъ о солнцѣ, мѣсяцѣ и пр. Но свѣтила слишкомъ удалены отъ него, а фетиши и тотемы: камни, животныя, растенія и т. д. вполнѣ удовлетворяютъ его психической потребности чувствовать себя подъ охраной сверхъестественнаго существа. Нѣсколько примѣровъ изъ религиозныхъ воззрѣній некультурныхъ народностей могутъ иллюстрировать представленія о небесныхъ свѣтилахъ, особенно ярко выраженныя въ мифахъ.

Бакари, одно изъ племенъ центральной Бразиліи, вѣрили, что солнце шаръ, сдѣланный изъ красныхъ перьевъ араpä. На ночь солнце покрываютъ горшкомъ, чтобъ оно не свѣтило. Въ длинные дни солнце возитъ по небу улитка, въ короткіе—быстрый

колибри. Ночью солнце переводится на прежнее мѣсто: въ короткія ночи это дѣлаетъ быстрый колибри, въ длинныя—улитка. По преданію тлинкитовъ солнце, мѣсяцъ и звѣзды были заперты въ ларцахъ у одного богатаго и могущественнаго вождя. На землѣ было темно, но культурный герой тлинкитовъ, Эль, хитростью овладѣлъ ларцами и выпустилъ свѣтила на небесный сводъ. На вопросъ, почему происходитъ правильный ходъ солнца, некультурная народность отвѣчаетъ обыкновенно, что кто-нибудь, чаще всего мнѣшескій герой, побѣдилъ солнце и заставилъ его правильно восходить и заходить. Туземцы Викторіи, напримѣръ, рассказываютъ, что было время, когда солнце не садилось; день длился безъ перерыва. Люди отъ этого уставали, и Нурралаи рѣшились прійти имъ на помощь. Онъ произнесъ заклинаніе: «Солнце, солнце, сжигай свои дрова и спускайся». (Солнце даетъ тепло; слѣдовательно, говорятъ туземцы, ему нужно топливо. Съ неба оно спускается, чтобы сдѣлать новый запасъ дровъ.) Съ тѣхъ поръ солнце начало правильно ходить по небу. Населеніе Новой Зеландіи приписываетъ побѣду надъ солнцемъ своему герою-родоначальнику Мауи. Солнце въ прежнее время двигалось по небу съ чрезвычайной быстротой. Мауи ставилъ солнцу сѣти и послѣ большихъ усилій ему удавалось его поймать; Мауи началъ бить солнце такъ сильно, что повредилъ ему ногу, и съ тѣхъ поръ оно двигается по небу медленно. Аналогичный рассказъ о поврежденіи солнца съ тѣмъ, чтобы оно правильно совершало путь, встрѣчается и въ Сѣверной Америкѣ. На Самоа существуетъ слѣдующее преданіе. Одинъ туземецъ строилъ себѣ домъ, но никакъ не могъ кончить его, потому что солнце слишкомъ скоро ходило по небу, и ночь наступала слишкомъ быстро. Онъ напрасно употреблялъ различныя ухищренія, чтобы захватить солнце; наконецъ, онъ поймалъ его петлей изъ лианы. Солнце, сонное въ это время года, шло усталое по небу, не оглядѣлось кругомъ и головой попало въ петлю. Оно стало рваться, но не могло освободиться. «Солнце кричало и кричало, даже чуть не утонуло» (петля была растянута надъ моремъ), но его выпустили только тогда, когда домъ былъ достроенъ. Некультурный человѣкъ персонифицируетъ свѣтила. Представленія о солнцѣ, какъ о предметѣ неодушевленномъ, встрѣчаются сравнительно рѣдко. Обыкновенно, солнце является живымъ существомъ, но весьма часто значительно болѣе слабымъ, чѣмъ мнѣшескій герой.

Аналогичны преданія, относящіяся къ мѣсяцу. Фазы луны объясняются нѣкоторыми австралійскими туземцами слѣдующимъ образомъ. Тотъ же Нурралаи, который упорядочилъ движеніе солнца, сказалъ лугѣ: «Умирай! Пусть побѣлѣютъ твои кости, пусть кости твои обратятся въ

прахъ!» Пожоризя велѣнію, луна временно умираетъ и возрождается снова. Мѣсяць, говоритъ преданіе туземцевъ Викторіи, прѣжде чѣмъ очутился на небѣ, былъ злымъ. Онъ ходилъ по землѣ и дѣлалъ всѣмъ зло. Разъ онъ пришелъ къ жилищу орла. Тотъ уходилъ въ это время на охоту за кенгуру. Вернувшись съ двумя кенгуру, орелъ предложилъ часть мяса мѣсяцу. Мѣсяць съѣлъ кусокъ за кускомъ, наконецъ, проглотилъ самого орла. Впослѣдствіи, мѣсяць въ свою очередь убили жены орла, каменными топорами. Относительно отношеній луны къ солнцу у некультурныхъ народовъ существуетъ также цѣлый циклъ эпическихъ разсказовъ. Оба свѣтила обыкновенно персонифицируются. Полъ луны и солнца опредѣляется различными народами различно; но по общему правилу обыкновенно одно изъ двухъ свѣтилъ представляется мужчиной, другое—женщиной. Такъ, туземцы Южной Австраліи разсказываютъ, что луна женщина; она ведетъ среди людей распущенный образъ жизни, это причиняетъ ей болѣзнь, и она уменьшается въ объемъ. Наконецъ, ее изгоняютъ; тогда луна въ своемъ уединеніи начинаетъ питаться корнями, укрѣпляющими ея здоровье, полнѣетъ, и снова принимается за прежній образъ жизни, пока не начнетъ худѣть. Но во вѣрованьяхъ того же племени солнце является также женщиной. Каждую ночь солнце спускается въ царство мертвыхъ, которые торжественно встрѣчаютъ его. Въ странѣ мертвыхъ оно посѣщаетъ своего любовника. Онъ подарилъ солнцу красную шкуру кенгуру, въ которую оно одѣвается каждое утро. Особенно часты мѣся, объясняющіе причины появленія луны послѣ заката солнца: одно изъ свѣтилъ преслѣдуетъ другое. Эскимосы, напримѣръ, разсказываютъ, что солнце и мѣсяць братъ и сестра. Они были людьми. Ночью братъ-мѣсяць вошелъ къ своей сестрѣ-солнцу. Солнце запачкало лицо мѣсяца золой, чтобы имѣть возможность узнать на слѣдующій день при свѣтѣ своего преслѣдователя. Утромъ по пятнамъ на лицѣ она узнаетъ своего брата и въ ужасѣ отъ его намѣреній спасается на небо, гдѣ она превращается въ солнце. Братъ, преслѣдуя ее, дѣлается мѣсяцемъ; до настоящаго времени онъ гонится за ней, сохраняя слѣды золы на лицѣ.

Мифъ, записанный у туземцевъ Калифорніи, стремится объяснить рядъ вопросовъ, представлявшихся некультурному уму первобытнаго человѣка. Луна—жена солнца, великаго вождя, звѣзды—ихъ дѣти. Солнце старается поймать своихъ дѣтей—звѣздъ, чтобы съѣсть ихъ; поэтому то звѣзды спасаются бѣгствомъ, какъ только ихъ отецъ поважится на небѣ. Въ глубинѣ земли находится дыра, говоритъ мифъ; вечеромъ солнце входитъ черезъ нее на ночлегъ въ свою палатку. Но солнце велико, а дыра мала, оно не можетъ въ ней по-

вернуться и потому каждое утро выходитъ съ другой стороны палатки. Солнце имѣетъ видъ змѣи или ящерицы; внутренности ея наполнены съѣденными звѣздами; люди видятъ только ея голову. Луна спитъ въ той же палаткѣ; но она боится своего мужа и уходитъ, какъ только солнце возвращается. Луна любитъ гулять съ своими дѣтьми, звѣздами, и послѣднія радуются, видя свою мать. Но она не въ состояніи помѣшать солнцу съѣдать ежемѣсячно известное количество звѣздъ. Въ знакъ печали она, по смерти дѣтей, чернитъ свое лицо, какъ это дѣлаютъ туземныя женщины при траурѣ; постепенно черная краска сходитъ съ ея лица, и она снова сіяетъ въ полномъ блескѣ.

Всѣ эти объяснительныя мнѣя о солнцѣ и другихъ свѣтилахъ представляютъ ихъ, какъ видно, далеко не грозными или неимоვნю могущественными существами. Некультурному человѣку нѣтъ основанія обращаться къ нимъ съ мольбою въ болѣеи степени, чѣмъ къ другимъ сверхъестественнымъ существамъ. Вотъ почему, наряду съ множествомъ тотемовъ или фетишей животныхъ, птицъ, пресмыкающихся, растений, камней и пр., сравнительно рѣдко встрѣчаются вѣрованія въ свѣтила или атмосферическія явленія, какъ духовъ-покровителей лица или группы. Въ тѣхъ относительно немногихъ случаяхъ, когда въ качествѣ тотема признается солнце или другое свѣтило, естественно уже имѣется зачатокъ для развитія поклоненія небеснымъ тѣламъ. Но въ большинствѣ случаевъ, совокупность всѣхъ мнѣя о свѣтилахъ, составляетъ лишь часть вѣрованій первобытныхъ народовъ. Понятія о благотѣльномъ дѣйствіи солнца, признаніе его существомъ, обезпечивающимъ произрастаніе злаковъ и прочей растительности, а, слѣдовательно, и поклоненіе солнцу, равно и другимъ свѣтиламъ развиваются уже на болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи. Примитивный человѣкъ, удовлетворивъ при помощи мнѣя свое любопытство относительно хода свѣтилъ, часто ставитъ ихъ въ подчиненіе своимъ тотемическимъ и инымъ божествамъ. Этимъ объясняется, что культу свѣтилъ удѣляется лишь мало мѣста на низшихъ стадіяхъ человѣческаго развитія.

Развитіе идеи о верховномъ существѣ.

Высшую степень религіознаго развитія составляетъ процессъ объединенія духовъ въ систему и поднятіе ихъ до представленія о божествахъ. Миръ, по возрѣніямъ некультурныхъ народностей, наполненъ духами, живущими во всѣхъ предметахъ и явленіяхъ природы. Прimitивный человѣкъ, такимъ образомъ, окруженъ цѣлымъ сонмомъ сверхъестественныхъ существъ, въ болышей или меньшей зависимости отъ которыхъ онъ находится. Всѣ они не стоятъ другъ съ другомъ ни въ какой связи, дѣйствуютъ самостоятельно и преимущественно враждебно. Но уже съ первыхъ шаговъ развитія человѣкъ сталкивается съ вопросомъ, всѣ ли сверхъестественныя существа, въ реальное бытіе которыхъ онъ вѣритъ, оказываются одинаково могущественными. Отвѣтъ получается отрицательный съ момента, когда наблюденія заставятъ его вѣрить, что его личный тотемъ или фетишъ оказываетъ ему больше содѣйствія, чѣмъ личный тотемъ или фетишъ его сосѣда, что его групповой тотемъ или фетишъ оказывается сильнѣе тотема сосѣдней группы. Естественно также, что тотемъ или фетишъ, покровительствовавшій цѣлому ряду предшествующихъ поколѣній, будетъ имъ почитаться больше, чѣмъ не успѣвшее еще доказать свою безусловную силу недавно выбранное божество. Такимъ образомъ, уже съ низшихъ ступеней цивилизаціи начинаютъ зарождаться основы нѣкоторой іерархіи божествъ, стремленіе подчинить однихъ боговъ другимъ. Къ этому же результату некультурный человѣкъ приходитъ и другимъ путемъ, именно при помощи синтеза различныхъ духовъ и перенесенія на нихъ своихъ человѣческихъ представленій. Каждое дерево въ лѣсу, каждое индивидуальное животное и пр. имѣютъ своего духа. Когда постепенно происходитъ отдѣленіе духа отъ внѣшней оболочки, лѣсъ оказывается населеннымъ особыми лѣсными существами, животныя начинаютъ считаться лишь временными вмѣсти-

лищами духовъ. Каждый родъ духовъ образуетъ извѣстную группу, вполне самостоятельную, и некультурный человѣкъ, продолжая персонификацію, не можетъ себя представить эту группу устроенной на другихъ началахъ, чѣмъ его собственная. Если животныя, камни, растенія живутъ совершенно такъ же, какъ и люди, если у нихъ есть и свои жилища и свои колдуны-шаманы, естественно, что и во всѣхъ отношеніяхъ они должны быть организованы такъ же, какъ и людскія общества. Таково первобытное представленіе нецивилизованныхъ расъ. У животныхъ, деревьевъ, камней есть свой старѣйшина, управляющій дѣйствіями остальныхъ представителей своей группы. Когда примитивный человѣкъ перестаетъ видѣть въ извѣстномъ животномъ или неодушевленномъ предметѣ высшее, сверхъестественное существо и начинаетъ поклоняться его духу, духъ неизвѣстнаго ему старѣйшины определенной особи тѣмъ самымъ становится главнымъ божествомъ. Онъ, или управляетъ остальными духами, или является самъ единымъ духомъ, одухотворяющимъ собой весь свой видъ т. е. онъ воплощается въ каждомъ индивидѣ своей особи. Глава племени, старѣйшина, вождь у людей обыкновенно отличается чрезвычайными физическими дарованіями, ростомъ, силой и пр., или онъ надѣленъ способностью, недоступной обыкновеннымъ людямъ, превращаться въ различные образы, вступать въ сношенія съ остальными духами. Глава особи духовъ извѣстныхъ животныхъ или неодушевленныхъ предметовъ обладаетъ, при способности примитивнаго человѣка переносить людскія отношенія на окружающую природу, такими же качествами: онъ необыкновеннаго роста и силы и также способенъ имѣть дѣло съ духами, какъ и вождь людской группы, шаманъ. Отсюда, напримѣръ, вѣрованіе сѣверо-американскихъ краснокожихъ, засвидѣтельствованное однимъ изъ писателей прежняго времени (XVII-го в.), что «всѣ животныя каждаго вида имѣютъ старшаго брата, который служитъ какъ бы началомъ и корнемъ всѣхъ другихъ особей; этотъ старшій братъ удивительно силенъ и великъ». Старшій братъ бобровъ величиной съ хижину. Отсюда же и представленіе осятковъ, что помимо всѣхъ медвѣдей, которые всѣ считаются священными, есть на Уралѣ одинъ, отличающійся особымъ ростомъ и силой. Это тотъ самый, который прежде жилъ у бога и затѣмъ за неповиновеніе ему былъ спущенъ на землю. Этимъ путемъ развивается представленіе о видо-вомъ божествѣ—духѣ, имѣющемъ обыкновенно видъ того вида животныхъ или предметовъ, во главѣ которыхъ онъ стоитъ. Отсюда уже одинъ шагъ до болѣе абстрактнаго представленія, что этотъ духъ одухотворяетъ весь видъ животныхъ или предметовъ, надъ которыми

онъ начальствуетъ. При развитіи тотемизма, когда первоначальныя представленія перестаютъ удовлетворять некультурную народность, ей требуется объясненіе, почему каждое животное известнаго вида, его тотемъ, священно. Онъ рѣшаетъ, 1) что богъ можетъ инкорпорироваться въ любого звѣря данной породы, и 2) что его духъ разлитъ во всѣхъ животныхъ известнаго вида. Подобное абстрактное представленіе вполне доступно человѣку уже на низшихъ ступеняхъ культуры. Самоанецъ, тотемомъ котораго была сова, торжественно предавая землѣ всякую найденную имъ мертвой сову, не думалъ, однако, чтобы богъ, воплощенный въ сову, умеръ; божество воплощалось во всѣхъ живущихъ совахъ. Далѣе, напримѣръ, одно изъ племенъ Верхней Калифорніи считаетъ своимъ божествомъ-тотемомъ известнаго рода птицу. «Ежегодно въ сельскихъ святилищахъ убивали торжественно одну такую птицу, безъ пролитія крови, и сжигали ея тѣло; при этомъ туземцы утверждали и твердо вѣрили, что они ежегодно приносили въ жертву одну и ту же птицу и, кромѣ того, что одна и та же птица была убиваема во всѣхъ селеніяхъ».

Это представленіе о духѣ, одновременно находящемся въ тѣлахъ всѣхъ относящихся къ известному виду животныхъ, растений или предметовъ, является естественнымъ и даже неизбежнымъ слѣдствіемъ тотемизма. Если групповой тотемъ, освобожденный отъ своей видимой оболочки, переходитъ въ высшее существо, разлитое, воплощающееся въ каждомъ индивидѣ тотемическихъ звѣрей или растений, или управляющее всѣми животными или предметами даннаго вида, тотемъ, естественно, дѣлается главнымъ божествомъ. Некультурный человѣкъ по прежнему вѣритъ въ свое происхожденіе отъ того или иного животнаго, но это послѣднее не является уже простымъ животнымъ, похожимъ на остальныхъ индивидовъ своей особи: ему приписывается особенный ростъ и сила, онъ обладаетъ въ болышей мѣрѣ, чѣмъ всѣ остальные люди и животные, сверхъестественными способностями.

Чѣмъ выше поднимается культурный уровень народности, чѣмъ больше она возрастаетъ численно, чѣмъ сильнѣе человѣкъ подчеркиваетъ грань, отдѣляющую его отъ міра животныхъ, тѣмъ выше тотемъ-родоначальникъ поднимается надъ остальными своими братьями животными, тѣмъ больше его завлакиваетъ миеологическій туманъ. Вокругъ тотема группируются обыкновенно всѣ главные мѣны о происхожденіи вселенной, появленіи на землѣ людей, полученіи огня, побѣдѣ надъ солнцемъ и т. д. Онъ является и главнымъ охранителемъ племени, передъ которымъ отступаютъ на второй планъ индивидуальныя духи-покровители, личные тотемы и личные фетиши, или

родовыя божества, существующія или развивающіяся въ предѣлахъ различныхъ подраздѣленій разроснаго или покорившаго другихъ племени.

Въ виду своей тотемической основы и благодаря тому, что тотемомъ обыкновенно является животное, птица, пресмыкающееся и т. д., это божество сохраняетъ свой прежній звѣринный обликъ. Въслѣдствіе этого у многихъ народовъ, находящихся еще на невысокой культурной ступени, главнымъ божествомъ оказывается сверхъестественное четвероногое, птица или даже насекомое. Такъ, напримеръ, у австралийцевъ божествомъ, признаваемымъ за создателя если не всего міра, то во всякомъ случаѣ значительной доли его, считается Пюнджелъ (Pund-jel), что значитъ орелъ-соколъ. Орелъ-соколъ оказывается однимъ изъ распространенныхъ тотемовъ въ Австраліи. Для населенія, живущаго по р. Муррею, Пюнджелъ представляетъ только сверхъестественнаго орла-сокола: онъ обладаетъ всеми человѣческими качествами и кромѣ того волшебной силой; онъ имѣетъ определенное мѣстожителство и женатъ. Пюнджелъ не только создатель міра, но и существо справедливое, карающее зло. Онъ часто посылаетъ своихъ сыновей уничтожать злыхъ мужчинъ или женщинъ, убившихъ людей, объединенныхъ поклоненіемъ ему. Высшее существо бушменовъ, Кагнь (Cagn), имѣетъ видъ сверхъестественной саранчи: въ немъ соединены, какъ и въ Пюнджелѣ, человѣческія черты съ животными. Кагнь женатъ, имѣетъ сыновей и дочерей; послѣднія выходятъ замужъ за «змѣй, которыя были тоже людьми»; его приемная дочь имѣетъ видъ ежа и т. п. Въ многочисленныхъ мифахъ, прикрѣпленныхъ къ Кагню, разсказывается объ его жизни, борьбѣ съ другими животными, причемъ нерѣдко послѣднія одерживали побѣду. Кагнь великій колдунъ, онъ способенъ принять любую форму, превратиться въ любое животное; въ эпизодахъ его жизни много смѣшнаго, нелѣпаго и циничнаго. Наконецъ, Кагнь былъ даже убитъ терніями, которыя, говорятъ бушмены, прежде были людьми; его тѣло съѣли муравьи, но онъ потомъ воскресъ. Во всей мифологіи бушменовъ замѣчается преобладаніе животныхъ въ качествѣ дѣйствующихъ лицъ, но животныхъ, обладающихъ чертами человѣческими и сверхъестественными. При низкомъ умственномъ и религіозномъ развитіи бушменовъ, это вполне понятно. Но бушмены уже поднялись до уровня, позволяющаго имъ выдѣлить изъ массы сверхъестественныхъ существъ и божествъ одно высшее существо, которому они приносятъ молитвы о ниспосланіи дождя или пропитанія. Некультурный человѣкъ не требуетъ еще отъ своихъ боговъ ни совершенства, ни даже неодолимой силы: онъ надѣляется его

своими чертами, но прибавляет къ этому еще волшебную силу, которую не имѣетъ человѣкъ обыкновенный.

Высшія божества—животныя встрѣчаются и въ Америкѣ. Заяцъ альгонкиновъ одинъ изъ ихъ тотемовъ; члены этого тотемическаго союза пользуются особымъ уваженіемъ. Вѣра въ него широко распространена въ Виргиніи, въ Южной Каролинѣ и на берегахъ Гудзонова залива. Въ различныхъ мѣстностяхъ зайцу придаютъ различныя имена. Онъ огромнаго роста, перескакиваетъ однимъ прыжкомъ значительныя пространства. Онъ трудился надъ сотвореніемъ міра, изобрѣлъ рыболовныя сѣти. Великій Заяцъ, какъ его обыкновенно называютъ,—начальникъ жизни; онъ уничтожилъ духовъ-людоѣдовъ. Его домъ находится тамъ, гдѣ восходитъ солнце, съ нимъ живутъ души умершихъ добродѣтельныхъ, съ точки зрѣнія краснокожихъ людей. Великій Заяцъ, такимъ образомъ, поднялся уже вполнѣ до роли творца и божества и не утратилъ своей животной формы; по крайней мѣрѣ, онъ именно въ этомъ видѣ всегда является вѣрующимъ. Происхожденіе его изъ тотема не подлежитъ сомнѣнію: разрастаніе племени, могущество или богатство тотемическаго рода Заяца вѣроятно дало ему возможность подняться въ разрядъ божествъ, объединить вокругъ себя мины о мірозданіи и отгѣснить на второй планъ животныя-тотемовъ другихъ родовъ. Съ тѣми же чертами развившагося изъ тотема высшаго божества является и воронъ-Эль у тлинкитовъ. Эль—воронъ, ему приписывается чудесное рожденіе. Во время его молодости произошелъ потопъ, который былъ посланъ на землю однимъ изъ враждебныхъ Элю дядей его. Эль спасся тѣмъ, что полетѣлъ до небесъ, ухватился клювомъ за облако и переждалъ, пока воды спадутъ. Онъ далъ людямъ свѣтъ. Хитростью онъ добылъ людямъ огонь, причемъ при совершеніи своего подвига подвергся большой опасности и чуть не погибъ. Для добыванія огня ему пришлось вступить въ борьбу съ волкомъ, тотемомъ другого тлинкитскаго рода. Однимъ словомъ, вокругъ имени Эля сгруппировались многочисленныя мины о мірозданіи и о началѣ культуры тлинкитовъ. Онъ выросъ въ божество и изъ простаго тотема превратился въ вѣщую птицу, благодѣтеля людей, но не утратилъ своего зооморфнаго вида. Послѣ приведенныхъ примѣровъ перехода тотема въ верховное существо не удивительнымъ покажется, что такія же зооморфныя божества, весьма нерѣдко признаваемыя родоначальниками, часто при развитіи народности считаются просто богами, благодѣтельными или враждебными, встрѣчаются у множества народностей. Характерной чертой ихъ является то, что они не утрачиваютъ своего звѣринаго образа, хотя ихъ роль и значеніе дѣлаетъ ихъ верховными

устроителями міра. Такъ, зооморфныя черты сохранило преданіе и за культурными героями бакапри: Кери и Камэ лишь въ послѣдствіи дѣлаются людьми; звѣринныя члены ихъ, хвостъ, лапы и клювъ стали достояніемъ большой и малой выдры и одной птицы. Среди русскихъ инородцевъ можно отмѣтить вѣрованія чукчей въ бога творца— ворона, сохранившееся еще и до сихъ поръ.

Не касаясь въ настоящій моментъ развитія изъ первобытныхъ представленій некультурныхъ расъ идеи о божествѣ, происходящаго и другими путями, чѣмъ на описанной выше почвѣ тотемизма, слѣдуетъ отмѣтить еще характерную черту религіозныхъ представленій, вытекающихъ чаще всего непосредственно изъ тотемизма или изъ фетишизма, когда, какъ это было указано выше, поклоненіе виду, породѣ животныхъ переходитъ въ поклоненіе опредѣленному животному. Это распространенный у народностей; достигшихъ сравнительно высокаго уровня культуры, обычай изображать своихъ боговъ съ атрибутами животныхъ. Наиболее извѣстный примѣръ подобныхъ идоловъ представляетъ, какъ извѣстно, древній Египетъ.

Существуетъ мнѣніе, къ которому склоняется и Лангъ, что обыкновеніе изображать бога получеловѣкомъ и полуживотнымъ вытекаетъ изъ обычая жрецовъ надѣвать при жертвоприношеніяхъ тотемическому божеству шкуру принесеннаго ему въ жертву тотемическаго животного. На празднествахъ въ честь тотема поклонники его также надѣваютъ на себя шкуры тотемовъ. Этотъ обычай чрезвычайно широко распространенъ. Кромѣ ритуальныхъ плясокъ, когда члены тотемическаго рода наряжаются въ шкуры и маски своихъ тотемовъ, встрѣчается также обычай приносить разъ въ годъ тотемическому божеству въ жертву его же самого т. е. то животное или птицу, видъ которой оно имѣетъ и въ которое онъ обыкновенно инкарнируется. Жрецъ при этомъ надѣваетъ на себя шкуру убитаго животного. Этотъ обычай былъ зарегистрированъ у населенія Калифорніи; онъ существовалъ и въ древней Мексикѣ и Египтѣ. Едва ли, однако, требуется прибѣгать къ подобному, нѣсколько натянутому объясненію. На примѣрахъ австралійскаго Пунджеля или Кагня бушменовъ можно видѣть, что тотемъ, развившись въ верховное существо, соединяетъ въ себѣ элементы зооморфные и антропоморфные. Это смѣшеніе вытекаетъ какъ естественное слѣдствіе первобытной психологіи некультурной народности. Представители міра животныхъ живутъ и поступаютъ такъ же, какъ люди, они обладаютъ способностью къ превращеніямъ въ любую форму.

Поэтому то, божества въ мифахъ австралійцевъ и бушменовъ

являются то въ видѣ птицы или саранчи, то въ видѣ людей. Выразить во внѣ это смѣшеніе некультурный человѣкъ можетъ только изображая своего бога въ видѣ получеловѣка и полуживотнаго. Обыкновенно къ человѣческому тѣлу придѣлывается голова животнаго, оттого, что голова является самымъ существеннымъ признакомъ, отдѣляющимъ, по мнѣнію примитивныхъ народностей, человѣка отъ сверхъестественнаго существа. Часто, однако, наоборотъ, къ тѣлу животнаго приставляютъ человѣческую голову. Далѣе, если божество развилось изъ птицы, у бога остается характерная черта птицы, крылья и т. д. Единообразія въ данномъ случаѣ нѣтъ. Первобытный изготовитель идоловъ стремится выразить во внѣшнихъ признакахъ типичную черту своего зооморфнаго бога, который, однако, не является уже простымъ животнымъ, а смѣсью человѣка съ животнымъ. Идолы, изображающіе тотема или фетиша, появляются въ обиходѣ на сравнительно высокой ступени религіознаго развитія, когда тотемъ или фетишъ уже пришли въ разрядъ божествъ, когда отдѣленіе духа отъ видимой оболочки уже завершилось. Но зооморфныя представленія еще настолько сильны, что изготовитель идоловъ, и поклонники божества не въ состояніи вообразить себѣ свое божество иначе, какъ съ зооморфными чертами. Первобытный художникъ изображаетъ поэтому боговъ своего племени съ атрибутами животныхъ, только выражая этимъ наглядно представленія свои собственные и своихъ соплеменниковъ о божествѣ. Туземецъ Африки, который отъ простаго поклоненія змѣямъ перешелъ къ вѣрованію въ существованіе духа, управляющаго змѣями, изображаетъ своего бога въ видѣ человѣка, изъ головы котораго выходятъ змѣи и ящерицы. Это не аллегорическое изображеніе, не желаніе символизировать божество, а такъ сказать реальная копія представленія о своемъ богѣ, видѣть котораго онъ не можетъ, но характеръ котораго ему хорошо извѣстенъ изъ многочисленныхъ мифовъ.

Символизція изображеній боговъ съ зооморфными чертами является позднѣе; развившееся религіозное чувство начинаетъ видѣть абсурдность подобныхъ идоловъ, а консерватизмъ, которымъ отличается культъ, не позволяетъ сразу перейти къ антропоморфному изображенію божествъ. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ народности божества начинаютъ изображать въ видѣ людей. Но старыя идолы вользуются обыкновенно особеннымъ почитаніемъ. Ихъ хранятъ еще долго въ древнихъ святилищахъ наряду съ болѣе новыми произведеніями усовершенствованнаго пластическаго искусства. По мѣрѣ того, какъ божество все болѣе утрачиваетъ свою связь съ животнымъ,

это послѣднее изъ олицетворенія божества переходитъ въ животное, ему посвященное, въ его эмблему. Искусство постепенно освобождается отъ архаичныхъ вѣрованій, и богъ, принявъ антропоморфный видъ, изображается лишь въ сопутствіи съ посвященнымъ ему животнымъ. Пластическое искусство продолжаетъ отражать воззрѣнія человѣка каждой данной эпохи на его божества; естественно, что, по мѣрѣ освобожденія божества отъ звѣриной формы, идолы постепенно сбрасываютъ съ себя атрибуты животныхъ, которые нѣкогда составляли сущность внѣшняго вида бога, были съ послѣднимъ въ тѣсной связи. Но непонятная форма старыхъ и почитаемыхъ идоловъ требуетъ объясненія; создается объяснительный, обыкновенно символическій, мифъ или другое какое нибудь толкованіе.

Указанное развитіе пластическаго искусства въ изображеніи божествъ объясняетъ существованіе подобныхъ смѣшанныхъ идоловъ на сравнительно высокой ступени культуры. Въ Мексикѣ, напримѣръ, идолъ могущественнаго бога мексиканцевъ, Тецкатлипока, отъ котораго зависѣло само существованіе міра, имѣлъ видъ человѣка съ головой медвѣдя, а богъ-герой-цивилизаторъ Кецалькоатль, по словамъ испанцевъ, изображался въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ образѣ человѣка съ птичьимъ лицомъ, краснымъ клювомъ и гребнемъ на головѣ. Божество Гуитсилопочтли, богъ войны, приведшій астековъ на мѣста ихъ новой родины, сохранилъ атрибуты колибри, съ которымъ онъ, очевидно, раньше отождествлялся. Птица изображалась сидящей у него на ногѣ, а голова бога была увѣнчана зелеными перьями.

Сирійская богиня Атаргатисъ, соотвѣтствующая Иштарть-Астартъ, имѣла въ Аскалонѣ храмъ, выстроенный на берегу посвященнаго ей, обильнаго рыбой, озера. Идолъ богини имѣлъ туловище рыбы. Въ Финикіи богиня Аштарть (Астарты) символически изображалась въ видѣ коровы.

Извѣстны изображенія древне-египетскихъ божествъ въ видѣ полулюдей-полуживотныхъ. Они особенно интересны въ томъ отношеніи, что позволяютъ безошибочно доказать происхожденіе ихъ изъ животныхъ. Болѣе новыя изслѣдованія древностей Египта, напримѣръ извѣстнаго Флайндерсъ Петри (Flinders Petrie), доказали, что на древнѣйшихъ памятникахъ боги изображались въ видѣ животныхъ. До сравнительно поздняго времени, именно до XII-ой династіи, всякій разъ, когда на памятникѣ упоминается имя бога, онъ изображается въ видѣ животного, и около геролифической подписи поставлены животное или птицы. Шакалъ означаетъ бога Анубиса, лягушка — Гекта, обезьяна — Тота и т. д. Изображенія на болѣе позднихъ памятникахъ,

напримѣръ Анубиса въ образѣ челоуѣка съ головой шакала и т. д., являются лишь слѣдующей стадіей въ эволюціи религіозныхъ представленій древнихъ египтянъ. Господствомъ въ древнемъ Египтѣ тотемизма и зоолатріи объясняется, что въ Омбосѣ, гдѣ крокодилы считались священными, Себакъ, мѣстное божество, впоследствии вошедшее въ обще-египетскій пантеонъ, изображался съ головой крокодила, идолъ богини Бастъ, покровительницы населенія Бубастиса, поклонявшаяся кошкамъ, былъ увѣнчанъ кошачьей головой. Въ Фивахъ священными животными почитались бараны, и мѣстный богъ Хнумъ (Амонъ-Ра) изображался съ головой барана и т. д. Очевидно, что тотемъ-животное постепенно перешелъ въ локальное божество, оставивъ въ качествѣ воспоминанія о своемъ происхожденіи, съ одной стороны—зоолатрію, съ другой—идолы съ зооморфными чертами. Впоследствии, когда локальные божества нашли себѣ мѣсто въ пантеонѣ объединеннаго Египта, когда представленія объ Аммонъ-Ра или Озирисѣ приняли отвлеченный характеръ, старые идолы, выросшіе на тотемической основѣ, продолжали сохраняться по традиціи, и для объясненія ихъ существованія придумывались болѣе или менѣе понятные мифы.

Сохранились указанія, что въ г. Фигалии (въ Аркадіи) существовалъ идолъ Деметры съ лошадиной головой. Такое изображеніе Деметры можно сблизить съ мифомъ, согласно которому Посейдонъ въ образѣ коня вступилъ въ связь съ Деметрой, результатомъ чего было рожденіе коня. Тотемическій характеръ самаго мифа не подлежитъ сомнѣнію и объясняетъ существованіе подобнаго идола. Вблизи той же Фигалии былъ идолъ полуженщина, полурыба мало-извѣстнаго божества Эвриномэ, которую, по мнѣнію Фарнелля (Farnell), быть можетъ, можно сблизить съ Артемидой. Въ отношеніи къ зоолатріи греки развились до той ступени, на которой божество уже совершенно отдѣлилось отъ животнаго, и это послѣднее лишь считается или посвященнымъ ему или же его эмблемой. Поэтому, неудивительно, что въ качествѣ послѣдняго остатка грубыхъ первобытныхъ вѣрованій въ древней Греціи, какъ и въ Мексикѣ, нерѣдко встрѣчались изображенія боговъ, уже совершенно антропоморфизированныхъ, но при которыхъ находилось посвященное ему животное, какъ, напримѣръ, лишь у ногъ Аполлона *Σιμνθευς*.

Развитіе божествъ некультурной народности въ высшее существо происходитъ, однако, не только описаннымъ путемъ расширенія тотемическихъ представленій, когда главный тотемъ всего племени начинаетъ занимать первое мѣсто въ іерархіи боговъ, а тотемы отдѣльныхъ

подраздѣленій племени, напримѣръ родовъ, группируются вокругъ него въ качествѣ второстепенныхъ божествъ. При фетишизмѣ также, какъ было сказано, фетишъ, пользующійся бѣльшей извѣстностью, чѣмъ остальные, развивается часто въ родовое, племенное или національное божество. Вокругъ такого фетиша суммируются, какъ и вокругъ тотема, мнѣя о созданіи міра, человѣка, потопъ и пр. Наконецъ, и поклоненіе душамъ умершихъ, о которомъ предстоитъ сказать ниже, можетъ привести къ появленію представленій объ единомъ высшемъ существѣ, начальствующемъ надъ остальными божествами. Часто при одновременномъ существованіи у всѣхъ почти некультурныхъ народовъ фетишизма, тотемизма и поклоненія умершимъ, эти три элемента смѣшиваются; только детальный разборъ исторіи каждаго даннаго высшаго существа можетъ дать ключъ къ раскрытію его происхожденія. Наконецъ, высшее божество можетъ утвердиться и путемъ совершенно искусственнымъ. Подобнаго рода факты настолько часты въ примитивномъ бытѣ, настолько тѣсно связаны съ общимъ міровоззрѣніемъ нецивилизованныхъ расъ, что они играютъ существенную роль въ группировкѣ пантеона на низкихъ ступеняхъ развитія. Некультурный человѣкъ вѣруеть въ своихъ боговъ, приписываетъ имъ сверхъестественную силу, но онъ допускаетъ одновременно существованіе и боговъ другихъ группъ. Эта одна ихъ характерныхъ чертъ религиозныхъ воззрѣній примитивнаго человѣка, проводящая рѣзкую грань между нимъ и человѣкомъ цивилизованнымъ. Для него чужіе боги существуютъ реально и могутъ оказаться даже сильнѣе и могущественнѣе его собственныхъ. Поэтому, божество, тотемъ или фетишъ выдающагося по своей силѣ рода, получающее болѣе щедрыя жертвоприношенія, возбуждаетъ уваженіе сосѣднихъ, ранѣе слабыхъ родовъ и пользуется часто поклоненіемъ съ ихъ стороны. Совершенно такъ же, какъ болѣе слабыя численно родовыя группы ставятъ себя подъ защиту болѣе могущественныхъ родовъ, такъ отдѣльные представители и даже цѣлыя родовыя группы, подъ вліяніемъ этихъ же соображеній, переходять отъ почитанія своего бога къ поклоненію божеству болѣе сильной группы. Когда родъ, семья или группа подчиняетъ себѣ другія, эти послѣднія охотно примыкають къ культу божества побѣдителя, большее могущество котораго наглядно доказывается уже самимъ фактомъ побѣды. Поэтому, напримѣръ, въ Африкѣ, въ государствахъ, основанныхъ на покореніи, фетишъ верховнаго вождя дѣлается національнымъ богомъ, отъ котораго зависитъ само существованіе государства.

Вслѣдствіе той же причины тотемъ инковъ, солнце сдѣлался

національнымъ божествомъ древнихъ перуанцевъ. Побѣдители требуютъ жертвъ въ пользу своего божества, а покоренные, обыкновенно, по крайней мѣрѣ, признаютъ превосходство бога покровителя надъ своими богами. Эти послѣдніе не уничтожаются, а только переходятъ во второстепенныя, подчиненныя. Въ древнемъ Египтѣ, гдѣ династіи, смѣнявшія другъ друга, давали преобладаніе божеству той области, изъ которой происходила сама династія, можно наблюдать распространеніе въ разное время поклоненія то одному, то другому божеству. Господство божества длилось столько, сколько и господство данной династіи. Боги борются за своихъ почитателей; если племя побѣдило другое, слѣдовательно и богъ племени побѣдителя подчинилъ себѣ божество подчиненнаго племени. Онъ господствуетъ надъ побѣжденными богами, какъ и побѣдители властвуютъ надъ побѣжденными. При тѣсной связи, признаваемой между духомъ божества и его внѣшней оболочкой, естественно возникаетъ обычай уносить идола побѣжденныхъ племенъ въ мѣстожителство побѣдителей. Покоренные боги— все же боги; они обладаютъ сверхъестественными силами и, перенесенные, должны будутъ служить побѣдителю вмѣстѣ съ своими идолами. Этими чертами неразвитаго религіознаго мировоззрѣнія объясняется та вѣротерпимость, которую можно встрѣтить даже у высокоцивилизованныхъ языческихъ народностей. Язычнику нѣтъ основанія преслѣдовать или уничтожать чужихъ, побѣжденныхъ боговъ потому, что онъ вѣритъ въ ихъ существованіе. Онъ охотно присоединяется къ ихъ культу и не измѣняетъ его: прежнее населеніе или жрецы послѣдняго знаютъ лучше его, какими средствами можно обезпечить довольство своего бога. Съ той же легкостью, съ которой побѣжденный народъ признаетъ главенство бога покорителя, и покоритель воспринимаетъ боговъ и культъ побѣжденныхъ расъ. Онъ замѣчаетъ сходныя черты и мнѣя своихъ божествъ и принесенныхъ извнѣ, онъ отождествляетъ ихъ въ одномъ божествѣ, придавая имъ различныя наименованія. Такое соединеніе имѣло, напримѣръ, мѣсто въ древнемъ Египтѣ, гдѣ два, первоначально различныхъ локальныхъ божества Аммонъ и Ра были объединены въ одно—Аммонъ-Ра. Еще нагляднѣе этотъ процессъ можно наблюдать на Хнумѣ, божествѣ, почитавшемся въ верхнемъ Египтѣ. Онъ изображался съ головой барана, животнаго ему посвященнаго; такими же божествами съ головами барановъ были и Гаршефъ въ Гераклеополисѣ, Озирисъ въ Мендесѣ. Это сходство нѣсколькихъ тотемическихъ божествъ привело къ смѣшенію всѣхъ трехъ божествъ въ одно, которое чтилось въ разныхъ мѣстахъ подъ различными наименованіями.

Такимъ образомъ, ростъ группы содѣйствуетъ и возвеличенію ея божества. Родовой тотемъ, фетишъ или духъ, съ развитіемъ рода въ племя, можетъ сдѣлаться племеннымъ божествомъ. Когда же племя утратитъ сознаніе общаго происхожденія и путемъ ввода чуждыхъ элементовъ разрастется въ національность, божество племенное дѣлается національнымъ или локальнымъ, покровителемъ и богомъ всѣхъ живущихъ въ определенномъ городѣ или мѣстности. Наконецъ, вѣщныя завоеванія, расширяя власть племени, рода и общины, распространяютъ и власть боговъ, которые, въ силу побѣды, становятся выше боговъ побѣжденнаго населенія. Въ древней Мексикѣ, напримѣръ, боги астековъ заняли первое мѣсто и отодвинули на второй планъ боговъ болѣе древнихъ насельниковъ; въ Перу родовое божество инковъ сдѣлалось главнымъ богомъ всего государства, остальные же родовыя божества побѣжденныхъ племенъ заняли второстепенное мѣсто и т. д.

Одновременно съ происходящимъ различными путями выдѣленіемъ одного божества въ главное, первенствующее, но не исключющее другихъ божествъ (семейныхъ, родовыхъ, локальныхъ и личныхъ), совершается и дальнѣйшее развитіе видовыхъ божествъ вообще. Каждый видъ предметовъ получаетъ особую организацію. Совершенно такъ же, какъ надъ видомъ тотемическихъ животныхъ или растений начинается подниматься сверхъестественный старѣйшина, управляющій всѣми тотемическими животными, такъ и надъ остальными видами не тотемическихъ предметовъ и явленій возвышается особое существо, начальствующее, управляющее этимъ видомъ. Если примитивный человекъ представлялъ себѣ прежде, напримѣръ, каждую морскую волну, какъ отдѣльное, живое существо, каждую звѣзду населялъ особымъ духомъ и т. д., онъ неминуемо долженъ былъ прійти къ вопросу, почему волны двигаются правильно, почему звѣзды выходятъ только по ночамъ и т. д. Въ отвѣтъ на эти вопросы онъ творитъ натуралистическіе мифы, и, перенося свои понятія на природу, объясняетъ порядокъ въ ея явленіяхъ существованіемъ духа, управляющаго той или иной частью мірозданія. Такимъ путемъ создаются представленія о духѣ моря, духѣ неба, духѣ лѣса и пр. Всѣ они образуютъ элементы для образованія политеистическаго пантеона, въ которомъ они распределяются въ извѣстной іерархіи. Главное мѣсто принадлежитъ обыкновенно локальному или родовому божеству, происходитъ ли послѣднее отъ тотема, фетиша или другимъ путемъ сдѣлалось высшимъ существомъ.

Организованный политеизмъ выступаетъ съ особенной нагляд-

ностью тамъ, гдѣ божества уже освободились отъ своихъ теріоморфныхъ чертъ. По мѣрѣ отдѣленія человѣка отъ природы антропоморфизація, если не всѣхъ, то во всякомъ случаѣ главныхъ божествъ, дѣлаетъ все большіе успѣхи. Это вполне понятно съ точки зрѣнія психологій первобытнаго человѣка. Элементы антропоморфизма можно намѣтить уже на низшихъ стадіяхъ: тамъ, гдѣ не проводится еще рѣзкой грани между человѣкомъ и природой, люди свободно превращаются въ животныхъ или растенія и, наоборотъ, боги-звѣри и боги-растенія легко принимаютъ видъ человѣка. Пюнджелъ у австралійцевъ или Кагъ у бушменовъ, двухъ пожалуй наиболѣе низкостоящихъ въ культурномъ уровнѣ народностей, являются уже съ антропоморфными чертами, не утрачивая, впрочемъ, нисколько и своего зооморфнаго вида. Таковыми же являются и заяцъ у альгонкиновъ, Эль у тлинкитовъ, воронъ у чукчей. Но, съ постепеннымъ развитіемъ, человѣкъ уже чувствуетъ неизмѣримую разницу между собой и вышнимъ міромъ животныхъ, и если продолжаетъ еще вѣрить въ сверхестественныя силы животныхъ, растеній и камней, то приписываетъ это особому духу, который имѣетъ только образъ человѣка. Мысль человѣческая не можетъ уже примириться съ мнѣніемъ, что высшія существа имѣютъ вышній образъ ниже человѣческаго. Если люди являются выше животныхъ, если человѣкъ оказывается вѣнцомъ творенія, и верховныя существа естественно должны имѣть образъ наиболѣе совершеннаго творенія, именно человѣка. Антропоморфизація божествъ, такимъ образомъ, достигаетъ постепенно своего завершенія. Это даетъ, въ свою очередь, могущественный толчекъ къ развитію религіозныхъ концепцій и къ переходу къ спиритуалистическимъ представленіямъ о богахъ.

Процессъ этотъ совершается, конечно, не сразу. Боги, которые еще на низшей культурной ступени крайне близки къ людямъ, продолжаютъ оставаться такими же долго спустя, даже при совершающейся антропоморфизаціи. Некультурный человѣкъ смотритъ еще съ совершенно материалистической точки зрѣнія на своихъ боговъ; онъ считаетъ ихъ болѣе могущественными, чѣмъ онъ самъ, но не признаетъ за ними большаго могущества, чѣмъ за своими шаманами-воддунами. Функціи этихъ послѣднихъ у всѣхъ некультурныхъ народностей одинаковы. Колдуны-шаманы могутъ дѣлать всѣ чудеса, доступныя воображенію первобытнаго человѣка. Не болѣе могутъ совершать и божества на низшей ступени развитія. По остроумному замѣчанію Ланга, Зевсъ у древнихъ грековъ надѣляется часто въ своей жизни на небѣ всѣми атрибутами шамана, и, наоборотъ, шама-

намъ ирокезовъ, напримѣръ, приписываются на землѣ всѣ атрибуты власти древне-греческаго Зевса. «Однимъ словомъ, говоритъ Лангъ, волшебныя и сверхъестественныя способности боговъ миеологии, будутъ ли эти боги имѣть видъ животныхъ или людей, совершенно тѣ же, какими некультурное племя надѣляетъ своихъ шамановъ». Часто даже имя божества переносится на особенно выдающагося шамана и, наоборотъ, имя послѣдняго нерѣдко дѣлается вполнѣ въ слѣдствіи именемъ божества. Изъ этого, естественно, нельзя еще дѣлать эвгмеристическаго вывода, какъ дѣлаетъ Спенсеръ, будто божества некультурныхъ расъ прежде были людьми, колдунами, жившими на землѣ.

Божества часто отличаются отъ шамановъ только тѣмъ, что за богами признается безсмертіе. Впрочемъ, и это далеко не всегда имѣетъ мѣсто. Боги некультурныхъ народовъ часто бываютъ смертны, и мнѣя повѣствуютъ объ ихъ убійствѣ. Но мысль нецивилизованнаго человѣка, приписывая богу способность умереть, не вполнѣ мирится съ этимъ: она заставляетъ божество путемъ чаръ воскреснуть или переселяетъ, при развитіи религіозныхъ представленій, душу убитаго бога въ тотъ или другой предметъ или явленіе природы: солнце, звѣзды и пр. Какъ и послѣ умершаго человѣка его второе я продолжаетъ жить, такъ и по смерти бога духъ его сохраняетъ жизнь.

Сю-Коабъ (Tsui-Koab) или Геитси-Эибибъ (Heitsi-Eibib), высшее существо готтентотовъ, носитъ уже вполнѣ антропоморфныя черты. Онъ творецъ всего; онъ далъ первымъ людямъ скотъ; онъ великій волшебникъ, предвидящій будущее; онъ имѣетъ силу превращаться, мѣнять видъ и ростъ. Сю-Коабъ умиралъ нѣсколько разъ и снова воскресалъ. Мѣста его погребенія, большія каменные кучи, встрѣчаются во многихъ мѣстностяхъ, даже бѣдныхъ камнями, занятой готтентотами области. Проходя мимо могилы своего божества, готтентотъ бросаетъ на кучу камней или древесную вѣтку или камень и призываетъ Сю-Коаба, прося его въ то же время о дарованіи ему скота. Совершенною аналогію къ многочисленнымъ могиламъ готтентотскаго божества представляютъ многочисленныя мѣста погребенія Озириса въ древнемъ Египтѣ. Мнѣя объ Озирисѣ рассказываетъ, что онъ былъ убитъ своимъ братомъ Тифономъ. Изиды, жена Озириса, отыскиваетъ трупъ; Тифонъ, чтобы тѣло Озириса не досталось Изидѣ, разрѣзалъ его на четырнадцать кусковъ и разбросалъ ихъ. Изиды собрала эти куски и каждый изъ нихъ похоронила. Каковъ бы ни былъ символическій смыслъ, который болѣе поздними поколѣніями жрецовъ придавался этому мнѣю и личности самого Озириса, едва ли можно сомнѣваться, что онъ въ своемъ источникѣ имѣлъ цѣлью

объяснить сдѣлавшія послѣдующимъ поколѣніямъ непонятный фактъ множественности могилъ Озириса. Смертными боги рисовались и воображенію древнихъ арійцевъ. Въ одномъ изъ болѣе позднихъ религіозныхъ сборниковъ Индіи сохранилось интересное преданіе, которое, несмотря на позднѣйшія прикрасы, обрисовываетъ первобытное воззрѣніе на боговъ населенія древней Индіи. Праяпати, создатель міра, рассказываетъ миѣ, былъ на половину безсмертнымъ. Онъ создалъ и всепожирающую смерть и своей смертной частью боялся ея; страшились ея и всѣ остальные боги, потому что боги въ началѣ были похожи на людей. Боги избавились отъ опасности умереть путемъ совершенія извѣстныхъ жертвоприношеній, которымъ ихъ научилъ Праяпати. Смерть осталась недовольной этимъ и жаловалась, что, пожалуй, и люди стануть безсмертными, и она будетъ бездѣла. Тогда боги обѣщали ей, что безсмертіе будетъ удѣломъ лишь души человѣка, отдѣленной отъ тѣла. Въ этомъ миѣ, объясняющемъ, почему боги безсмертны, а люди обречены умирать, несмотря на болѣе позднюю редакцію, сохранился прежній взглядъ на боговъ, какъ на существа, безсмертіе которыхъ не является ихъ безусловной чертой.

Разъ боги, и при антропоморфизаціи, еще долго представляются съ совершенно матеріалистическими чертами, источникъ представленій о необходимости богамъ питаться для поддержанія своего существованія будетъ совершенно ясенъ. Это воззрѣніе сохраняется съ удивительной стойкостью и на высокихъ уже сравнительно ступеняхъ цивилизаціи. Значеніе священнаго въ древней Индіи напитка сома состояло въ томъ, что благодаря вкушенію его боги пріобрѣтали новыя силы. Индра, даже тогда, когда развившіяся религіозныя представленія придали ему спиритуалистическій характеръ, въ культѣ и миѣахъ сохранилъ древнія черты: для его поддержанія необходимъ былъ опьяняющій священный напитокъ. Индра въ гимнахъ и миѣахъ является даже особымъ любителемъ сома. Онъ выпиваетъ, напримѣръ, однимъ духомъ тридцать чашъ. Бога угощаютъ сомой, чтобы вернуть ему силу и могущество. Утроба Индры сравнивается съ озеромъ по количеству напитка, которое онъ можетъ выпить. «Едвали возможно сомнѣваться, говорить по этому поводу Лангъ, что почитатели вѣрили, что божество дѣйствительно пьетъ предлагаемый ему напитокъ, совершенно такъ же, какъ и готтентоты искренно вѣрятъ, будто Геитси-Эибибъ наслаждается медомъ, оставленнымъ на его могилѣ». Представленія некультурнаго человѣка вездѣ остаются тѣми же, будь то современныя примитивныя народности или предки историческихъ цивилизованныхъ племенъ и народовъ.

На тѣхъ же представленіяхъ о матеріалистическомъ характерѣ антропоморфныхъ божествъ покоится и вѣрованье древнихъ грековъ, будто ихъ боги питаются амброзіей и нектаромъ. Скандинавскіе боги, не будучи по своей природѣ бессмертными, подкрѣпляютъ свои силы пищей и питьемъ. Извѣстно, что они пьютъ пиво, что Торъ жадно ѣстъ лососей и жареныхъ быковъ и т. д. Боги скандинавскихъ народовъ питаются также чудодѣйственными, возвращающими молодость яблоками, которые хранитъ богиня Идунъ. Гольтеръ справедливо отмѣчаетъ, что представленіе объ яблокахъ заносное; но это не мѣняетъ сущности взгляда творцовъ саги на божество.

Исходя изъ тѣхъ же представленій, жители Камбоджи «полагаютъ, что боги ихъ не понимаютъ иностранныхъ языковъ», а туземцы Новой Зеландіи, у котораго духи, атуа, уже антропоморфизированы, грозятъ убить и съѣсть атуа, если болѣзнь, вричиненная послѣднимъ, не проходитъ послѣ жертвоприношеній или послѣ суевѣрныхъ приемовъ, имѣющихъ цѣлью изгнать изъ больного духа.

Герои Гомера, какъ извѣстно, вступаютъ въ борьбу съ богами и нерѣдко оказываются сильнѣе ихъ. Діомедъ ранитъ Арея и Афродиту, Гера пронзена «трехконечною горькой стрѣлою», Арей закованъ въ цѣпи Эфіальтомъ и остается въ заключеніи тринадцать мѣсяцевъ. Антропоморфныя божества, какъ и при фетишизмѣ, еще долгое время тѣсно связаны съ своими изображеніями. Дикіе поступки примитивнаго человѣка въ отношеніи къ своимъ фетишамъ встрѣчаются и на тѣхъ ступеняхъ цивилизаціи, когда боги, казалось бы, уже поднялись надъ міромъ людей. Въ Китаѣ, напримѣръ, простой народъ, не получивъ отъ своего идола просимаго, бранитъ и бьетъ его; его «обвязываютъ веревками, срываютъ все, что на немъ находится, и волочатъ по улицамъ, по грязи и навознымъ кучамъ». Если послѣ этого молившіеся получаютъ желаемое, они извиняются передъ поруганнымъ идоломъ и просятъ его забыть нанесенную обиду.

VIII. Эпитеизмъ и дуализмъ.

Человѣкъ на этой стадіи развитія, создавая боговъ по своему подобію, организуетъ и свой политеистическій пантеонъ въ общезжитія, къ которымъ онъ привыкъ самъ. Семья боговъ, по крайней мѣрѣ главныхъ, получаетъ родовую или семейную организацію; устанавливается опредѣленная генеалогія главныхъ видовыхъ божествъ. Это или родъ или большая семья: боги имѣютъ своего родоначальника, они живутъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и управляются такъ же, какъ и общезжитія людей. Представленіе о богахъ дѣлается все болѣе и болѣе спиритуалистическимъ: они все болѣе освобождаются отъ своей человѣческой матеріальной природы и переходятъ въ разрядъ невидимыхъ, неосязаемыхъ существъ. Боги перестаютъ быть шаманами-колдунами; изъ духовъ, отождествляемыхъ съ явленіями природы, они становятся существами, сознательно управляющими этими явленіями. На этой стадіи религіознаго развитія появляются боги неба, земли, солнца и другихъ свѣтилъ, боги дождя, вѣтра и т. д. Небо, которое раньше персонифицировалось, считалось божествомъ, какъ таковое, переходитъ въ божество, живущее на небѣ, въ духа антропоморфнаго, но безъ человѣческихъ качествъ, проистекающихъ изъ физической природы человѣка; этому существу обыкновенно приписывается и управленіе небесными явленіями. Громъ, молнія, дождь и пр., которые также раньше персонифицировались, или становятся духами-богами, управляющими этими явленіями, или персонификація этихъ послѣднихъ забывается, и явленія приписываются дѣйствіямъ высшаго, обыкновенно небеснаго существа. На этой же стадіи религіозной эволюціи нерѣдко встрѣчается удобная почва для развитія эпитеизма и дуализма.

Подъ *эпитеизмомъ* разумѣется господство одного божества надъ другими. Зачатки его можно видѣть уже на низшихъ культур-

ныхъ ступеняхъ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда божество племени или рода, ихъ тотемъ, фетишъ, обоготворенный предокъ и т. д. признается главнымъ божествомъ, владыкой, побѣдителемъ или, по крайней мѣрѣ, стоящимъ надъ божествами другихъ сосѣднихъ главныхъ божествъ. Наклонность группы считать своего бога выше остальныхъ, характерна для человѣчества; мало того, это стремленіе вытекаетъ естественно изъ первобытнаго міросозерцанія некультурнаго человѣка. Если бы божество не было сильнѣе другихъ и не содѣйствовало благосостоянію группы, если бы оно не доказывало постоянно своего преимущества надъ другими божествами сосѣднихъ группъ или народностей, первобытный человѣкъ не сталъ бы оказывать ему поклоненія и свободно перешелъ бы къ почитанію другого божества, болѣе сильнаго и могущественнаго. Въ фактахъ развитія представленій о высшемъ божествѣ, о главенствѣ боговъ-побѣдителей надъ богами покоренныхъ расъ уже есть зародыши энотеизма. Но полнаго развитія оно можетъ получить только при слѣдующихъ условіяхъ: 1) когда въ общемъ сознаніи народности одно высшее божество уже достигло главенства надъ остальными ея богами, т. е. когда политеистическій пантеонъ представляеть изъ себя не агрегацию равноправныхъ божествъ, а отношенія подчиненности низшихъ, зависимыхъ боговъ къ высшему, и 2) когда столкновенія народности съ сосѣдными, обыкновенно враждебными, позволяютъ ей испытывать болѣе или менѣе постоянно преимущества, которыми обладаетъ ея божество надъ богами сосѣдей.

Въ эпоху, когда политеизмъ еще не урегулированъ, когда еще нѣтъ выработанной іерархіи боговъ, племя побѣдителя подчиняеть своему пантеону пантеонъ побѣжденныхъ. Когда же процессъ развитія политеизма достигъ уже ступени, на которой всѣ остальные божества ступеньваются передъ главнымъ божествомъ, почва для энотеизма оказывается вполне готовой. Однако, именно оттого, что для развитія энотеизма требуется цѣлый рядъ условій, онъ встрѣчается далеко не у всѣхъ народностей, а лишь у тѣхъ, которыя поднялись до болѣе высокихъ ступеней религіознаго развитія. При энотеизмѣ этрипаніе божествъ чуждыхъ племенъ еще не имѣютъ мѣста. Напротивъ, всѣ главныя божества сосѣднихъ народовъ признаются существующими, самостоятельными, иногда даже и не подчиненными главному богу племени. Этотъ послѣдній только сильнѣе и могущественнѣе остальныхъ; онъ ихъ счастливый соперникъ, побѣдитель при столкновеніяхъ. Далѣе, при энотеизмѣ не уничтожается и туземный политеизмъ; но, пропорціонально поднятію значенія главнаго

божества, роль и вліяніе остальныхъ боговъ и духовъ постепенно падаетъ сама собой. Сфера ихъ дѣятельности ограничивается; они дѣлаются простыми слугами верховнаго божества, подчиненными ему органами, исполнителями его приказаній.

Энотеизмъ не совпадаетъ съ понятіемъ о монотеизмѣ, но онъ имѣетъ уже всѣ элементы для появленія послѣдняго. Достаточно признать ложность чужеземныхъ божествъ или, что встрѣчается чаще, отнести ихъ въ разрядъ подчиненныхъ духовъ, не требующихъ себя поклоненія уже оттого, что они не имѣютъ самостоятельной сферы дѣятельности, и монотеизмъ выступаетъ съ болѣе или менѣе опредѣленными чертами. Конечно, не въ одномъ энотеизмѣ лежитъ источникъ развитія монотеистическихъ представленій. Но энотеизмъ слѣдуетъ признать однимъ изъ важныхъ звеньевъ въ эволюціи религіозныхъ представленій, соединяющимъ политеизмъ съ монотеизмомъ. Въ свою очередь необходимо имѣть въ виду, что самъ энотеизмъ, корни котораго таятся еще въ первобытномъ міровоззрѣніи, проходитъ рядъ промежуточныхъ ступеней отъ политеизма къ монотеизму. Энотеизмъ, какъ и всякое направленіе религіозной мысли, имѣетъ свою исторію развитія, и разныя стадіи его у различныхъ народностей, служатъ и въ этомъ вопросѣ указаніями на главные моменты его эволюціи.

Зародышъ энотеизма, какъ было уже сказано, можно отмѣтить въ вѣрованіяхъ австралійцевъ въ Пунджеля—орла-сокола и въ представленіяхъ альгонкиновъ о Великомъ Зайцѣ. Въ болѣе определенной формѣ онъ проявляется въ религіи древняго Перу. Тотемъ племени инковъ, солнце, по покореніи туземцевъ становится главнымъ божествомъ новоустроеннаго государства, а тотемы-боги покоренныхъ племенъ и родовъ переходятъ въ разрядъ второстепенныхъ, хотя и не всегда подчиненныхъ солнцу божествъ. Солнце-тотемъ руководитъ походами инковъ, даетъ имъ побѣду, содѣйствуетъ усилению ихъ могущества. Ему воздвигаются многочисленные и наиболѣе богатые храмы; ему отводятъ часть покоренной земли; побѣжденное племя вынуждено работать на пользу побѣдителя - бога. Но культъ мѣстныхъ божествъ свободно уживается съ культомъ солнца. Насколько въ этихъ случаяхъ можетъ легко совершиться переходъ къ монотеизму, доказывается слѣдующимъ интереснымъ сообщеніемъ объ одномъ изъ инковъ Перу, жившемъ незадолго до прихода испанцевъ. Этотъ инка задумался надъ тѣмъ, почему солнце, если оно дѣйствительно высшее существо, подчинено опредѣленнымъ законамъ, и движеніе его однообразно. Болѣе развитая мысль не могла прими-

ряться съ наивными мифами, существующими на этотъ счетъ, я инка пришелъ къ заключенію, что надъ солнцемъ стоитъ еще власть, которая и управляетъ имъ. Этому божеству, ему невѣдомому, онъ воздвигъ храмъ. Что инка искалъ божество, начальствующее надъ верховнымъ богомъ Перу, солнцемъ, объясняется тѣмъ, что солнце еще не было вполнѣ антропоморфнымъ, что религія перуанцевъ не доразвилась до полного отдѣленія духа отъ вѣншей оболочки. Энотеизмъ можно отмѣтить и въ религіозныхъ представленіяхъ ассирійцевъ; здѣсь главное божество признавалось сильнѣе божествъ остальныхъ народовъ, побѣду надъ которыми оно давало ассирійцамъ.

Въ древнемъ Египтѣ и Индіи необходимость урегулировать политеистическій пантеонъ приводитъ къ философскимъ толкованіямъ многобожія. Энотеизмъ выражается въ обѣихъ системахъ появленіемъ представленій о священныхъ триадахъ, въ которыя воплощаются антропоморфныя, но надѣленные уже совершенно спиритуалистическимъ характеромъ божества.

Къ той стадіи религіозной эволюціи, когда антропоморфизация божествъ уже совершилась, и когда сами божества принимаютъ спиритуалистическій характеръ, слѣдуетъ отнести и развитіе дуалистическихъ представленій. На примитивныхъ стадіяхъ развитія человѣкъ приписываетъ и добро и зло высшимъ существамъ; но онъ имѣетъ своихъ духовъ покровителей, которыхъ онъ чтитъ, своихъ фетишей, которыхъ кормитъ и одѣваетъ. Эти сверхъестественныя существа не причиняютъ вреда людямъ, не оттого, чтобы они не могли совершить его, а потому, что, сытымъ и довольнымъ, имъ нѣтъ основанія его дѣлать. Они насылаютъ болѣзни и несчастія, только будучи недовольны своими почитателями, требуя отъ нихъ большихъ жертвъ и больше вниманія. Поэтому, несчастія приписываются обыкновенно воздѣйствію не своихъ, а чужихъ и, слѣдовательно, враждебныхъ духовъ. Первобытный человѣкъ поднимаетъ вопросъ о происхожденіи въ мірѣ зла, но рѣшаетъ его по своему. Если онъ считаетъ себя безупречнымъ въ отношеніи къ своему тотему или фетишу, зло естественно должно происходить отъ чуждаго ему сверхъестественнаго существа. Отыскать виновника несчастій не трудно. Сосѣднія племена часто находятся другъ съ другомъ во враждебныхъ столкновеніяхъ, и духи-покровители сосѣдей должны быть естественно непріязненно настроены къ чужому племени или группѣ. Колдуны-шаманы посылаютъ своихъ духовъ-покровителей, чтобы причинить зло, болѣзнь или несчастіе представителямъ чужого племени. Некультурная народность при постигающемъ ее несчастіи озабо-

чена прежде всего отыскать виновника злополучія путем вопрошенія своихъ племенныхъ духовъ; черезъ посредство своего колдуна-шамана ей не трудно узнать, кто причинилъ болѣзнь или бѣдствіе, и найти средства для борьбы со зломъ. Правда, и внутри группы могутъ оказаться люди, навлекающіе при помощи духовъ всякія бѣдствія; и племенной колдунъ способенъ ниспослать болѣзнь на своего сочлена по группѣ; далѣе, не трудно прогнѣвить божество или душу предка и вызвать съ его стороны месть. Но изъ этихъ вѣрованій еще не можетъ появиться дуалистическихъ представленій, потому что добро и зло соединены въ одномъ лицѣ. Для понятія о дуализмѣ необходимо, чтобы доброе существо было противопоставлено злему, чтобы они представляли двѣ самостоятельныя, другъ отъ друга независящія силы, находящіяся въ постоянной борьбѣ другъ съ другомъ. Этотъ дуалистическій элементъ религиозныхъ представленій имѣетъ своимъ, если и далеко не исключительнымъ, то во всякомъ случаѣ, весьма виднымъ, источникомъ увѣренность, что божество сосѣдняго рода, племени, національности, съ которыми данная группа стоитъ преимущественно въ непріязненныхъ отношеніяхъ, въ противоположность своему духу-покровителю, оказывается ему враждебнымъ. Отсюда постоянная ожесточенная борьба между двумя высшими существами, однимъ, старающимся сдѣлать добро и другимъ, стремящимся нанести возможно больше вреда. Развитіе народности, одухотвореніе божествъ заставляеть впоследствии видѣть въ двухъ противоположныхъ тотемахъ или фетишахъ представителей доброй и злой силы, идеи добра и зла, заставляеть обоимъ представителямъ этихъ идей давать въ помощники добрыхъ и злыхъ духовъ. Религиозная эволюція идетъ въ дуализмѣ своимъ нормальнымъ порядкомъ, начиная отъ теріоморфныхъ божествъ и кончая высокими концепціями о добромъ и зломъ божествахъ, какъ представителяхъ двухъ противоположныхъ силъ, борьба которыхъ наполняетъ собой все мірозданіе. Если философскія представленія болѣе цивилизованныхъ народностей о борьбѣ двухъ началъ, разрѣшающія мучительный для некультурнаго ума вопросъ о происхожденіи зла, оказываются дѣйствительно лишь развитіемъ представленій низшихъ племенъ о враждебномъ отношеніи чужеплеменнаго божества, зачатки дуализма должны встрѣчаться уже на низшихъ культурныхъ ступеняхъ. Фактовъ, доказывающихъ это положеніе, имѣется достаточно. Тотъ дуализмъ, который отличаетъ религиозную систему древнихъ персовъ, приписываемую Заратустрѣ, гдѣ доброе божество Агурамазда находится въ непрестанной борьбѣ съ злымъ существомъ Ангро-Манью, встрѣчается въ эмбріональной формѣ у наименѣе цивилизованныхъ племенъ.

Множество некультурныхъ народностей одновременно съ своимъ тотемическимъ божествомъ или божествами, которымъ приписывается добродѣтельное вліяніе на жизнь человѣчества, признаетъ существованіе враждебной силы или силъ въ лицѣ тотемовъ сосѣднихъ группъ. Чужеплеменный тотемъ часто входитъ въ составъ религиозныхъ представленій народности, но всегда какъ элементъ злой, темный, препятствующій племенному духу-покровителю совершать полезныя начинанія. Эта идея борьбы двухъ началъ находитъ себѣ особенно яркое выраженіе въ космогоническихъ мифахъ. Прimitивный человѣкъ приписываетъ обыкновенно племенному, групповому тотему актъ мірозданія и обученіе людей всему полезному: тотемъ приноситъ людямъ огонь, онъ научаетъ ихъ употребленію и изготовленію орудій и т. д. Но въ своей культурной миссіи тотему обыкновенно приходится встрѣчать препятствія. Первобытный человѣкъ не доросъ еще до представленія о твореніи изъ ничего, до возникновенія существующаго благодаря творческой мысли. Онъ вынужденъ, поэтому, въ своихъ мифахъ объяснять появленіе новаго культурнаго приобрѣтенія понятнымъ для него образомъ, именно полученіемъ того или другого необходимаго предмета у болѣе знающаго сосѣда. Это послѣднее чаще всего связывается съ похищеніемъ, способъ, часто практикуемый имъ самимъ въ его междугрупповыхъ отношеніяхъ. Отсюда, напримѣръ, многочисленные рассказы о похищеніи огня своимъ тотемомъ или духомъ у сосѣднаго божества.

Борьбу съ болѣе враждебнымъ племенемъ первобытный человѣкъ переноситъ часто и на своихъ божествъ. Вслѣдствіе этого въ мифахъ космогоническихъ и другихъ повторяющимся мотивомъ являются эпизоды борьбы. Австралийцы, напримѣръ, имѣютъ цѣлый циклъ мифовъ и легендъ, повѣствующихъ о вѣчной войнѣ между ихъ птицеобразными тотемами-божествами: орломъ и вороной, между добрымъ существомъ, живущимъ на востокѣ, и существомъ злымъ, живущимъ на западѣ. Австралійскій тотемъ Пюнджель — орель-соколь враждуетъ съ цаплей, и причиной ихъ борьбы является, какъ это часто бываетъ у некультурныхъ племенъ, споръ изъ за женщинъ. Птица сѣя (тотемическое божество) непріязненно относится къ Пюнджелю; желая погубить послѣдняго, она, при помощи волшебныхъ средствъ, поднимаетъ такой сильный вихрь, что Пюнджель со всемъ семействомъ поднимается къ небу.

Большинство мифовъ американскихъ народностей носитъ отпечатокъ первобытнаго дуализма. Въ зависимости отъ общаго уровня развитія стоитъ и представленіе о враждующихъ другъ съ другомъ силахъ. Часто это уже антропоморфныя существа, достигшія спиритуа-

листического характера, часто, однако, это еще зооморфные тотемы, вступающие въ борьбу другъ съ другомъ и прибѣгающие къ обычнымъ приемамъ некультурныхъ народностей: насилію, хитрости и обману. Нерѣдко, наконецъ, происходитъ смѣшеніе антропоморфныхъ и зооморфныхъ чертъ. Эскимосы Гренландіи, напримѣръ, называютъ доброе существо—Торнгарсюкъ (Tornngarsuk); свидѣтельства объ его внѣшнемъ видѣ самыя разнообразныя. Рядомъ съ совершенно спиритуалистической концепціей, что Торнгарсюкъ не имѣетъ никакого внѣшняго вида, встрѣчаются и антропоморфныя представленія, приписывающія ему то образъ человѣка высокаго роста, но обладающаго всего одной рукой, то видъ маленькаго человѣка, ростомъ съ палецъ. Наконецъ, по нѣкоторымъ разсказамъ онъ имѣетъ видъ медвѣдя. Враждебнымъ ему является злое женское божество, называемое иногда его матерью, иногда женой. Населеніе Ванкуверовыхъ о-въ признаетъ существованіе высшаго бога, антропоморфнаго существа Квотиса (Quawteath). Онъ владыка отдаленной, прекрасной страны, населенной духами. Его противникомъ является мрачная фигура Туточа (Tootoch), властителя подземнаго царства, гдѣ живутъ души умершихъ, старика, длиннаго, безъ костей, съ большою сѣдой бородой. Что спиритуалистическое представленіе объ этихъ двухъ выразителяхъ добра и зла въ мірѣ явилось лишь результатомъ послѣдующей религіозной эволюціи, доказывается, между прочимъ, тѣмъ, что въ мифахъ ареной дѣятельности Квотиса служитъ земля. Нѣкогда и онъ, очевидно, не былъ лишенъ зооморфныхъ чертъ. Руки и ноги его покрыты шерстью. Онъ можетъ принимать форму любого животнаго; въ борьбѣ съ Туточемъ онъ обернулся котомъ и въ такомъ видѣ одержалъ побѣду надъ злымъ существомъ. Квотисъ—творецъ многихъ вещей; онъ и первый обладатель огня на землѣ.

Тотемъ одного изъ племенъ тлинкитовъ Эль-вѣронъ вель постоянную борьбу съ тотемомъ другого племени тлинкитовъ—Ханухомъ - волкомъ. Ханухъ - волкъ владѣлъ огнемъ и водой; то и другое похитилъ у него вѣронъ-Эль. При похищеніи огня Эль сжегъ себѣ клювъ; но благополучно донесъ горящую головню до мѣста жительства тлинкитовъ. При похищеніи воды между Элемъ и Ханухомъ происходитъ ожесточенный споръ о старшинствѣ, при чемъ волку удается доказать, что онъ старше ворона и болѣе опытенъ въ искусствѣ волшебства. У другихъ краснокожихъ Америки тотъ же дуализмъ царитъ въ мифахъ, повѣствующихъ о подвигахъ тотемовъ. У туземцевъ Гуйяны доброе начало Акавай—богъ, творецъ міра,

людей и животных противопоставленъ злему Эпелю, который одно время восторжествовалъ было на землѣ. У ирокезовъ добрый и злой принципъ воплощены въ двухъ братьяхъ, принимавшимъ участіе въ мірозданіи. Гуроны вѣрили, что міръ сотворенъ добрымъ существомъ Иоскага (Joscaha); его бабка Атаэнсигъ (Ataensig) являлась злымъ началомъ.

Такимъ образомъ происходитъ прежде всего внесеніе при помощи мифа представленія о зломъ божествѣ, принятіе послѣдняго въ пантеонъ народности. Съ теченіемъ времени утрачиваются зооморфныя черты боговъ, забывается истинное значеніе враждующихъ другъ съ другомъ сверхъестественныхъ существъ. Но въ вѣрованіяхъ народности, поддерживаемыхъ и уясняемыхъ мифомъ, сохраняется первоначальный дуализмъ: наряду съ богомъ добродѣтельнымъ становится божество злобное, стремящееся разрушить то, что дѣлаетъ первый. Изъ этой дуалистической основы можетъ возникнуть нѣсколько системъ: противоположныя другъ другу божества или оказываются равными, одинаково свободными, или одно уступаетъ другому. Первобытный человѣкъ допускаетъ возможность, что его племенной богъ временно можетъ оказаться слабѣе тотема сосѣдней группы. Эль тлинкитовъ, только благодаря ловкости и способности летать, спасается отъ волка-Хануха. Но свой богъ всегда въ результатѣ одерживаетъ верхъ надъ враждебными силами. Временныя неудачи, даже смерть не уничтожаютъ его. Мысль некультурнаго человѣка не въ состояніи признать своего бога побѣжденнымъ: иначе онъ не могъ бы по прежнему вѣровать въ него. Поэтому, мифъ всегда даетъ окончательную побѣду своему божеству, т. е. торжествуетъ доброе божество. Такимъ образомъ, до появленія философскихъ представленій о борьбѣ добра и зла, двухъ силъ, двигающихъ міромъ, кончающейся побѣдой добра или уничтоженіемъ въ будущемъ зла, уже первобытный дуализмъ обыкновенно приводитъ къ вѣрованію въ торжество добраго начала. Это происходитъ не изъ вѣры примитивнаго человѣка въ торжество добра, а вслѣдствіи его увѣренности, что его божество должно одержать побѣду, а оно всегда оказывается добродѣтельнымъ. Боги, представители добра и зла, олицетворяютъ добро и зло такъ же грубо и матеріально, какъ понимаетъ ихъ некультурная народность. Украсть огонь или воду, обманомъ выманить ящикъ, въ которомъ хранятся небесныя свѣтила, и расположить ихъ на небѣ считается добромъ, потому что это оказалось полезнымъ тому племени, для котораго тотемъ—культурный герой, совершилъ свои подвиги. Наоборотъ, удерживать

огонь и воду — зло, потому что это идетъ въ ущербъ благосостоянію данной группы. Лишь впоследствии, съ развитіемъ этическихъ понятій, добро и зло понимаются въ болѣе обширномъ смыслѣ, и враждующія божества вырастаютъ въ представителей добраго и злого начала. Отъ добраго бога можно ждать только добра, отъ злого только зла. Эти представители двухъ противоположныхъ началъ, первоначально, по крайней мѣрѣ, независимы другъ отъ друга; поэтому, тѣмъ, гдѣ тотемическая основа дуализма уже забыта, эти божества считаются или супругами, какъ у эскимосовъ, или братьями, какъ у нѣкоторыхъ краснокожихъ Америки, или, наконецъ, просто духами, самостоятельными, противоположными по своей сущности, какъ у населенія Ванкуверовыхъ о-въ.

Какъ двѣ противоположныя другъ другу силы выступаютъ боги добра и зла и въ религіозныхъ представленіяхъ многихъ русскихъ инородцевъ. Писатели XVII-го в., знакомые съ бытомъ и религіозными вѣрованіями лопарей, указываютъ на существованіе у нихъ представленій о высшемъ, благомъ божествѣ—Юбмелѣ, при чемъ по преданію Юбмелъ признавался за предка лопарей. Это высшее существо съ аналогичнымъ именемъ извѣстно и многимъ другимъ финскимъ народностямъ: у кареловъ и тавастовъ оно извѣстно подъ именемъ Юмала, у эстовъ—Юмо, у черемисъ — Юммалъ; наконецъ, вотяцкій Инмаръ, повидимому, одного происхожденія съ Юбмеломъ. Олицетворялось ли подъ этимъ именемъ небо, или это имя придавалось высшему существу, какъ таковому, Юмо, Юммалъ, Юбмелъ считался благимъ божествомъ. Мѣстопребываніемъ его было небо. Противоположность ему у лопарей представляло злое мрачное божество Рота, властитель подземнаго міра, населеннаго душами умершихъ. Юбмелъ впоследствии, повидимому, былъ замѣненъ другимъ божествомъ, Радіенъ-атче, который является верховнымъ управителемъ міра и боговъ и стоитъ во главѣ цестраго лопарскаго пантеона.

Вотяки признаютъ и въ настоящее время верховнымъ божествомъ Инмара. Хотя, очевидно, слово Инмаръ, какъ Юммала, теперь употребляется часто въ качествѣ нарицательнаго, въ значеніи божества вообще, но вотяки этимъ именемъ называютъ и свое верховное божество по преимуществу. Это высшее существо Кылчинъ Инмаръ, какъ его обыкновенно называютъ, т. е. творецъ неба олицетворяетъ собой небесную твердь. Онъ «является благимъ промыслителемъ земли и людей... существомъ добрымъ и благимъ». Кылчинъ Инмаръ рисуется воображенію вотяка старикомъ, сѣдымъ, бѣлымъ; онъ

дѣтъ душу новорожденному ребенку. Инмаръ не требуетъ жертвъ. Ихъ ему все же приносятъ, однако, только въ качествѣ благодарственныхъ даровъ, а не съ цѣлями просительными. Противуположнымъ Кылчинъ-Инмару является у вотяковъ божество Лудъ, извѣстный въ этнографической литературѣ преимущественно подъ другимъ именемъ—Кереметь. Существовало мнѣніе, что Лудъ-Кереметь олицетворяетъ зло. П. М. Богаевскій доказалъ, однако, что Лудъ-Кереметь не можетъ быть признанъ за олицетвореніе злого начала, какъ такового. Лудъ—это тоже нарицательное и собственное имя, какъ и Инмаръ. Какъ собственное имя, оно придается божеству грозному, страшному, обидчивому, мстительному, но не злему по своей сущности. Тщательно исполняемыя жертвоприношенія вынуждаютъ Луда дѣлать добро или, по крайней мѣрѣ, не вредить людямъ. Но и въ этомъ своемъ значеніи Лудъ является противоположнымъ Инмару. Послѣдній зла не дѣлаетъ; первый, наоборотъ, всегда склоненъ ко злу, и человекъ ограждаетъ себя отъ гнѣва Луда только обильными жертвами. Дуализмъ вотяковъ, такимъ образомъ, не достигъ, какъ и у большинства некультурныхъ народностей, той ступени развитія, когда противоположные другъ другу боги являются выразителями идеи добра и зла, двухъ противоположныхъ силъ, непримиримыхъ въ своихъ основахъ. Быть можетъ, зачаточности дуализма вотяковъ, не развившагося въ стройную систему борьбы добра и зла, содѣйствовало поднятіе Инмара до высшаго, недосигаемаго божества, которое уже не можетъ вести борьбу съ противоположнымъ ему существомъ. Во всякомъ случаѣ основы дуализма существуютъ у вотяковъ, какъ и у лопарей и другихъ финновъ.

У тюрковъ, наконецъ, встрѣчаются тотъ же дуализмъ относимый къ божествамъ, имѣющимъ уже всецѣло спиритуалистическій характеръ. Тамъ, гдѣ новыя религіозныя системы, христіанство или исламъ, не покрыли своимъ налетомъ религіозныхъ представленій тюрковъ, этотъ дуализмъ является въ довольно чистомъ еще видѣ. Алтайскіе тюрки признаютъ, что міромъ управляютъ два начала, доброе и злое. Доброе олицетворяется въ божествѣ Ульгэнъ, злое—въ Эрликъ. «Обоимъ имъ подчинено множество духовъ, писалъ о. Вербицкій—первому чистыхъ (*ару-неме*), послѣднему—нечистыхъ (*пара-неме*). Ульгэнъ настолько добръ, что не можетъ дѣлать не только зла, но даже и непріятнаго человеку; онъ добръ до слабости». Эрликъ, напротивъ, золь по своему существу; онъ всегда вредитъ человеку и, если его почитать даже особенно большими жертвами, онъ согласится развѣ только на время отсрочить проявленія своего злобнаго чувства къ людямъ. Поэтому то Эрлику приносятся частыя жертвы.

Жертвоприношенія Ульгэню, наоборотъ, совершаются крайне рѣдко. Ульгэнь и Эрликъ, въ своемъ значеніи двухъ противоположныхъ началъ, постоянно враждуютъ между собой; они непримиримы съ самого начала творенія, когда прекрасно созданный Ульгэнемъ міръ былъ испорченъ злымъ Эрликомъ. Но алтайскіе тюрки все же сохраняютъ материалистическія воззрѣнія на своихъ боговъ. Какъ ни высокъ, благъ, свѣтель и великъ Ульгэнь, онъ все же временами вступаетъ въ компромиссы съ Эрликомъ. Ульгэню иногда хочется жертвы; но люди забываютъ о немъ, потому что знаютъ, что благой духъ ничего дурного сдѣлать не въ состояніи. Въ такихъ затруднительныхъ случаяхъ Ульгэнь жалуется Эрлику. Злой Эрликъ сейчасъ же насылаетъ бѣдствія на людей, пока они не поймутъ, что Ульгэню необходима жертва.

Послѣ приведенныхъ свѣдѣній о зачаткахъ дуализма у некультурныхъ народовъ, дуалистическую систему древнихъ персовъ уже нельзя разсматривать изолировано. Въ свѣтъ данныхъ сравнительной этнографіи она предстанетъ, какъ религіозная система, имѣющая свои корни въ глубокой древности, въ психологіи первобытнаго человѣка, поднимающаго вопросъ о происхожденіи зла, но усовершенствованная и доведенная до философскихъ концепцій болѣе развитой народностью. Древніе, противоположные по своей дѣятельности боги, развились въ два противоположныхъ по своей сущности божества. Каждый изъ нихъ стоитъ во главѣ особаго пантеона, одинъ надъ богами и духами свѣтлыми и благодѣтельными, другой—надъ злыми и приносящими несчастія и болѣзни, мрачными и гибельными сверхъестественными силами.

Слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду, что, хотя зачатки дуализма въ разныхъ стадіяхъ развитія можно наблюдать у большинства некультурныхъ народовъ, дуализмъ не всегда и не всюду можетъ привести къ возникновенію представленій о борьбѣ двухъ идей, добра и зла. Высшее существо нерѣдко поднимается съ развитіемъ племени такъ высоко надъ міромъ людей, что оно для послѣднихъ является недосыгаемымъ. Съ другой стороны, и злое божество не всюду развивается въ представителя злого начала: мысль первобытнаго человѣка находитъ средство регулировать свои отношенія и съ представителемъ зла. Несчастія, болѣзни и т. п. некультурная народность приписываетъ, если у нея есть зачатки дуализма, злему существу. Но послѣднее, какъ и человѣкъ, не является непримиримымъ. Колдуны-шаманы назначаютъ то или другое жертвоприношеніе, помогающее человѣку вступить въ сдѣлку съ злымъ божествомъ. Но разъ такое бо-

жество можно задобрить жертвами, оно уже перестает быть злымъ по существу. Оно требуетъ только опредѣленнаго культа и болѣзнями и бѣдствіями время отъ времени напоминаетъ людямъ объ ихъ неисправности. Изъ враждебнаго, злого, оно дѣлается грознымъ, карающимъ безъ милосердія виновныхъ людей, но способнымъ дѣлать добро, если люди относятся къ нему внимательно. Оно, по своимъ функціямъ, такимъ образомъ, постепенно сливается съ понятіемъ о высшемъ божествѣ вообще, которое одновременно можетъ быть какъ злымъ и опаснымъ, такъ и безвреднымъ, даже иногда добродѣтельнымъ. Такое божество обыкновенно не уничтожаетъ высшаго благого божества. Последнее остается въ глазахъ нецивилизованной народности главнымъ, но оно слишкомъ высоко удаляется отъ людей для того, чтобы дѣятельно принимать участіе въ ихъ судьбѣ. Оно время отъ времени посылаетъ на землю своихъ родственниковъ или прислужниковъ, даже спускается само, чтобы оказать помощь людямъ, но обыкновенно предоставляетъ другимъ завѣдывать людьми и ихъ интересами. Ему часто вовсе не приносится жертвъ, потому что жертвоприношенія, имѣющія цѣлю ублажить божество, совершенно излишни въ отношеніи къ существу, по природѣ своей неспособному дѣлать зло. Но некультурныя народности не чужды благодарности; признавая, что добро проистекаетъ отъ этого далекаго высшаго, благого существа, онѣ время отъ времени приносятъ ему благодарственные жертвы.

Это благое божество является обыкновенно въ глазахъ нецивилизованной народности олицетвореніемъ высшей правды и высшей справедливости. Какъ бы ни понималъ ту и другую некультурный человѣкъ, ему присущи уже съ низшихъ ступеней цивилизации зачатки моральнаго элемента въ жизни. Идея добра и справедливости возникаетъ естественно какъ результатъ групповой жизни человѣка и неизбежнаго столкновенія индивидовъ другъ съ другомъ. Въ народномъ творествѣ даже самыхъ низшихъ расъ, какъ, на примѣръ, австралійцевъ, добро обыкновенно вознаграждается, и справедливость находитъ себѣ удовлетвореніе. Это основная психологическая черта некультурнаго человѣка. Конечно, представленія о добрѣ и злѣ рѣзко разнятся у нецивилизованныхъ народовъ сравнительно съ культурными расами. Онѣ прилагаютъ къ опредѣленію добра и зла свое мѣрило, которое оказывается неизбежнымъ слѣдствіемъ ихъ умственнаго и нравственнаго уровня. Существами, олицетворяющими справедливость, являются Пюнджелъ австралійцевъ, Юбмелъ и Инмаръ финновъ, Аятоенъ якутовъ, Торумъ остяковъ, Ульганъ алтайцевъ и пр.

Отдаленность высшаго божества отъ дѣятельности людей приво-

дуть къ тому, что обликъ его постепенно забывается, и представленія о немъ дѣлаются болѣе или менѣе неясными. Но въ то время, какъ высшее, благое существо развивается въ олицетвореніе высшей справедливости, дѣлается верховнымъ богомъ-духомъ, миѳы и культъ, относящіяся къ нему, продолжаютъ сохранять черты первобытности. Разказы о немъ и культъ его, созданные и выработанные въ болѣе отдаленный періодъ, не соотвѣтствуютъ разившейся идеѣ о немъ и сохраняются въ качествѣ переживанія, открывая изслѣдователю постепенный ростъ божества изъ грубыхъ анимистическихъ представленій. Кагив бушменовъ, Пюнджелъ австралійцевъ лишь въ миѳахъ открываютъ свое зооморфное происхожденіе. Существованіе матери у Инмара во-тяковъ, жены и семьи у Аи-тоена якутовъ, у Кутки верховнаго существа камчадаловъ и пр. доказываютъ, что они не всегда были идеальными, смутно понимаемыми, олицетвореніями добра и справедливости.

Не будь миѳовъ, пришлось бы въ высшихъ существахъ австралійцевъ, бушменовъ, гуроновъ или русскихъ ивородцевъ видѣть противорѣчащее всей системѣ первобытныхъ вѣрованій понятія, плохо вяжущіяся съ представленіями некультурныхъ народностей. Нерѣдко консерватизмъ культа открываетъ происхожденіе туманныхъ представленій о такомъ высшемъ божествѣ. Приносимыя въ знакъ благодарности въ жертву животныя, сожженіе жертвъ, ритуальныя пиршества, брызганье кровью и т. п. напоминаютъ, что нѣкогда верховное божество имѣло болѣе реальную форму и наслаждалось, какъ и остальные боги политеистическаго пантеона, кровью и мясомъ жертвенныхъ животныхъ. Нѣкоторые, даже новѣйшіе ученые, часто забывали это и, какъ напримѣръ, Джевоисъ, много распространялись о присущемъ будто бы у низшихъ народностей стремленіи къ монотеизму. Въ дѣйствительности этого нѣтъ. Для появленія монотеизма требуется большая степень развитія, чѣмъ та, на которой стоятъ первобытныя народности.

Въ то время, какъ развивающаяся религіозная мысль некультурной народности доходить постепенно до идеи о благомъ высшемъ существѣ, олицетвореніи добра и справедливости, хотя и принимающемъ, но не требующемъ себѣ жертвъ, остальные боги продолжаютъ сохранять болѣе примитивный характеръ. Они всѣ требуютъ или постоянно, или время отъ времени вниманія къ себѣ со стороны людей, и культъ направляется преимущественно въ отношеніи къ этимъ могущимъ быть опасными для человѣка сверхъестественнымъ силамъ. Ихъ кормятъ жертвоприношеніями, ихъ ублажаютъ мольбами, для сношеній съ ними содержатъ обширный классъ колдуновъ-шамановъ, ворожцовъ, жрецовъ

и т. п. Тогда какъ представленія о высшемъ, благомъ существѣ затемняются постепенно, остальные боги, болѣе близкіе къ людямъ, получаютъ все болѣе рѣзкій и опредѣленный характеръ, проходя черезъ тѣ же стадіи развитія представленій о божествахъ, какъ и высшее благое существо. Различные боги останавливаются на разныхъ ступеняхъ религіозной лѣстницы. Одни достигаютъ до представленій о могучихъ дѣятеляхъ на небѣ и землѣ, другіе остаются на низшихъ ступеняхъ тотемизма или фетишизма. Поэтому то неудивительно, что наряду съ понятіемъ о высшемъ благомъ существѣ бытуютъ одновременно и самыя широкія политеистическія вѣрованія. Рядомъ съ благимъ Ульгэнемъ алтайцевъ свободно уживается мрачный Эрликъ, обликъ свѣтлаго Инмара заслоняется фигурой Луда; кромѣ того, помимо видовыхъ божествъ лѣса, воды, вѣтра, дождя, существуютъ одновременно и грубые фетиши и вѣрованія въ особыхъ личныхъ духовъ-покровителей. Каждый этапъ религіознаго развитія какъ бы оставляетъ свои слѣды въ общемъ міросозерпаніи развивающейся народности. Вѣрующій въ верховное божество Ан-тоенъ якутъ одновременно приноситъ жертвы и богамъ, управляющимъ явленіями природы, и мѣстнымъ духамъ, живущимъ на той или другой горѣ, въ томъ или иномъ мѣстѣ рѣки, и, наконецъ, въ глубинѣ своей юрты хранитъ болванчиковъ, которыхъ онъ кормитъ, обмазывая ихъ жиромъ. Представленія объ Юбмелѣ или Радіенъ-атче не мѣшали древнимъ лопарямъ мазать жиромъ свои камни-фетиши, какъ и вѣрованія австралійцевъ въ Пюнджела или краснокожихъ въ Великаго Зайца не препятствуютъ имъ чтить личныхъ, семейныхъ и родовыхъ тотемовъ и въ палаткахъ сохранять своихъ фетишей.

IX. Вѣра въ загробное существованіе человѣческой души.

Характерными чертами примитивныхъ воззрѣній на душу, какъ было уже сказано, слѣдуетъ считать слѣдующія: 1) вѣра въ тѣсное единеніе души съ тѣломъ (всѣ поврежденія, наносимыя тѣлу, отражаются и на душѣ; употребленіе въ пищу тѣла даетъ возможность воспринять или уничтожить душу и пр.); 2) матеріалистическій взглядъ на душу, которая будто бы такъ же, какъ и тѣло, чувствуетъ, требуетъ питанія, можетъ умереть и пр. и 3) отсутствіе рѣзкой границы въ представленіяхъ о душѣ человѣка и душѣ животнаго, вслѣдствіе чего вытекаетъ вѣрованіе, что душа животнаго или даже неодушевленнаго предмета можетъ принять человѣческій видъ, а душа человѣка весьма часто имѣетъ видъ животнаго, птицы, насекомаго.

Но въ предшествующемъ изложеніи затрагивались вѣрованія первобытнаго человѣка въ существованіе души у предметовъ окружающей его обстановки: животныхъ, птицъ, деревьевъ, камней, свѣтилъ и т. п. Вопросъ, къ какимъ сторонамъ развитія вѣрованій приводитъ человѣка убѣжденіе въ существованіе души у человѣка послѣ смерти почти не былъ затронутъ. Между тѣмъ, вѣра въ продолженіе жизни души по смерти играетъ весьма видную роль въ эволюціи религіозныхъ понятій. Въ виду этого предстоитъ перейти къ разсмотрѣнію вопросовъ, естественно возникшихъ изъ самаго факта признанія души у человѣка.

Примитивный человѣкъ, въ отличіе отъ цивилизованнаго, не признаетъ смерть неизбѣжной. Онъ не задумывается надъ этимъ вопросомъ и въ теоріи, такъ сказать, допускаетъ безсмертіе для себя и для остальныхъ своихъ соплеменниковъ. Самый фактъ смерти можетъ быть объясненъ съ точки зрѣнія некультурнаго человѣка только внѣшней,

насильственной причиной. Человѣкъ умираетъ оттого, что душа его вынуждена тѣмъ или другимъ способомъ оставить тѣло. Душа, покидающая тѣло во время сна, можетъ не вернуться сама по себѣ и можетъ быть изгнана изъ тѣла насильственно другимъ существомъ болѣе сильнымъ, чѣмъ она. По словамъ Штейнена, бразильскіе туземцы допускаютъ возможность наступленія смерти только насильственнымъ путемъ, и совершенно такъ же, какъ дѣти, не задумываются надъ смертью. Ковды въ Индіи увѣряютъ также, что смерть не есть неизбежный удѣлъ для человѣка; тотъ же взглядъ встрѣчается и въ Африкѣ, гдѣ по убѣжденію различныхъ народностей ни одинъ человѣкъ, какъ бы онъ ни былъ старъ, не умираетъ естественной смертью; случайная съ нашей точки зрѣнія смерть, напримѣръ, отъ какого нибудь несчастнаго происшествія признается насильственной. Обыкновенно смерть является результатомъ, по мнѣнію некультурныхъ расъ, дѣйствій враждебныхъ данному человѣку силъ. Чипшеви и эскимосы убѣждены, что вожди ихъ могутъ умереть только благодаря колдовству непріязненнаго имъ лица. Колдуны — виновники смерти: таково убѣжденіе многочисленныхъ народностей Африки, центральной Бразиліи и многихъ другихъ. Колдуны-шаманы или изгоняютъ душу у человѣка путемъ непосредственныхъ чаръ или при помощи сверхъестественныхъ существъ, которыхъ они насылаютъ на человѣка, вселяя въ него духовъ, мучающихъ больного до тѣхъ поръ, пока душа его не будетъ вынуждена оставить тѣло. Съ развитіемъ представленій о духахъ возникаетъ и убѣжденіе, что духи и сами по себѣ, почему либо враждебные человѣку или недовольные имъ, вселяются, причиняя ему боль и доводя его душу до состоянія, когда ей необходимо оставить тѣло, занятое другимъ существомъ. Вѣрованіе, что подобные духи посылаются въ тѣло больного по приказанію не колдуна, а божества, равно и персонификація смерти, какъ злобнаго духа, убивающаго людей, оказываются лишь видоизмѣненіями первобытнаго воззрѣнія на смерть. Некультурная народность, даже при развитіи религиозныхъ представленій, всегда считаетъ се актомъ насилія, совершеннымъ надъ человѣкомъ другимъ существомъ. Враждебнаго духа, вселившагося въ человѣка, можно изгнать или путемъ совершенія извѣстныхъ суевѣрныхъ дѣйствій или умилостививъ жертвоприношеніемъ существо, пославшее враждебный духъ въ тѣло больного. Этими убѣжденіемъ, чрезвычайно устойчиво держащимся у всѣхъ некультурныхъ народностей, объясняются и способы леченія больного, имѣющаго обыкновенно двойственный характеръ. 1) Стараются изгнать духа: больного окуриваютъ, даютъ ему непріятныя лекарства, чтобы принудить духа выйти,

больное мѣсто прижимають, чтобы испугать духа; высасываютъ, чтобы высосать болѣзнь и т. п.; просто запутываютъ духа, кричать на него, грозятъ его уничтожить, съѣсть, произносятъ заклинанія и пр., производятъ шумъ, чтобы духъ испугался и вышелъ изъ больного. 2) Стремятся узнать причину болѣзни, имя сверхъестественнаго существа, причинившаго ее, распознать, какую жертву она хочетъ, чтобы путемъ исполненія его желанія побудить его вызвать обратно духа, посланнаго имъ въ больного. (Разсматривать цѣлый рядъ другихъ пріемовъ лѣченія, какъ, напримѣръ, перенесеніе болѣзни на какой нибудь неодушевленный предметъ или причиненіе вреда виновнику болѣзни, чтобы побудить его отозвать посланнаго при помощи колдовства духа въ больного и пр. не входятъ въ задачи настоящаго изложенія). Если нѣтъ возможности удалить духа изъ тѣла больного, человѣкъ долженъ умереть, т. е. душа его, второе я, страдающее отъ присутствія въ тѣлѣ посторонняго существа, вынуждена покинуть тѣло. Таково представленіе нецивилизованныхъ народностей о болѣзни и смерти; оно соединяется иногда съ вѣрованіемъ, что душа можетъ покинуть человѣка и по собственной инициативѣ, заблудиться, не найти своей внѣшней оболочки, можетъ, наконецъ, во время своихъ странствованій подвергнуться опасностямъ и, такимъ образомъ, потерять возможность своевременно вернуться.

По какимъ бы причинамъ душа ни покинула тѣло человѣка при смерти послѣдняго, примитивный человѣкъ, именно вслѣдствіе сознанія двойственности своего существа, долженъ поставить себѣ вопросъ, что дѣлается съ душой по смерти человѣка. Вопросъ этотъ получаетъ различныя рѣшенія въ зависимости отъ культурнаго, умственнаго и нравственнаго уровня данной народности.

Одно изъ нихъ заключается въ вѣрованіи, что душа измѣняетъ свой внѣшній видъ и переходитъ въ какое - нибудь живое существо. Такъ, напримѣръ, въ восточной Африкѣ существуетъ убѣжденіе, что душа переходитъ въ червей, появляющихся при разложеніи тѣла. Возникновеніе такого вѣрованія ясно само собой. Представитель некультурной народности могъ обратить вниманіе, что изъ мертваго тѣла нарождаются живыя существа, и, при отсутствіи критики въ опредѣленіи причинной связи явленій, онъ могъ легко заключить о такомъ превращеніи души. Вѣроятно, на этомъ же основаніи покоятся и легенда краснокожаго племени Прерійнаго Волка, объясняющая происхожденіе животныхъ и человѣка изъ разлагающагося тѣла ихъ тотемическаго родоначальника — койота, прерійнаго волка. Но самый фактъ, что человѣкъ на низшей стадіи куль-

туры не отделяет себя от окружающего его мира животных и растений; убеждение, что душа верблюда имѣетъ видъ животнаго, птицы или пресмыкающаго, заставляетъ некультурную народность соотвѣтственно съ тѣмъ, какой образъ она даетъ человѣческой душѣ при жизни челоуѣка, вѣрить, что душа послѣ смерти принимаетъ форму того или иного вида животнаго. Если эти вѣрованія переплетаются съ тотемическими основаніями, душа принимаетъ верблюда видъ своего тотема. Тотемъ — животное или растение — родоначальникъ данной группы; понятно, что душа обращается въ животное, находящееся въ родственной связи съ группой. Эти два фактора приводятъ въ свою очередь къ чрезвычайно распространенному представленію о переселеніи душъ въ опредѣленный видъ животнаго или растения (обыкновенно тотема) или къ вѣрѣ, что каждая индивидуальная душа воплощается въ опредѣленное животное. Это вѣрованіе поддерживаетъ зооморфію иногда даже послѣ того, какъ тотемическая основа ея уже совершенно забыта. Такъ, въ восточной Африкѣ отмѣчено вѣрованіе, что душа умершаго переходитъ въ курицу. Въ другихъ мѣстностяхъ Африки господствуетъ убѣжденіе, что души злыхъ людей становятся пакалами, а души добрыхъ — змѣями. Населеніе Гвинеи вѣритъ, что обезьяны, встрѣчаемыя вблизи кладбища, вмѣщаютъ въ себя души погребенныхъ на кладбищѣ людей. Нѣкоторыя малайскія племена признаютъ, что души усопшихъ дѣлаются крокодилами; а въ разныхъ мѣстахъ Америки встрѣчается вѣрованіе въ переходъ душъ мертвыхъ въ медвѣдей, моржей, чореныхъ, разныхъ птицъ, лисицъ и пр. Часть подобныхъ представленій, съ значительнымъ единодушіемъ засвидѣтельствованныхъ у некультурныхъ народностей разнообразныхъ мѣстъ земного шара, вытекаетъ изъ тотемизма, часть возникаетъ самостоятельно на общей почвѣ анимизма. Безвредная змѣя, смѣло выползающая въ жилище, должна обратить на себя вниманіе нецивилизованнаго челоуѣка уже оттого, что онъ привыкъ видѣть въ змѣяхъ своихъ враговъ. Онъ охотно признаетъ безвредную змѣю тотемомъ, а съ забвеніемъ тотемическихъ представленій онъ можетъ объяснить благоеклонность данной породы змѣй только предположеніемъ, что въ нихъ переселяются души его соплеменниковъ. Фактъ, что тѣ или другія животныя пребываютъ у кладбища, можетъ натолкнуть на мысль, что это не простая случайность, что въ нихъ переселяются души. Такъ какъ онъ вѣритъ, что физическія качества переходятъ на душу, онъ по внѣшнимъ признакамъ старается опредѣлить, чья душа помѣстилась въ данное животное. Въ одномъ изъ племенъ сѣверо-западной Америки не хотѣли убивать одной старой медвѣдицы: морщинистая морда послѣдней слу-

жила въ главахъ соплеменниковъ неоспоримымъ доказательствомъ, что въ медвѣдицу превратилась душа одной изъ ихъ прабабокъ. Иногда души людей по смерти не вынуждены переходить непремѣнно въ опредѣленную категорию животныхъ: одна душа переходитъ въ одно, другая—въ другое животное. Чтобы узнать, въ какое именно животное перейшла душа даннаго лица, прибѣгаютъ къ содѣйствію шамана или рѣшаютъ этотъ вопросъ на основаніисновидѣній: душа умершаго явится во снѣ въ видѣ того животного, форму котораго она приняла.

Предъ любознательностью первобытнаго человѣка возникаетъ обыкновенно вопросъ, откуда является душа, жизнь у новорожденныхъ дѣтей. Часто дача души приписывается божеству. Но во многихъ случаяхъ, на разныхъ пунктахъ земнаго шара, некультурный человѣкъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвержденіемъ, что души умершихъ переходятъ въ новорожденныхъ, т. е. что происходитъ вторичная инкарнація души. Фактъ, что это воззрѣніе встрѣчается нерѣдко у самыхъ разноплеменныхъ народовъ, служитъ доказательствомъ общности всахическихъ процессовъ на одинаковомъ уровнѣ культуры: человечества, видъ зависимости отъ территориальныхъ или расовыхъ особенностей. Аляскинцы, напримѣръ, «хоронятъ умершихъ дѣтей вездѣ дороги, чтобы ихъ души могли перейти въ проходящихъ мимо матерей и такимъ образомъ родиться вновь». У такуллиевъ въ Сѣверо-западной Америкѣ шаманъ-врачеватель переноситъ при помощи различныхъ обрядовъ душу умирающаго или умершаго человѣка въ одного изъ присутствующихъ родственниковъ; «первый ребенокъ, рождающийся у этого преемника отлетѣвшей души, одушевляется ею и получаетъ имя и положеніе покойника». Колоши вѣрятъ, что мать передъ рожденіемъ ребенка видитъ во снѣ умершаго родственника, «душа котораго мѣбель сообщаетъ ребенку сходство съ ея прежнимъ обладателемъ». Совершенно аналогичныя представленія встрѣчаются въ Меланезіи и у народностей Африки. Племя ваншва, напримѣръ, «полагаетъ, что душа умершаго предка оживляетъ ребенка, и что это составляетъ причину его сходства съ отцомъ или матерью». У юрубанъ, по свидѣтельству Эллиса (Ellis), тотчасъ послѣ рожденія ребенка призывается ворожецъ, который опредѣляетъ, душа какого предка воплотилась въ новорожденномъ. Онъ же указываетъ родителямъ, что ребенокъ долженъ собразоваться съ той жизнью, которую велъ предокъ; такъ какъ родители часто не въ состояніи знать этого, они прибѣгаютъ къ вѣдѣвію ворожца. У кондовъ также существуетъ вѣрованье о перевоплощеніи предка; мать серьезно озабо-

чена, чтобы дать своему ребенку имя надлежащего предка. Это же вѣрованіе встрѣчается у многихъ другихъ народовъ; въ частности оно было извѣстно въ прежнее время у финновъ и лопарей. У гилляковъ представленіе о «множественномъ» рожденіи было отмѣчено между прочимъ Л. Я. Штернбергомъ. Одно преданіе гласитъ, «что послѣ смерти одного гилляка, имѣвшаго на лицѣ характерныя шрамы отъ ранъ, полученныхъ въ борьбѣ съ медвѣдемъ, у другого гилляка родился мальчикъ съ такими же шрамами на лицѣ, какъ у покойнаго».

Аналогичное вѣрованіе существовало у древнихъ германцевъ. Преданіе объ Олафѣ Святомъ сообщаетъ, что передъ рожденіемъ его одному человѣку явился во снѣ давно почившій король Олафъ Гейрстада-альфъ; онъ велѣлъ снять съ своего могильнаго холма свой поясъ и оружіе и возложить ихъ на мать ребенка во время родовъ—за это потребовалъ право дать новорожденному имя. Вотъ почему святой король Норвегіи получалъ имя Олафа. Король вѣрилъ, что въ немъ «возродился» старый король Олафъ Гейрстада-альфъ. Разъ, когда Олафъ Святой проѣзжалъ мимо могильнаго холма стараго короля, одинъ изъ спутниковъ его спросилъ: «здѣсь былъ ты погребенъ?». Въ Норвегіи интересно слѣдующее переживаніе этого вѣрованія. Новорожденному давали имя умершаго родственика, «чтобы дать покойнику возможность вновь ожить». Если беременная женщина видитъ во снѣ усопшаго, это значитъ, что послѣдній ходитъ по землѣ, ища имени; родившемуся ребенку надо дать его имя.

Вѣра въ возможность душъ переходить въ животныя, растенія или въ новонареждающіяся поколѣнія даетъ основу, на которой, при господствѣ анимизма вообще, вырастаетъ ученіе о переселеніи душъ. Религіозныя представленія Индіи, древняго Египта, пнеагорейцевъ представляютъ образцы развитія этихъ вѣрованій въ философскія ученія. Но, при разсмотрѣніи ихъ, всегда необходимо имѣть въ виду, что корни ихъ таятся въ грубыхъ, примитивныхъ воззрѣніяхъ некультурныхъ народностей, еще всецѣло погруженныхъ въ первобытныя анимистическія представленія, составляющія первоначальную, зачаточную философію примитивнаго человѣка.

Слѣдуетъ также имѣть въ виду, что вѣрованія о переселеніи душъ на низшихъ стадіяхъ развитія совершенно свободно уживаются и съ другимъ представленіемъ о душахъ.

Существованіе тѣни у человѣка, явленіе покойника во снѣ въ своемъ человѣческомъ образѣ, наконецъ, естественное стремленіе къ антропоморфизаціи приводитъ къ убѣжденію, что души умершихъ

сохраняютъ свой прежній человѣческій видъ. Онѣ являются тѣнью, призракъ улопшаго, но сохраняютъ матеріалистическій характеръ, какъ и всѣ сверхъестественныя существа на низшихъ культурныхъ ступеняхъ. Это представленіе объ антропоморфномъ видѣ душъ наиболѣе крѣпко держится въ воззрѣніяхъ некультурныхъ народностей. При дифференціаціи вѣрованій, когда человѣкъ антропоморфизмуетъ всѣхъ своихъ сверхъестественныхъ существъ, когда онъ проводитъ рѣзкую грань между собой и остальной, низшей, природой, именно оно вытѣсняется постепенно и болѣе или менѣе окончательно воззрѣнія о зооморфныхъ чертахъ души. Воззрѣніе, что души имѣютъ человѣческій видъ, можетъ считаться всеобщимъ, какъ для низшихъ, такъ и для высшихъ расъ. Но переходитъ ли душа въ другое живое существо, или сохраняетъ человѣческій образъ, она не теряетъ, по вѣрованіямъ нецивилизованнаго человѣка, своихъ сверхъестественныхъ качествъ, которыми обладаетъ при жизни человѣка.

Вслѣдствіе этого душа умершаго является сверхъестественнымъ существомъ, имѣющимъ возможность вліять на жизнь и дѣятельность оставшихся въ живыхъ. Прimitивный человѣкъ относится всюду къ душамъ умершихъ со страхомъ; онъ боится ихъ, какъ опасается и остальныхъ сверхъестественныхъ существъ, склонныхъ дѣлать ему зло. Въ отношеніяхъ къ мертвецамъ на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи не замѣчается эстетическаго чувства. Страхъ предъ мертвыми естественно вытекаетъ изъ психическаго міра первобытнаго человѣка. Желаніе жить, присущее всемъ людямъ, характерно и для низшихъ стадій культуры. Любовь къ жизни должна имѣть неизбѣжный слѣдствіемъ страхъ смерти; отвращеніе къ смерти первобытный человѣкъ переноситъ на личность умершаго. Но то, чего онъ боится, не можетъ быть въ его глазахъ благотѣльнымъ; поэтому, онъ обыкновенно надѣляется покойниковъ злыми качествами. Къ этому присоединяется и другая черта, не менѣе характерная для первобытнаго человѣка, именно перенесеніе собственныхъ качествъ на свои сверхъестественныя существа. Мстительны, раздражительны, корыстны души его умершихъ соплеменниковъ; они ревниво оберегаютъ свою собственность, но добродушны, когда сыты и довольны. Вслѣдствіе этого, общимъ для низшихъ культурныхъ расъ можетъ считаться убѣжденіе, что мертвые не представляютъ изъ себя добрыхъ по природѣ существъ; они благотѣльны только, если ихъ угождаютъ жертвами. Потребности ихъ также постоянны, сложны и разнообразны, какъ у живого человѣка; точно не извѣстно, чѣмъ и когда ихъ можно прогнѣвить. Эти соображенія, въ связи съ инстин-

ктивнымъ страхомъ смерти, заставляютъ бояться умершихъ и видѣть въ нихъ, въ начальномъ періодѣ человѣческаго развитія, по крайней мѣрѣ, скорѣе злыхъ, чѣмъ добрыхъ и покровительствующихъ существъ. Страхъ передъ умершимъ былъ первымъ импульсомъ къ появленію и развитію культа мертвыхъ, перешедшаго съ сложениемъ племенъ въ родственныя организаци въ культъ предковъ. Однимъ словомъ, благочестивое отношеніе къ покойникамъ, почитаніе ихъ памяти развивается лишь въслѣдствіи, когда преданность и любовь къ умершимъ заставляютъ оставшихся въ живыхъ совершать тѣ же дѣйствія, которыя первобытный человѣкъ совершалъ исключительно изъ страха. Старыя формы культа получаютъ съ этическимъ развитіемъ народности лишь новую подкладку, что и дало имъ возможность удержаться до позднѣйшаго времени.

Примитивный человѣкъ прежде всего не сразу отдѣляетъ душу отъ мертваго тѣла. Хотя со смертью лица душа и покидаетъ тѣло, или правяльнѣе, хотя сама смерть происходитъ отъ того, что душа оставила тѣло, тѣмъ не менѣе, пока трупъ еще не разложился, душа продолжаетъ быть съ нимъ въ тѣсной связи. Все, что дѣлаютъ въ отношеніи къ тѣлу, испытываетъ на себѣ и душа. Представитель некультурной народности старается принять рядъ мѣръ, чтобы обезопасить себя отъ покойника. Онъ прежде всего закрываетъ его глаза. Такъ, напримеръ, даяки Борнео кладутъ на глаза мертвеца деньги съ тѣмъ, чтобы душа не могла видѣть своихъ и вредить имъ. То же дѣлаютъ и монголы и нѣкоторыя другія народности изъ тѣхъ же соображеній. Повѣрье, распространенное въ западной Европѣ и въ Россіи, что, если человѣкъ умретъ съ открытыми глазами, за нимъ послѣдуетъ въ скоромъ времени другой, оказывается лишь переживаніемъ убѣжденія, что мертвецъ можетъ видѣть оставшихся въ живыхъ и вызвать за собой когонибудь изъ присутствующихъ. Съ этой же цѣлью предохранить себя отъ дѣйствія покойника умершему у нѣкоторыхъ народовъ закрывали ротъ, глаза и носъ, чтобы онъ не могъ позвать за собой другихъ.

Множество аналогичныхъ погребальныхъ обрядовъ, которые въ настоящее время толкуются представителями болѣе цивилизованныхъ расъ, какъ мѣры, чтобы облегчить душѣ покинуть тѣло и т. д., имѣютъ въ своемъ основаніи лишь чувство страха передъ мертвымъ. Отсюда же и крайне распространенный у многочисленныхъ народностей обычай, согласно которому покойника не выносятъ черезъ двери. Первобытный человѣкъ боится, что умершій вернется, и онъ старается о томъ, чтобы тотъ не могъ найти обратной

дороги въ жилище. Эскимосы Гренландіи поэтому выносят умершаго не черезъ двери зимняго жилья, а въ окно; если смерть застигла умирающаго въ шалашѣ (лѣтнемъ жилищѣ), они дѣлаютъ въ стѣнѣ шалаша, противоположной двери, отверстіе и черезъ него выносятъ мертвое тѣло. Тотъ же обычай встрѣчается и у краснокожихъ, напримѣръ, у оджибвеевъ, альгонкиновъ и тлинитовъ. Обыкновеніе выносить покойника не обычнымъ ходомъ, а черезъ особое отверстіе, пишетъ Д. Н. Анучинъ, «было констатировано и въ Африкѣ, у готтентотовъ, бушменовъ, бенуановъ; кимбунда и другихъ негритянскихъ племенъ (причемъ въ области р. Конго былъ подмѣченъ обычай, что трупъ выбрасывался чрезъ отверстіе въ крышѣ), а равно существуетъ и на о-вахъ Фиджи (въ Меланезіи), также въ Индіи, въ странѣ Лаосъ, на о-вѣ Бали, у сіамцевъ». Прежніе путешественники надвѣтили его существованіе въ Тибетѣ и Китаѣ. Самоѣды, писавъ Бѣлявскій, тѣло умершаго «вытаскиваютъ за голову въ поднятую въ юртѣ крышу съ противоположной стороны дверей... опасаясь, чтобы душа умершаго не вздумала за собою и другихъ потащить то, какъ будто бы она сама приподнять крышу не смѣетъ, а въ двери, согласно ихъ понятію, она не имѣетъ свободнаго входа». Аналогичный обычай существовалъ у енисейскихъ (Туруханскихъ) самоѣдовъ и остяковъ, юраковъ, тунгузовъ. По вѣрованіямъ древнихъ скандинавовъ; «умершаго велья было выносить въ двери, чрезъ которыя входили и выходили живущіе; для этого требовался проломъ стѣны, приходившейся за головой покойника, или же прорытіе отверстія подъ южной стѣной, чрезъ которое и вытаскивали трупъ». Въ некоторыхъ городахъ Италіи, можно было видѣть до послѣдняго времени «почти въ каждомъ домѣ особые выходы и двери для выноса умершихъ». Этотъ обычай не былъ, наконецъ, чуждъ и русскимъ въ древности, что доказывается между прочимъ свидѣтельствомъ лѣтописца, согласно которой по смерти св. Владиміра въ 1015 году «межу клѣтми проинаше помость», чтобы вынести тѣло умершаго князя. Что подобныя обычая коренятся въ страхѣ передъ мертвецомъ, доказывается слѣдующимъ: когда народность съ поднятіемъ этического уровня постепенно перестаетъ даже въ качествѣ переживанія соблюдать подобную предосторожность въ отношеніи къ умершимъ вообще, прежній обычай выносить тѣло чрезъ особое отверстіе продолжаетъ сохраняться въ отношеніи къ тѣмъ умершимъ, которыхъ есть основаніе считать злыми и опасными послѣ смерти, напримѣръ, въ отношеніи къ колдунамъ, самоубійцамъ и т. п. Такъ, въ Германіи, по свидѣтельству Мейера (Meuser), трупъ самоубійцы или преступника

выволакиваютъ черезъ отверстіе подъ порогомъ съ тѣмъ, чтобы душа не нашла дороги обратно въ жилище.

Некультурный человѣкъ вѣрить, что душа умершаго можетъ все слышать и видѣть, какъ и всякое другое сверхъестественное существо. Тѣмъ же чувствомъ, которое заставляетъ многіе народы избѣгать называть опасныхъ и страшныхъ животныхъ по имени и говорить о нихъ описательно, вызванъ часто встрѣчающійся обычай не говорить о покойникахъ. У самоѣдовъ, по указаніямъ Палласа, «имени умершаго... никто не упоминаетъ, но коли надобно что говорить про него, то говорятъ обинякомъ, а если кто помянуть имя покойника осмѣлится, то вся родня оного за явнаго непріятеля себя признаетъ». Совершенно также поступаютъ туземцы западной Австраліи, айны, население Никобарскихъ о-вовъ, китайцы, японцы, нѣмецкіе цыгане и пр. Опасеніе упомянуть о покойникѣ ограничивается иногда запрещеніемъ говорить о немъ дурно. Съ точки зрѣнія психологіи первобытнаго человѣка такого рода предписаніе совершенно естественно; за похвальные отзывы покойнику онъ такъ же, какъ и живой человѣкъ, можетъ оказать помощь хвалящимъ; дурные, наоборотъ, могутъ его разсердить. Поэтому то у многихъ краснокожихъ племенъ запрещается говорить дурно о покойникахъ; у нѣкоторыхъ изъ нихъ злорѣчіе объ умершемъ карается даже смертной казнью. Предавая смерти распространяющаго о мертвыхъ дурные слухи, остальные какъ бы стараются во избѣжаніе мести со стороны покойника доказать, что они не только не солидарны съ такимъ человѣкомъ, но считаютъ его преступникомъ. У древнихъ грековъ законъ, приписываемый Солону, назначалъ штрафъ за дурные отзывы объ умершихъ. Поддерживаемый и, быть можетъ, даже вызванный къ жизни уже этическими мотивами, онъ лишь санкционировалъ обычай, рожденный изъ чувства страха передъ покойниками.

Изъ чувства же страха предъ гнѣвомъ умершаго ведетъ свое начало усиленное выраженіе горя при его смерти. Причитанія, вопли и пр. имѣютъ цѣлью доказать усопшему, что живущіе расстанутся съ нимъ лишь къ своему крайнему сожалѣнію, въ силу необходимости. Хотя безусловно чувство горя доступно примитивному человѣку въ меньшей степени, чѣмъ цивилизованному, но самый способъ его выраженія направленъ къ тому, чтобы увѣрить умершаго въ своей скорби. Безъ вѣшнихъ знаковъ выраженія душа не будетъ въ состояніи судить о степени горя. Поэтому, хотя представитель некультурной народности и можетъ искренно скорбѣть объ утратѣ, онъ одинаково выражаетъ свою печаль какъ въ отношеніи

къ покойникамъ, о смерти которыхъ онъ сожалѣетъ, равно и тѣхъ, смерть которыхъ ему по существу безразлична. Онъ одинаково боится ихъ; между тѣмъ, ни тотъ, ни другой не въ состояніи разсмотрѣть внутреннее чувство оставшихся въ живыхъ, и умершій, о которомъ не сожалѣютъ, будетъ введенъ въ обманъ бурнымъ, внѣшнимъ проявленіемъ горя. Распространенный у многочисленныхъ народностей обычай нанимать плакальщицъ и плакальщикъ въ основѣ своей не имѣетъ другого источника происхожденія, какъ убѣдить умершаго въ горѣ остающихся.

Страхъ предъ умершимъ на высшихъ стадіяхъ цивилизаціи подавляетъ всѣ остальные ощущенія предъ мертвецомъ. Оставшіеся въ живыхъ боятся его посѣщеній и, какъ было уже говорено, принимаютъ рядъ часте навизныхъ мѣръ, чтобы помѣшать покойнику найти дорогу обратно. Этотъ объясняется также оригинальный обычай, встрѣчаемый у нѣкоторыхъ народностей, мѣнять имена по смерти члена группы. Если покойникъ вернется, онъ окажется среди группы, состоящей изъ лицъ съ чуждыми ему именами, и уйдетъ обратно.

Наконецъ, опять-таки изъ чувства страха передъ мертвецомъ возникаетъ и общій чуть не всѣмъ народамъ земного шара обычай траура. Этическія основы, которыми объясняется трауръ у цивилизованныхъ расъ, появляются не сразу. Въ началѣ онъ не имѣетъ также ничего общаго съ эстетическими чувствами живыхъ въ отношеніи къ умершимъ. Трауръ, въ какой бы формѣ онъ ни выражался, преслѣдуетъ въ начальномъ періодѣ человѣческаго развитія почти исключительно утилитарныя цѣли. Если не всё, то во всякомъ случаѣ большинство видовъ траура могутъ быть подведены подъ слѣдующія двѣ главныя категоріи: остающіеся въ живыхъ стремятся 1) измѣнить свою внѣшность, чтобы не быть узнаваемыми умершимъ и 2) выразить ему дѣйствительное, а чаще фиктивное сожалѣніе въ виду наставшей разлуки. Въ первомъ случаѣ мертвецъ лишается возможности нанести вредъ своимъ соплеменникамъ, во второмъ онъ будетъ умноженъ глубокимъ сожалѣніемъ объ его уходѣ членовъ его группы или племени.

Слѣдуетъ, впрочемъ, имѣть въ виду, что оба вида траура обыкновенно выступаютъ у одной и той же народности одновременно. Выраженіе усиленнаго горя и видоизмѣненіе своей внѣшности, чтобы обмануть умершаго, идутъ параллельно. Эта двойственность чрезвычайно характерна для некультурнаго ума. Когда, напримѣръ, вдова у даяковъ Борнео по смерти мужа спѣшитъ измѣнить свою одежду, она прежде всего стремится не быть узванной покойникомъ. Она надѣваетъ бѣлый

платокъ, покрывающій ей всю голову и низко спускающійся на глаза; далѣе, вмѣсто обычнаго краснаго шурка, она опоясывается бѣлымъ. Перемена въ одеждѣ, покрытая голова не позволяет умершему узнать свою жену, вызвать ее за собой въ царство мертвыхъ; вдовѣ же особенно приходится бояться этого, потому что она прежде всего собственность своего мужа, на которую онъ по смерти можетъ предъявить свои права. Этой же цѣли остаться неузнанной покойнымъ мужемъ достигаетъ вдова у одного индѣйскаго племени, обмазывая послѣ смерти мужа лицо дегтемъ. У племени ситка всѣ члены группы при смерти когонибудь изъ своихъ обмазываютъ лицо черной краской и покрываютъ его нукомъ. Населеніе Западной Австраліи, стараясь оставаться неузнанными покойниками, обмазываютъ лицо черной краской и накладываютъ кромѣ того бѣлыя пятна на лобъ, щеки и виски. Папуасы въ Новой Гвинее обмазываютъ лицо и все тѣло графитомъ. Измѣненіе искусственнымъ образомъ цвѣта лица путемъ окраски мѣшаетъ умершему узнать своихъ соплеменниковъ, не только оттого, что это измѣняетъ ихъ вѣдимость, но, пожалуй, главнымъ образомъ потому, что краска закрываетъ татуировку, по которой членъ группы, а, слѣдовательно, и душа умершаго легко можетъ опредѣлять своего сочлена. Къ этой же цѣли сдѣлаться неузнаваемыми направлены и обычай при смерти лица снимать съ себя всѣ украшения. Этихъ послѣднихъ у некультурныхъ народовъ немного; каждый знаетъ украшения своихъ сочленовъ; по нимъ умершій можетъ опредѣлять своихъ соплеменниковъ, которые тщательно стараются скрыться отъ завистливыхъ взоровъ мертвеца. Покойникъ, наконецъ, можетъ пожелать то или иное украшеніе и причинить изъ зависти или злобы смерть его обладателю. Къ этому же виду траура относится и обычай, встрѣчающійся, напримѣръ, у албанцевъ; въ знакъ траура выворачивать одежду на изнанку; или надѣвать темное платье, или, наконецъ, носить неупотребительныя въ обыкновенное время цвѣта (напримѣръ, бѣлыя одежды у китайцевъ). Измѣненныя лица, измѣненная одежда, сходство послѣдней у всѣхъ присутствующихъ затруднить мертвецу различать своихъ бывшихъ знакомыхъ и единоплеменниковъ. Таково происхожденіе того вида траура, который сохраняется и у цивилизованныхъ расъ, поддерживаемый уже этическими чувствами въ отношеніи къ мертвецу.

Въ желаніи доказать умершему свою печаль, какъ вообще проявленія своихъ чувствъ, некультурный человѣкъ отдается прайшей экспансивности. Въ порывѣ горя и отчаянія онъ наноситъ себѣ удары, рветъ на себѣ одежды и пр. Эти бурные призывы горя

онъ спѣшитъ проявить искренне или искусственно въ присутствіи покойника. Кромѣ того, боясь его, онъ знаками подчиненія старается вызвать доброе чувство въ умершемъ; онъ поступаетъ тутъ такъ же, какъ въ отношеніи къ болѣе сильному человѣку; выраженіемъ своей готовности служить ему онъ старается вызвать послѣдняго на милостивое съ нимъ обращеніе. Въ этихъ дѣйствіяхъ, конечно, много поддѣльзаго, но въ то же время и много искренняго. Двойственность скриванія себя отъ покойника, отремленіе его обмануть и одновременно засвидѣтельствовать ему свое сожалѣніе и покорность неудавительна. Прimitивный человѣкъ не непослѣдователенъ, но пользуется всѣми имѣющимися въ его распоряженіи средствами, чтобы обезопасить себя отъ вреда, который ему можетъ причинить умершій. Туземцы Самоа при смерти близкихъ до крови ударяли себя камнями въ лобъ; таковы были способъ выраженія горя при смерти какъ людей, такъ и тотемическаго божества. Тасманійцы въ знакъ горя ранили себя раковинами и острыми камнями. Эскимосы Гренландіи, чинюки дѣлаютъ себѣ надрѣзы на тѣлѣ и т. д. У команчей, вдовы наносятъ себѣ раны на рукахъ, ногахъ и на тѣлѣ до тѣхъ поръ, пока не впадутъ въ изнеможеніе отъ потери крови (Спенсеръ, Андрэ). Переживаніе аналогичныхъ обычаевъ, какъ извѣстно, можно отмѣтить и у нѣкоторыхъ русскихъ инородцевъ. Одинъ изъ изслѣдователей остяковъ пишетъ, что прежде «при проводахъ умершаго въ могилу родственники его царапали себѣ лицо до крови, рвали волосы, бросая ихъ на покойника въ той увѣренности, что послѣдній потомъ посмотритъ, насколько его родные проявляли къ нему любовь и соотвѣтственно этому будетъ относиться и къ нимъ». Съ бурными проявленіями горя встрѣчается изслѣдователь у нѣкоторыхъ кавказскихъ народностей. У абхазцевъ, напримѣръ, вдова покойнаго выходитъ къ пріѣхавшимъ на похороны съ открытой грудью: грудь такъ же, какъ и лицо ея и руки испараны и избиты до крови. Участвующіе на поминкахъ выражаютъ скорбь и сожалѣніе о почившемъ, громко вскрикивая и нанося себѣ удары по лицу.

Спенсеръ объясняетъ, что первобытный человѣкъ этимъ путемъ даетъ будто бы умершему въ жертву свою кровь; самый обычай онъ ставитъ въ связь съ господствомъ канибализма. Болѣе естественно, кажется, искать объясненія этого широко распространеннаго у нецивилизованныхъ народовъ обыкновенія въ душевныхъ аффектахъ, которыми подверженъ некультурный человѣкъ и которые онъ выражаетъ всегда крайне бурно; желаніе увѣрить покойника въ искренности и глубинѣ своего горя заставляетъ его только усиливать эти

вышнія проявленія. Совершенно другой характер носят обычаи, также чрезвычайно распространенные у нецивилизованных народов, состоящие въ принесеніи части своего тѣла умершему. На Сандвичевыхъ о-вахъ, напримѣръ, по смерти короля населеніе въ знакъ траура выбивало себѣ передніе зубы, отрѣзало кусочекъ отъ уха. Этотъ же обычай засвидѣтельствованъ и у древнихъ скивоновъ. На Таити при смерти верховнаго жреца жители съ этой же цѣлью отрѣзали себѣ суставъ пальца. На о-вахъ Фиджи въ знакъ печали отрѣзали и мизинецъ на ногѣ. По смерти верховнаго вождя всѣ женщины отнимали себѣ суставъ пальца; всѣ суставы клались въ расщепленные куски тростника, которые прикрѣплялись затѣмъ въ знакъ траура къ крышѣ дома вождя. Подобный же обычай былъ отмѣченъ у готтентотовъ, также у одного дикаго индѣйскаго племени, жившаго по теченію р. Ла-Плата. (Спенсеръ, Андрэ). Къ этимъ обрядамъ относятся и предписанія лицамъ, близкимъ къ покойнику, преимущественно вдовѣ его, обрѣзать, сбивать и т. н. свои волосы. Этотъ обычай широко распространенъ въ Америкѣ «отъ южной оконечности ея до народностей крайняго сѣвера», также и въ южной части Африки, на о. Мадагаскарѣ у сакалавовъ и говасовъ, въ Австраліи, Новой Гвинее, на о-вахъ Каролинскихъ, Фиджи, у даяновъ, у тоддовъ и др. Извѣстно, что онъ не чуждъ былъ и древнимъ египтянамъ и грекамъ. По указанію Палласа при сожженіи тѣла одного китайскаго посланника въ XVIII-мъ ст. у его слугъ была отрѣзана часть волосъ и брешены въ огонь. У албанцевъ до настоящаго времени вдова, сестры покойнаго, взрослые дочери въ знакъ траура отрѣзаютъ себѣ волосы. (Андрэ).

Этотъ обычай иногда ставился въ связь съ обычными человѣческими жертвоприношеніями въ честь умершаго, замѣняемымъ символической жертвой «части вмѣсто цѣлаго», и едва ли возможно сомнѣваться, что во многихъ случаяхъ это было дѣйствительно такъ. Но принесеніе «partem pro toto» само по себѣ могло возникнуть изъ слѣдующаго соображенія. На вѣрованіи въ тѣсную связь между тѣломъ и духомъ основано въ значительной степени первобытное колдовство. Обладая частью тѣла или хотя бы частью одежды какого нибудь лица, возможно все сдѣлать съ нимъ. Отсюда обыкновеніе тщательно прятать или уничтожать ногти, волосы, чтобы кто нибудь не могъ воспользоваться ими для колдовства. Отдавая мертвецу часть своего тѣла, волосы и пр., остающійся въ живыхъ тѣмъ самымъ передаетъ себя въ его власть. Поэтому то, когда обычай жертвовать свои волосы умершему выходитъ изъ употребленія, онъ остается въ силѣ въ отно-

пени вдовы покойнаго. Вдова, какъ собственность умершаго, часто вынуждена даже слѣдовать въ могилу за мужемъ: она откупается, жертвуя ему свои волосы, обладая которыми душа усопшаго во всякое время можетъ потребовать ее къ себѣ.

Страхъ передъ духами умершихъ, насильно покинувшихъ земной миръ, съ завистью и злобой смотрящихъ на оставшихся въ живыхъ, является, такимъ образомъ, доминирующей чертой въ отношеніи живыхъ людей къ покойникамъ на низшей культурной стадіи. Но безусловно было бы одностороннимъ отрицать въ примитивномъ человѣкѣ всякое другое чувство къ умершему. Онъ въ состояніи и сожалѣть о немъ, что нисколько впрочемъ не умаляетъ въ немъ чувства страха. Если бы даже чувство сожалѣнія о мертвомъ вытекало первоначально преимущественно изъ эгоистическихъ, утилитарныхъ соображеній, оно должно дать зародышъ къ двойственному отношенію къ покойнику; въ которомъ чувство страха сосуществуетъ или можетъ существовать одновременно съ чувствомъ сожалѣнія. Эта то двойственность даетъ возможность развиться тому эстетическому чувству, которое составляетъ удѣлъ болѣе цивилизованныхъ расъ.

Способы погребенія уже на примитивной ступени чрезвычайно разнообразны. Всѣ они имѣютъ своимъ главнымъ источникомъ страхъ передъ усопшимъ; но комбинируются, однако, нерѣдко по внутреннему своему смыслу съ эстетическимъ отношеніемъ къ нему. Это послѣднее проявляется въ способахъ погребенія сначала только спорадически и лишь какъ *второстепенный* элементъ. Но съ ростомъ этическихъ началъ въ группѣ, оно постепенно усиливается и на болѣе высокихъ ступеняхъ культуры дѣлается господствующимъ; отодвигая на задній планъ чувство страха. Весьма часто обряды, выработанные на стадіи развитія, когда страхъ былъ преобладающимъ чувствомъ въ отношеніи къ покойнику, тщательно соблюдаются и у развитыхъ племенъ; но идея, освящающая эти обряды, уже совершенно иная. Эгоистическое утилитарное стремленіе избавиться отъ души умершаго или снискать его благоволеніе переходитъ въ альтруистическое этическое желаніе со стороны живыхъ обезпечить загробное существованіе своихъ близкихъ. Родственники иногда доводятъ себя до разоренія, чтобы лучше обставить матеріальный бытъ покойника. Необходимо особенно отбѣить указанную двойственность въ отношеніи къ умершему. Только зародышевое состояніе эстетическаго чувства къ послѣднему у некультурныхъ народностей, хотя бы покрываемое почти всецѣло чувствомъ страха у примитивнаго человѣка, дѣлаетъ понятнымъ возможность постепеннаго подавленія этого чувства, съ развитіемъ

цивилизации и замѣну его этическими началами. Исследователь не имѣетъ права видѣть въ примитивномъ человѣкѣ однѣ эгоистическія побужденія. Эти послѣднія неизбежный результатъ борьбы человека за свое существованіе. Но эта же борьба ведетъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ привести и къ появленію альтруистическихъ чувствъ: если бы человѣкъ охранялъ себя только какъ индивида, онъ не былъ бы въ состояніи вести усильно борьбу за жизнь. Онъ охраняетъ себя и какъ особъ, въ зоологическомъ смыслѣ едеа, какъ членъ известнаго общества. Помогая своему сочлену выбраться изъ бѣды, онъ какъ индивидъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ, альтруизма, какъ членъ группы, какъ особъ известнаго вида гарантируетъ жизнеспособность группы, вида. Зная, что мертвые являются злобными духами, человѣкъ старается сдѣлать ихъ безвредными. Но онъ знаетъ также, что души, если онѣ удовлетворены, оказываютъ ему помощь; онъ поэтому старается ихъ охранить, чтобы обезпечить силу, могущество и жизнеспособность себѣ и своей группѣ. Хотя въ основѣ пріемовъ, преслѣдующихъ эту цѣль, лежатъ эгоистическія соображенія, они принимаются бесознательно, инстинктивно и потому могутъ быть названы вполне альтруистическими.

Отсюда все погребальные обряды могутъ быть подраздѣлены подъ двѣ крупныя категоріи: 1) имѣющія въ своей основѣ идеаніе избавиться отъ души умершаго путемъ ея уничтоженія и 2) преслѣдующіе цѣль доставить душамъ умершихъ возможно больше благодѣ. Обряды первой категоріи имѣютъ своимъ методомъ исключительно страхъ передъ влчмъ существомъ, какимъ является душа покойника. Обряды второй категоріи, хотя и возникаютъ на почвѣ страха, преслѣдуютъ цѣль путемъ альтруистическихъ дѣйствій сохранить душу покойника, продолжить ея существованіе и этимъ путемъ обезпечить себѣ ея покровительство. Они знаменуютъ и болѣе высокую ступень въ эволюціи вѣрованій.

Къ числу наиболее распространенныхъ погребальныхъ обрядовъ первой категоріи относятся весьма известные обычаи тѣмъ или другимъ способомъ уничтожить тѣло, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ прекратить существованіе и души. Эти обычаи стоятъ въ непосредственной связи съ анимистическими воззрѣніями некультурныхъ народностей, именно съ вѣрой въ неразрывную связь тѣла и души. Тѣло бросается на сѣденіе звѣрямъ. У нѣкоторыхъ кафрскихъ народностей волкамъ выбрасываютъ тѣла простомудинцовъ; умершихъ же вождей хоронятъ въ землѣ. Камчадалы бросали мертвцовъ на растерзаніе своимъ собакамъ. У монголовъ и въ частности калмыковъ существуетъ аналогичный

обычай: покойниковъ отдають на съѣденіе звѣрямъ. Въ Бомбей у парсовъ тѣла покойниковъ растерзываютъ хищныя птицы, которыя обыкновенно въ количествѣ 30—40 постоянно гнѣздятся на верхушкѣ башни, служащей для погребенія. Къ такой «башнѣ молчанія» приносятъ трупъ съ соблюденіемъ религіозныхъ обрядовъ. Рождественники прощаются съ покойникомъ; затѣмъ два носильщика вносятъ его въ «башню молчанія» и кладутъ его на каменную плиту. Птицы съ верхушки башни спускаются внизъ и растерзываютъ тѣло. Минутъ черезъ десять птицы снова поднимаются вверхъ; это служитъ показаніемъ, что похоронная церемонія окончена. Слѣдуетъ замѣтить, что если первоначально источникомъ обычая отдачи тѣла на съѣденіе звѣрямъ было желаніе уничтожить съ тѣломъ и душу, то съ развитіемъ этическихъ принциповъ этому обряду было дано другое объясненіе; душа умершаго, тѣсно связанная съ своимъ тѣломъ, будетъ злыиъ духомъ, если она не воплотится въ другое живое существо. Волки, собаки или другіе звѣри, съѣдая покойника, воспринимали въ себѣ его душу. Вѣдѣствіе этого, животные, съѣдающія тѣло, иногда считаются священными. Священное значеніе, которое имѣли собаки у бактровъ и имѣютъ въ настоящее время волки у нафровъ, объясняется именно этимъ соображеніемъ: онѣ были вмѣстелицами душъ умершихъ. Съ развитіемъ народности, приживаются часто новыя толкованія дикому обычаю уничтоженія тѣлъ указаннымъ способомъ; вплоть до оправданія парсами Бомбей отдачи тѣлъ на растерзаніе птицамъ гигиеническими соображеніями: удобствомъ не имѣть кладбища, очага заразы. Человѣческая мысль вообще болѣе быстро двигается въ направленіи толкованія обычая, чѣмъ въ измѣненіи этихъ послѣднихъ. Если религіозныя соображенія не въ силахъ объяснить какой нибудь обрядъ, уже потерявшій свой смыслъ, ему находятъ оправданіе съ утилитарной точки зрѣнія. Къ числу обычая, имѣющихъ цѣль уничтожить тѣло, слѣдуетъ отнести и обыкновенія туземцевъ Маршалловыхъ о-въ бросать трупы низкаго происхожденія или враговъ въ море и т. п.

Калѣченіе покойника, такъ же, какъ и рядъ другихъ приемовъ, построенныхъ на материалистическомъ воззрѣніи на душу, имѣютъ цѣлю воспрепятствовать умершему выходить изъ могилы и беспокоить живущихъ. У тупи въ Южной Америкѣ при погребеніи часто связывали члены покойника, чтобы онъ не могъ покинуть могилу. Населеніе Маршалловыхъ о-въ нерѣдко хоронитъ умершихъ въ сидячемъ положеніи; трупъ обмотанъ гамаками и связанъ шнурками, чтобы лишить мертвеца свободы движенія. По словамъ путешественника по

Южной Америкѣ Чуди (Tschudi), одинъ изъ родственниковъ покойнаго спускается въ могилу и раздавливаетъ умершему лицо. Большинство некультурныхъ народностей твердо убѣждено, что покойникъ приходитъ въ загробное царство въ томъ видѣ, въ которомъ его похоронили. Австралиецъ, отрубаяющій у своего убитаго врага большой палецъ правой руки, дѣлаетъ его душу безвредной, лишая ее возможности бросать копьѣ. Развитіе нравственныхъ взглядовъ, ростъ религіозныхъ представлений измѣняетъ общій взглядъ на покойниковъ. Но болѣе архаичные взгляды находятъ себѣ примѣненіе въ отношеніи къ колдунамъ, которые продолжаютъ будто бы по смерти мучить живущихъ; въ отношеніи къ этимъ лицамъ народъ прибѣгаетъ къ тѣмъ же или аналогичнымъ средствамъ, которыми онъ пользовался для огражденія себя отъ возвращенія душъ къ сѣдой древности. Широко распространенное въ Россіи суевѣріе, что колдунъ послѣ смерти встаетъ изъ могилы и тревожитъ живыхъ—отголосокъ древняго представленія о душахъ умершихъ, какъ существахъ злыхъ. Способъ, которымъ русскій крестьянинъ избавляется отъ опасности, именно вбиваніе осиноваго кола, т. е. умерщвленіе мертваго колдуна, лишь воспоминаніе первобытнаго вѣрованія о возможности подобнымъ приемомъ убить душу покойника.

Обычай умерщвленія покойника находятъ себѣ обширныя аналоги въ суевѣрныхъ обрядахъ другихъ европейскихъ народовъ. Русскіе иногда выгребали покойника и разрубали на части его тѣло, если душа его послѣ смерти продолжала тревожить односельчанъ. Литовцы отрубали умершему голову, которую и бросали въ кусты, чтобы душа его не могла сдѣлаться вампиромъ; у кашубовъ въ этихъ же цѣляхъ отрубаютъ голову покойнику, вырывъ его предварительно изъ могилы; насыпаютъ землю между головой и туловищемъ, кладутъ трупу ничкомъ, и, какъ и русскіе крестьяне нѣкоторыхъ мѣстностей, забиваютъ покойнику ротъ землей и т. п. Валахи изъ этихъ же соображеній или вбиваютъ колъ въ сердце покойнику или забиваютъ ему гвоздь въ лобъ. Въ западной Пруссіи еще 1870 г. нѣсколько лицъ было привлечено къ судебной ответственности за вырытіе трупа и отнятіе у послѣдняго головы, которая была положена подъ руку мертвецу. Обвиняемые оправдывались тѣмъ, что покойникъ вставалъ по ночамъ изъ могилы и былъ вампиромъ (Робинзонъ). Въ Германіи и Даніи практиковалось вбиваніе кола въ трупы умершихъ безъ крещенія дѣтей или женщинъ, скончавшихся отъ родовъ и встававшихъ изъ могилъ.

Къ числу средствъ освободиться отъ посѣщеній покойниковъ слѣдуетъ отнести иногда самый способъ устройства могилы. Эскимосы убѣждены, что камень или снѣгъ, лежащій на покойникѣ, тяжестью ложится на его душу. Тѣмъ не менѣе, они иногда накладываютъ на могилу тяжелые камни. Что въ данномъ случаѣ имѣется въ виду другая цѣль, чѣмъ охраненіе тѣла погребенныхъ отъ дикихъ звѣрей, доказывается указаніями Боаса (Boas): эскимосы совершенно равнодушно относятся къ тому, что собаки и волки иногда разрываютъ могилы и пожираютъ ихъ покойниковъ. Съ той же цѣлью некультурные народы часто набрасываютъ на могилу большіе камни, роютъ глубокую могилу и т. п. Забрасыванье могилъ камнями встрѣчается у арауканцевъ Южной Америки, затаптыванье могилы у ботокудовъ. Рычковъ сообщаетъ, что «уфимскіе черемисы загораживали могилу умершаго срубомъ, чтобы онъ не выходилъ изъ нея и не топталъ полей».

Истинное основаніе этихъ мѣръ предосторожности постепенно забывается. Оставшіеся въ живыхъ начинаютъ уже изъ этическихъ чувствъ оберегать своихъ покойниковъ: продолжая наваливать на могилу камни, они даютъ этому значеніе предохранительной мѣры противъ дикихъ животныхъ. Каменные кучи, курганы и т. д. изъ преграды для выхода покойника на землю дѣлаются выразителями чувства сожалѣнія, иногда коммеморативными знаками. Подобная перемѣна во внутреннемъ смыслѣ устройства тяжелыхъ могилъ возможна именно въ виду существующей двойственности въ отношеніи къ умершимъ еще на низкой стадіи культуры. Обычай, предписывающій проходящимъ бросать камень на могилу самоубійцы, распространенный и въ Европѣ, превратился въ средство отмѣтить мѣсто погребенія самоубійцы; естественно, что онъ произошелъ изъ обыкновенія накладывать камни на могилу, чтобы помѣшать выходу мертвеца. Самоубійцы и вообще лица, умершія насильственной смертью, обращаются по общему возврѣнію въ духовъ болѣе грозныхъ и злыхъ, чѣмъ скончавшіеся обыкновеннымъ путемъ.

Стремленіемъ уничтожить тѣло покойника, чтобы уничтожить одновременно и его душу, объясняется вѣроятнѣе всего столь распространенное сожженіе труповъ. Какова бы ни была идея, впоследствии освятившая этотъ обрядъ, есть полное основаніе предполагать, что онъ возникъ именно изъ страха передъ мертвецомъ. Что такое возврѣніе дѣйствительно лежитъ въ основѣ сожженія, доказывается тѣмъ, что оно примѣняется въ отношеніи къ колдунамъ и т. п. По свидѣтельству Марціуса (Martius), туземцы Чили сжигали своихъ колдуновъ со всемъ ихъ имуществомъ изъ опасенія, чтобы послѣ колдуна не

осталось чего нибудь, могущаго принести несчастія. Покойниковъ, возвращающихся послѣ погребенія, въ Германіи обыкновенно вырывали и сжигали. Сожженіе тѣла Лжедмитрія въ Россіи служитъ иллюстраціей вѣрованья, что только съ полнымъ уничтоженіемъ тѣла возможно помѣшать ему послѣ смерти беспокоить оставшихся въ живыхъ.

При развитіи народности, сожженію прискивается другое объясненіе. Когда матеріалистическій взглядъ на душу замѣняется спиритуалистическимъ, вѣрованіе, что душа остается тѣсно связанной съ тѣломъ до разложенія послѣдняго, все же сохраняется. Сожженіе, уничтожая тѣло, даетъ возможность духу освободиться отъ своей тѣлесной оболочки и перейти въ царство мертвыхъ. Съ нимъ переходятъ и души сожженныхъ предметовъ: платья, оружія, украшеній. Само сожженіе, такимъ образомъ, освящается этическими принципами. Такова эволюція мысли, лежащей въ основѣ этого обряда. Конечно, не каждая народность пережила эти стадіи. Не вездѣ, гдѣ встрѣчается сожженіе, оно возникло изъ желанія уничтожить покойника и его душу. Въ каждомъ данномъ случаѣ источникомъ обряда могло являться это соображеніе, вносльдствіи модифицированное этическими взглядами; могло далѣе произойти заимствованіе похороннаго обряда, и, наконецъ, народъ могъ самостоятельно дойти до идеи о сожженіи, какъ средствѣ облегчить покойнику переходъ въ страну мертвыхъ. Съ развитіемъ спиритуалистическихъ представленій, напримѣръ, сжигается жертва, приносимая божеству, чтобы душа этой жертвы достигла скорѣе своего назначенія. Въ отношеніи къ мертвымъ примѣняется рядъ мѣръ, чтобы облегчить или ускорить гніеніе тѣла и этимъ способомъ освободить душу отъ внѣшней оболочки, къ которой она прикрѣплена.

Одновременно съ цѣлымъ рядомъ приемовъ, направленныхъ къ воспрепятствованію мертвымъ тревожить живыхъ, у первобытныхъ народовъ распространенъ и другой способъ избавиться отъ умершаго: именно бѣгство живущихъ отъ покойника. Какъ и другія описанныя мѣры предохраненія себя отъ мертвыхъ, онъ настолько простъ, что доступенъ вполнѣ мысли некультурнаго человѣка; общность психическаго міра накладываетъ и на само дѣйствіе печать сходства. Страхъ предъ мертвецомъ заставляетъ часто остающихся въ живыхъ покидать мѣста, гдѣ умеръ сочленъ по группѣ. Группа спѣшитъ уйти подальше отъ прежней стоянки, чтобы умершій, пребывающій около своего тѣла, не могъ ее преслѣдовать, и спокойна оттого, что мертвецъ не знаетъ, куда скрылись его близкіе. Этотъ способъ избавляться отъ усопшаго встрѣчается или въ качествѣ переживанія или какъ мѣра еще жизненная у ряда народностей, стоящихъ на различныхъ степеняхъ культуры.

Ведды Цейлона по смерти одного изъ своихъ до послѣдняго времени спѣшили оставить пещеру, въ которой умеръ членъ группы, и отыскивали для своего мѣстожительства другую. Тодды, черезъ нѣсколько дней послѣ смертнаго случая, переходятъ въ жилище, вновь выстроенное, не рѣшаясь продолжать жить въ старомъ помѣщеніи. «Камчадалы, писалъ Крашенинниковъ, тѣ жилища, въ которыхъ умирать кому случалось, всегда оставляли и переселялись въ новыя юрты, которыя строили въ знатномъ отъ прежнихъ разстояніи». «Въ Колымскомъ округѣ, по свидѣтельству Сѣрошевскаго, мало мальски зажиточные люди, въ случаѣ смерти кого либо, сейчасъ же выбравшись изъ дому... по крайней мѣрѣ, на время». Въ старину же якуты совершенно покидали домъ, оставляя въ немъ мертвеца съ принадлежащимъ ему имуществомъ. Уходя изъ своихъ жилищъ или перенося свои селенія на другое мѣсто изъ тѣхъ же соображеній многія народности Африки. Овагереросы по смерти вождя переселяются на новое мѣсто; они возвращаются черезъ сравнительно длительный промежутокъ на старыя мѣста, но прежде всего приносятъ жертву покойнику, чтобы тотъ былъ милостивъ къ нимъ. Страхъ предъ умершимъ заставляетъ иногда при бѣгствѣ оставлять при покойникѣ все его имущество: скудное личное достояніе, состоящее обыкновенно изъ платья, оружія и украшеній, считается его неотъемлемой собственностью. Эти предметы могутъ быть нужными ему, онъ можетъ вернуться за ними; примитивный человѣкъ, обыкновенно свободно относящійся къ чужому имуществу, изъ суевѣрія не рѣшится взять предметъ, принадлежавшій умершему. Стремленіе помѣшать душѣ усопшаго возвратиться на землю, даже по развитіи уже спиритуалистическаго взгляда на душу, поддерживаетъ въ жизни обычай не только оставлять его домъ, но и уничтожать его со всѣмъ имуществомъ покойнаго. Душа, если бы она вернулась, не нашла бы своего прежняго жилища и предметовъ собственности. Ирокезы, на примѣръ, срывали домъ, гдѣ жилъ покойникъ, а его имущество сжигали и погребали въ землѣ. Также поступали абиноны, айны о-ва Иессо и др.

Не одинъ страхъ заставлялъ первобытнаго человѣка оставлять жилище, гдѣ умеръ ктонибудь. Оно принадлежало покойнику по праву, такъ какъ онъ былъ выстроенъ имъ самимъ или трудами его женъ. Остающіеся въ живыхъ не касались собственности умершаго не только изъ страха, но и оттого, что не считали себя въ правѣ сдѣлать этого, считали грѣхомъ или вообще поступкомъ безнравственнымъ лишать умершаго предметовъ, которые ему могли обзаться нужными въ теченіе его загробной жизни. Какъ утаптываніе

могильной земли и покрытіе могилы камнями постепенно превратились въ средство оградить умершаго отъ дикихъ звѣрей, бросаніе трупа животнымъ—въ мѣру облегченія духу инкарнироваться вновь, и т. д., такъ и первоначальное оставленіе покойника въ жилищѣ вмѣстѣ съ его скарбомъ перешло въ похоронный обрядъ, преслѣдующій цѣли благополучія умершаго. Этому послѣднему и по смерти необходимо помѣщеніе; духъ или остается жить въ мѣстѣ, гдѣ лежитъ его тѣло или, по крайней мѣрѣ, посѣщаетъ охотно свою прежнюю оболочку. Она можетъ ему быть нужной для того, чтобы воплотиться вновь, воскреснуть. Изъ этого соображенія вытекаетъ рядъ обрядовъ, имѣющихъ цѣлью сохранить тѣло умершаго или, по крайней мѣрѣ, его кости, устроить ему всегда готовое помѣщеніе, куда душа могла бы приходиться и останавливаться при своемъ посѣщеніи родныхъ мѣстъ.

Изъ обычая оставлять умершихъ въ пещерахъ развивается погребальный обрядъ положенія покойника въ пещерѣ. Пещеры, какъ извѣстно, служили во множествѣ мѣстностей и служатъ и до настоящаго времени жилищами. Оставленіе покойника въ пещерѣ т. е. въ употребительномъ народностю жилищѣ приводитъ къ тому, что, даже по переходѣ племени къ другимъ формамъ жилыхъ помѣщеній, для умершихъ специально отыскиваютъ пещеры, куда ихъ и владутъ. Отсутствіе пещеръ естественныхъ заставляеть людей прибѣгать къ устройству искусственныхъ пещеръ. Если главнымъ видомъ жилища у давней народности является шалапъ или землянка, мертвыхъ хоронять въ нихъ и оставляютъ это въ распоряженіе душъ. Ароваки, туземцы Гуйяны, жители древняго Перу, населеніе Юкатана, брики хоронять умершихъ въ своихъ шалапахъ. Въ Африкѣ этотъ способъ принять у фанти, феллаховъ, въ Дагомеѣ, у богосовъ, у негровъ Золотого берега и т. д. Крытыя галлерей, дольмены и т. п., столь многочисленные погребальные памятники древнѣйшаго населенія западной Европы, являются воспроизведеніями землянокъ и искусственныхъ пещеръ, въ которыхъ жили древніе насельники. Дальнѣйшее развитіе обычая хоронить въ жилищахъ идетъ въ разныхъ направленіяхъ. Жилыя помѣщенія могутъ или увеличиваться или уменьшаться; въ послѣднемъ случаѣ они переходять иногда въ символическія постройки; далѣе, они выстраиваются специально для умершихъ или надъ могилой или подъ землей.

Обширныя погребальныя камеры древнихъ перуанцевъ и у древнихъ египтянъ служатъ лучшими иллюстраціями стремленія живущихъ обставить возможно лучше матеріальный бытъ покойника. Доль-

мены, найденные во Франціи, Африкѣ, Азій, въ Крыму и на Кавказѣ, представляютъ типъ подобныхъ символическихъ построекъ, воспроизводящихъ пещеры или землянки. Наконецъ, надъ могилой выстраиваютъ иногда маленькій домикъ для души умершаго. Этотъ обычай въ разностихъ можно отмѣтить въ Новой Гвинее, на Таити, Тонга, о-вахъ Фиджи, у даяковъ и т. д., также и у нѣкоторыхъ русскихъ инородцевъ. У остяковъ и вогуловъ гробъ опускаютъ въ вырытую яму, надъ которой устраиваютъ затѣмъ постройку изъ бревенъ, досокъ и бересты. Сюда складываютъ пожертвованныя покойнику вещи. Самоѣды иногда не зарываютъ гроба, но, прикрывъ его берестой, строятъ надъ нимъ помостъ. Обычай воздвигать небольшія зданія надъ могилой былъ извѣстенъ и русскимъ въ XVII-омъ в.; въ видѣ символической постройки онъ сохранился у крестьянъ нашихъ сѣверныхъ губерній. Подземныя богато убранныя комнаты въ курганахъ, хотя бы въ такъ называемыхъ скискихъ курганахъ южно-русскихъ степей, свидѣтельствуютъ о желаніи снабдить покойника удобнымъ жильемъ помещеніемъ и т. д. Такимъ образомъ, и въ эволюціи обычая оставлять покойника въ жилищѣ или помещеніи, въ которомъ онъ умеръ, можно отмѣтить тотъ же процессъ: переходъ отъ чувства страха, мѣшающаго примитивному человѣку пользоваться жильемъ, принадлежащимъ покойнику, къ нравственному чувству, желанію обезпечить загробное существованіе мертвецовъ. Стремленіе избавиться отъ неприятнаго и опаснаго сосѣдства духовъ развивается въ культъ мертвыхъ, который играетъ весьма видную роль въ развитіи религіозныхъ представленій на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи.

Съ постепеннымъ торжествомъ этическихъ началъ культъ мертвыхъ выступаетъ въ полномъ расцвѣтѣ. Похоронные обряды осложняются. Какую бы форму они не принимали, ихъ основной чертой должно считаться стремленіе со стороны оставшихся въ живыхъ привести пользу умершему, облегчить его загробную жизнь. Но, если вѣра въ существованіе души является общей всему человечеству, то культъ мертвыхъ, въ послѣдствіи развивающійся въ культъ предковъ, не можетъ считаться основнымъ элементомъ въ вѣрованіяхъ первобытнаго человѣка. Нѣкоторые ученые, въ томъ числѣ и Спенсеръ, именно въ культѣ умершихъ, основанномъ на страхѣ, видѣли главное основаніе развитія первобытныхъ вѣрованій. Между тѣмъ, основнымъ элементомъ, наряду съ тотемизмомъ и фетишизмомъ, слѣдуетъ признать лишь вѣрованіе въ существованіе души, что, однако, приводитъ далеко не сразу къ культу душъ. Далѣе, не слѣдуетъ смѣшивать культу умершихъ съ культомъ предковъ: послѣдній оказы-

ваются лишь однимъ изъ звеньевъ развитія культа мертвыхъ вообще и появляется значительно позже, когда родственныя организацин сложились уже въ опредѣленное, рѣзко отличающее себя отъ другихъ цѣлое.

Нѣтъ возможности, конечно, въ настоящемъ изложеніи перечислять, хотя бы въ общихъ чертахъ, похоронныя обряды, развивающіеся изъ первобытныхъ способовъ погребенія. Общее между ними лишь то, что они направлены на благо умершаго и что, вслѣдствіе этого соображенія, остающіеся въ живыхъ стараются снабдить покойника всѣмъ, что ему можетъ быть необходимымъ въ загробномъ мірѣ. Самый характеръ этихъ предметовъ стоитъ въ значительной степени въ зависимости отъ того взгляда, который имѣютъ представители данной народности о пути въ страну мертвыхъ, объ опасностяхъ, предстоящихъ на этомъ пути и т. д. и, наконецъ, о самомъ способѣ жизни души по смерти. Во всякомъ случаѣ, покойнику дается все, что ему можетъ оказаться необходимымъ, и родственники нерѣдко лишаютъ себя самыхъ нужныхъ вещей и предметовъ обихода, лишь бы обставить удобствами загробную жизнь отошедшаго.

Слѣдуетъ еще указать, что у одной и той же народности или національной группы можно встрѣтить одновременное существованіе нѣсколькихъ способовъ погребенія. Карибскія народности, напримѣръ, въ однихъ мѣстахъ погребали умершихъ въ хижинѣ, въ другихъ сжигали трупы, а кости привѣшивали въ корзинахъ въ своихъ жилищахъ; въ третьихъ мѣстностяхъ, наконецъ, ихъ хоронили въ курганахъ. Колоши сжигали своихъ покойниковъ, а шамановъ выставляли на высокихъ помостахъ, устроенныхъ на столбахъ: въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ имъ предварительно отрубали голову. Рабовъ колоши бросали въ воду. У другихъ крайне низко стоящихъ въ культурномъ отношеніи народностей, какъ, напримѣръ, у австралийцевъ, встрѣчается то же разнообразіе погребальныхъ обрядовъ. У монголовъ имѣетъ мѣсто выбрасыванье трупа на съѣденіе звѣрямъ и сожженіе, причемъ пепель смѣшивается съ глиной и изъ послѣдней выгнана грубая фигура, долженствующая изображать умершаго. Писатель XVIII-го в. Страленбергъ описываетъ у якутовъ нѣсколько похоронныхъ обрядовъ: погребеніе въ землѣ, въ юртѣ, которую жители покидаютъ, наглухо заколотивъ ее, отдачу на съѣденіе собакамъ и, наконецъ, устройство помостовъ или прикрѣпленіе гроба къ деревьямъ въ лѣсу.

Трудно какой нибудь одной причиной объяснить разнообразіе въ погребальныхъ обрядахъ у одной и той же народности, тѣмъ болѣе, что вопросъ этотъ тѣсно связанъ съ сложной психологіей человека,

стоящаго на различныхъ культурныхъ ступеняхъ. Здѣсь будутъ намѣчены лишь нѣкоторыя главныя основанія, объясняющія странный на первый взглядъ фактъ, что народность практикуетъ одновременно нѣсколько приемовъ погребенія. Прежде всего, слѣдуетъ выдѣлить случаи заимствованія похоронныхъ обрядовъ одной народностью у другой. Калмыки, напримѣръ, выбрасывающіе своихъ покойниковъ на сѣденіе звѣрятъ, сжигаютъ обыкновенно своихъ духовныхъ лицъ. Можно безошибочно утверждать, что обрядъ сожженія лицъ духовныхъ заимствованъ ими изъ буддизма, черезъ посредство ламаизма, составляющаго религію калмыковъ. Погребеніе на столбахъ или на деревьяхъ якуты повидимому переняли у своихъ сосѣдей бурятъ, такъ какъ и само названіе для погребальнаго помоста якуты восприняли у нихъ. Но естественно, что заимствованіемъ можно объяснить лишь отдѣльные случаи.

Различіе въ погребальныхъ обрядахъ одной и той же народности вытекаетъ частью изъ различія родовыхъ или групповыхъ обычаевъ. Относительно карибовъ, напримѣръ, можно при детальномъ изученіи вопроса отмѣтить, что каждая народность обширнаго племени карибовъ практикуетъ преимущественно или исключительно одинъ похоронный обрядъ, который получилъ преобладаніе въ той или другой мѣстности. Совершенно тоже можно наблюдать и при изученіи погребальныхъ обрядовъ въ предѣлахъ обособленныхъ единицъ племенного цѣлага, напримѣръ родовъ. Воплѣтъ естественно, что при разобщенности родовыхъ единицъ другъ отъ друга, каждый родъ вырабатываетъ себѣ и определенный, наиболѣе, по его мнѣнію, подходящий способъ избавиться отъ души покойника или снискать его покровительство. Съ объединеніемъ родовъ въ національность смѣшеніе обрядовъ можетъ произойти двоякимъ путемъ: 1) Заимствование обычаевъ родомъ у рода благодаря бракамъ происходитъ легче; оно отражается и на способахъ погребенія, результатомъ чего у одной и той же народности оказывается существованіе нѣсколькихъ обрядовъ. 2) Если происходитъ насильственное сліяніе родовъ въ государственное цѣлое, и слѣдствіемъ этого объединенія является дѣленіе населенія на классы или сословія, каждая родовая или территориальная единица, отдѣленная другъ отъ друга различіемъ правъ и обязанностей, естественно будетъ сохранять свои издревле выработавшіеся похоронные обряды. Въ Полинезіи, напримѣръ, гдѣ во многихъ мѣстностяхъ возникли государственныя организации съ сословнымъ устройствомъ, нерѣдко встрѣчается, что у каждаго общественнаго класса существуютъ свои похоронные обряды. Въ этихъ случаяхъ изслѣдователь имѣетъ передъ собой конгломератъ

обрядовъ, сосуществующихъ у одного и того же племенного или государственнаго цѣлаго, но составляющихъ удѣлъ не всей націи, а отдѣльныхъ частей ея. 3) Множественность обрядовъ можетъ объясняться и силой традиціи, сохраняющей въ качествѣ переживанія болѣе древніе способы погребенія въ то время, какъ народность уже сдѣлала извѣстные шаги впередъ въ развитіи этическихъ началъ въ своихъ отношеніяхъ къ умершимъ. Но этимъ путемъ этнографія будетъ въ состояніи объяснить лишь сепаратные случаи и не рѣшитъ вопроса о существованіи разнообразныхъ формъ погребенія уже на низшихъ ступеняхъ культуры. 4) Въ тѣхъ случаяхъ, когда ни одно изъ приведенныхъ объясненій не можетъ имѣть мѣста, остается искать источникъ указаннаго обычая въ психологіи примитивнаго человѣка. Прежде всего, культъ умершихъ у первобытныхъ народностей еще не выработанъ и не можетъ даже существовать на ступени развитія, когда доминирующей чертой въ отношеніяхъ къ покойнику является страхъ, а эстетическія чувства высказываются лишь какъ исключеніе. На этой стадіи культуры не можетъ быть даже рѣчи о прочно установившемся погребальномъ обрядѣ. Всякій способъ, которымъ первобытный человѣкъ надѣется избавиться отъ враждебнаго ему духа усопшаго, кажется ему подходящимъ. Этой неразборчивостью средствъ прежде всего объясняется разнообразіе похоронныхъ обрядовъ у отдѣльныхъ небольшихъ группъ одного и того же племени. Сознаніе, что душа умершаго можетъ быть не только вреднымъ, но и благотѣльнымъ существомъ, заставляетъ представителя некультурной народности охранять или чтить отдѣльныхъ покойниковъ, отъ которыхъ онъ можетъ ожидать себѣ поддержки и пренебрегать или бояться тѣхъ, отъ кого онъ ждетъ только вреда или тѣхъ, которые, по меньшей мѣрѣ, оказываются ему бесполезными. Относительно первыхъ онъ принимаетъ рядъ мѣръ, чтобы умиловить ихъ, вторыхъ онъ старается уничтожить. Изъ цѣлага ряда данныхъ этнографіи извѣстно, что некультурныя народности приписываютъ своимъ колдунамъ сверхъестественныя способности при ихъ жизни и что эти шаманы-колдуны весьма часто являются и вождями племени или группы. Сверхъестественными качествами въ болѣшей мѣрѣ, чѣмъ души простыхъ людей, будутъ обладать и души колдуновъ-шамановъ послѣ смерти. Въ зависимости отъ рѣшенія вопроса, слѣдуетъ ли уничтожить душу колдуна или, наоборотъ, снисжать ея благоволеніе некультурная народность или прибѣгаетъ именно въ отношеніи къ шаманамъ и вождямъ къ специальнымъ средствамъ уничтоженія (напримѣръ, сжигаетъ ихъ въ то время, какъ погребаетъ простыхъ смерт-

ныхъ), или, наоборотъ, уничтожая или убѣгая отъ душъ обыкновенныхъ соплеменниковъ, старается сохранить тѣло и кости, а, слѣдовательно, и душу вождя или колдуна, напримѣръ, устройствомъ особыхъ могилъ или выставленіемъ тѣла на помостъ, чтобы земля его не давила и т. п. Этимъ соображеніемъ сохранять нужныхъ покойниковъ и уничтожать ненужныхъ также объясняется множественность погребальныхъ обрядовъ. Различные способы погребенія постепенно и медленно входятъ въ обычай, ихъ первоначальное значеніе забывается, и они одновременно сосуществуютъ у одной и той же племенной группы. Подобныя же соображенія могутъ появляться и у отдѣльныхъ индивидовъ. Въ то время, какъ въ группѣ обычно уничтожать покойниковъ разными способами, отдѣльныя лица могутъ стремиться къ сохраненію своихъ близкихъ умершихъ, чтобы этимъ путемъ имѣть постоянныхъ духовъ покровителей. Каробы, очевидно, съ этимъ намѣреніемъ привѣшивали въ своихъ жилищахъ корзины съ костями родныхъ, самоѣдъ съ той же цѣлью собираетъ кости родителей въ мѣшокъ и постоянно возитъ ихъ съ собой, а мать-австралійка носить кости своего умершаго ребенка при себѣ.

Х. Представленія о загробномъ мірѣ.

Фактъ существованія погребальныхъ обрядовъ у всѣхъ народностей земного шара доказываетъ, что у человѣка, находящагося хотя бы на самой низшей ступени культурной лѣстницы, существуетъ представленіе, что душа, тѣнь, второе я умершаго живетъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ жить послѣ смерти. Безразлично, уничтожаетъ ли примитивный человѣкъ тѣла своихъ умершихъ, чтобы этимъ путемъ уничтожить ихъ души, бѣжить ли онъ отъ покойника, чтобы обезопасить себя отъ возвращенія души умершаго, или съ постепеннымъ развитіемъ этико-религіозныхъ началъ старается устроить для души подходящее помѣщеніе, въ основѣ всѣхъ сложныхъ, подчасъ странныхъ, несообразныхъ для развитого человѣческаго ума погребальныхъ обрядовъ некультурныхъ расъ лежитъ твердое убѣжденіе, что со смертью тѣла жизнь для умершаго еще не окончилась, что она продолжается въ томъ или иномъ мѣстѣ, при тѣхъ или другихъ условіяхъ.

Вопросы, что дѣлаетъ, какъ и гдѣ живетъ душа умершаго, должны возникнуть уже въ умѣ первобытнаго человѣка. Они дѣлаются особенно настойчивыми и требуютъ болѣе опредѣленнаго рѣшенія, когда развиваются этическія начала въ отношеніи къ усопшимъ, когда постепенно сами обряды, первоначально имѣвшіе цѣль уничтожить или сдѣлать душу умершаго безвредной, переходятъ постепенно въ акты, въ которыхъ находятъ себѣ выраженіе шатическое чувство живыхъ къ душамъ умершихъ сочленовъ по группѣ. По справедливому мнѣнію Марилье, логически совершенно естественно предположить, что у первобытныхъ народностей должны существовать хотя бы зачаточныя представленія о томъ, что послѣ смерти человѣкъ т. е. его второе я, душа, должна испытывать блаженство или мученія, сообразно съ дѣлами, совершенными во время земной жизни, т. е. что у низшихъ

расъ можно было бы предположить эмбриональное состояніе понятій о мѣстѣ блаженства и мѣстѣ казни. «Конечно, замѣчаетъ Марилье, кодексъ нравственности большинства дикихъ племенъ отличается отъ вашего, но зулусы, меланезійцы, эскимосы и даяки имѣютъ, какъ и мы, представленіе о томъ, что извѣстные поступки запрещены, другія—разрѣшены, что есть такіе, которые достойны награды, и такіе, которые заслуживаютъ кары. Наши отдаленные предки, продолжаетъ Марилье, какъ и современные дикари, несомнѣнно признавали существованіе извѣстныхъ законовъ, запечатлѣнныхъ, однако, только въ совѣсти каждаго, и что нарушать эти законы—нехорошо; что были дѣйствія, исполненіе которыхъ дѣлало людей достойными похвалы людской и любви божествъ. Между тѣмъ, повседневная жизнь показывала и имъ, какъ она показываетъ въ настоящее время и цивилизованнымъ народамъ, равно и грубымъ варварскимъ племенамъ, деморализирующую картину, что несправедливый и низкій человекъ окруженъ богатствомъ и почестью и что добродѣтельный человекъ, соблюдающій правила нравственности, наоборотъ, (часто) подвергается незаслуженнымъ несчастіямъ, что онъ невинная жертва насилия другихъ. Что казалось бы болѣе естественнымъ, чѣмъ представить себѣ загробную жизнь таковой, гдѣ каждый получалъ бы «по дѣламъ своимъ», гдѣ свободно примѣнялась бы справедливость боговъ, и которая была бы возмездіемъ нашей земной жизни? Въ этой идеѣ возмездія послѣ смерти, некультурный человекъ могъ бы почерпнуть для себя утѣшеніе и смирить свои необузданные порывы, вызываемые «житейской неправдой», одинаково сильно ощущаемой имъ, какъ и представителемъ цивилизованныхъ расъ. Вѣроятно, это и имѣло бы мѣсто въ умѣ первобытныхъ людей, если бы запросы отъ загробной жизни цивилизованныхъ народовъ были бы имъ доступны. Въ дѣйствительности, однако, ошибочнымъ оказывается предполагать, что у некультурныхъ народностей существуетъ въ началѣ религіознаго развитія хотя бы эмбриональное понятіе о возмездіи въ загробной жизни. Надѣлать ихъ подобными представленіями значило бы переносить чувстваванія и понятія болѣе развитыхъ племенъ на совершенно чуждую имъ психологію первобытнаго человека.

Тэйлоръ первый обратилъ серьезное вниманіе на существенное различіе, отдѣляющее представленія о загробной жизни болѣе цивилизованныхъ народовъ отъ таковыхъ у некультурныхъ расъ. Онъ указалъ, что идея возмездія явилась результатомъ постепеннаго моральнаго и религіознаго роста народностей и что ей долгое время предшествовало представленіе о загробной жизни, какъ

о продолженіи только жизни земной. Некультурный человекъ на болѣе низкихъ ступеняхъ цивилизаціи, по крайней мѣрѣ, не признаетъ ни наградъ, ни кары послѣ смерти. Индивидъ продолжаетъ жить въ качествѣ духа той же жизнью, какою онъ жилъ на землѣ, перенося съ собою въ загробный міръ всѣ тѣ черты и особенности, которыми онъ отличался въ теченіе земного существованія.

Это ученіе некультурныхъ народовъ о характерѣ загробной жизни принято называть «теоріей продолженія», подразумѣвая продолженіе земной жизни, въ отличіе отъ появившейся впоследствии, при болѣешемъ развитіи нравственныхъ и религіозныхъ идей, «теоріи возмездія», когда загробная жизнь служитъ наградой или карой за поступки, содѣянные на землѣ.

Тэйлоръ, противопологая «теорію продолженія» «теоріи возмездія» на примитивныхъ ступеняхъ культуры, собралъ въ подтвержденіе своей теоріи значительное количество фактовъ изъ области первобытныхъ вѣрованій. Дальнѣйшее изученіе религіозныхъ представленій некультурныхъ народностей лишь подтверждало выводъ Тэйлора и давало ему все болшую обоснованность и убѣдительность. Марилье на основаніи обширнаго этнографическаго матеріала пришелъ къ тому же выводу, какъ и Тэйлоръ. Человѣчество, взятое въ цѣломъ, сначала не признавало въ загробной жизни принципа возмездія: онъ явился на смѣну рудиментарному представленію, согласно которому вся загробная жизнь являлась лишь продолженіемъ жизни земной. Противуполагая обѣ теоріи о загробной жизни, не слѣдуетъ, однако, видѣть въ нихъ два непримиримыхъ принципа. Въ эволюціи вѣрованій въ этой области слѣдуетъ лишь «теорію продолженія» поставить въ началѣ, а «теорію возмездія» на вершинѣ этой эволюціи—не болѣе. Но между обоими крайними пунктами въ развитіи понятій о загробной жизни находится цѣлая цѣпь промежуточныхъ представленій, соединяющихъ обѣ, въ началѣ какъ будто противоположныя другъ другу, идеи и позволяющихъ прослѣдить постепенный ростъ представленій о загробной жизни отъ низшихъ, совершенно матеріалистическихъ, до болѣе высокихъ, основанныхъ на нравственныхъ началахъ идей. Именно нѣкоторая крайность, въ которую впадали изслѣдователи, отрицая у многихъ некультурныхъ народностей всякую идею о возмездіи, приписывая послѣднюю исключительно наиболѣе цивилизованнымъ племенамъ, вызвала въ послѣднее время критику со стороны нѣмецкаго ученаго Штейнмеца (Steinmetz).

Штейнмець совершенно основательно отбъиваетъ ошибочность предположенія Тэйлора, будто идея возмездія въ загробной жизни

тамъ, гдѣ она встрѣчена изслѣдователями у некультурныхъ расъ, занесена къ нимъ извнѣ, подъ вліяніемъ христіанства. Совершенно не прибѣгая къ предположенію о вліяніи высшихъ религій на представленія некультурныхъ народовъ о загробной жизни, возможно, признавая прогрессъ въ первобытныхъ вѣрованіяхъ въ отношеніи къ представленіямъ о божествахъ, о значеніи жертвоприношеній, культа душъ и т. д., признать, по крайней мѣрѣ, возможность прогресса и въ идеѣ о загробной жизни. Постепенно болѣе примитивная «теорія продолженія» видоизмѣняется, а затѣмъ иногда и вытѣсняется окончательно «теоріей возмездія». «Нравственность, пишетъ Марилье, развивалась по мѣрѣ того, какъ человѣческія общества дѣлались сложнѣе, и боги становились болѣе нравственными по мѣрѣ того, какъ нравственнѣе становились и люди». Люди создаютъ боговъ по своему образу. Если въ человѣческомъ обществѣ начинаютъ громко предъявлять свои требованія этическія начала, представителями и высшими носителями ихъ дѣлаются божества; при этомъ они охраняютъ, конечно, только тѣ нравственные принципы, которые признаются на каждой данной ступени цивилизаци, а этика некультурнаго человѣка находится подчасъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ этическими понятіями болѣе цивилизованныхъ расъ. Зачатки теорій возмездія можно видѣть въ религіозномъ міросозерцаніи первобытнаго человѣка съ момента, когда общественное положеніе, уваженіе, которымъ пользуется при жизни индивидъ, результатъ его личныхъ болѣе выдающихся качествъ, опредѣляютъ ему лучшую или худшую участь въ загробномъ мірѣ. Если существуетъ убѣжденіе, что славная смерть война въ битвѣ доставляетъ ему счастливую жизнь послѣ смерти, а безславная мирная кончина приводитъ его за гробомъ къ безрадостному существованію, возможно, вслѣдъ за Штейнмецомъ, признать въ этомъ убѣжденіи уже зародышъ теорій возмездія. Далѣе, душа, прежде чѣмъ достигнуть царства тѣней, вынуждена нерѣдко пройти рядъ испытаній, выдержать которыя способенъ не всякій: наградой для такихъ, кто побѣдоносно поборолъ препятствія, служитъ блаженная жизнь въ мірѣ тѣней. Въ этомъ, еще неопредѣленномъ представленіи, что только сильные, а, слѣдовательно, и наиболѣе цѣнные въ некультурномъ племени люди достигаютъ царства тѣней, слѣдуетъ видѣть тотъ же зародышъ идеи, что счастливая загробная жизнь удѣлъ не всѣхъ т. е. ту же зачаточную форму «теорій возмездія», медленно проникающей въ умы примитивныхъ людей. Такимъ образомъ, съ полнымъ основаніемъ можно предполагать, что «теорія возмездія» развилась постепенно, что мало по малу видоизмѣни-

лись требованія, которыя некультурный человѣкъ предъявлялъ къ душамъ усопшихъ, чтобы послѣднія могли достигнуть блаженства, и что она медленнымъ, долгимъ процессомъ дифференцировалась отъ болѣе примитивной «теоріи продолженія», пока не замѣнила ее окончательно у наиболѣе культурныхъ расъ.

Признавая на наиболѣе низкихъ ступеняхъ культуры, что загробная жизнь души есть лишь продолженіе земного существованія, некультурный человѣкъ далеко не сразу пришелъ къ заключенію о существованіи особаго царства тѣней, міра, исключительно населеннаго душами мертвыхъ.

Въ началѣ своего религіознаго развитія онъ слишкомъ тѣсно связывалъ тѣло и душу, внѣшнюю оболочку и второе я, чтобы рѣзко отдѣлять ихъ послѣ смерти одну отъ другого. Первоначально некультурный умъ довольствовался тѣмъ, что помѣщалъ душу умершаго тамъ, гдѣ покоилось его тѣло. Отсюда, на вопросъ, гдѣ живетъ душа послѣ смерти, некультурный человѣкъ почти всѣхъ странъ, безъ различія расъ и географическихъ условій, отвѣчалъ, что она живетъ въ могилѣ, или, по крайней мѣрѣ, около послѣдней. Въ доказательство сказаннаго можно привести нѣсколько примѣровъ. Уже въ распространенномъ среди всѣхъ некультурныхъ народностей общеизвестномъ обычаѣ снабжать мертвеца предметами вооруженія и обихода, равно и пищей, лежитъ въ основаніи воззрѣніе, что живущій рядомъ съ тѣломъ духъ можетъ нуждаться въ положенныхъ съ нимъ предметахъ. Когда многіе изъ русскихъ инородцевъ, при посѣщеніи могилъ, кормятъ умершихъ тѣмъ, что высыпаютъ или выливаютъ на могилу чай, молоко, водку, уху или мясной наваръ, они, очевидно, вѣрятъ, что духъ покойника пребываетъ въ могилѣ. Въ Африкѣ это же представленіе о мѣстѣ пребыванія душъ привело въ нѣкоторыхъ мѣстахъ къ обычаю придѣлывать къ могилѣ трубки, черезъ которыя вливается духу, живущему въ могилѣ, любимый населеніемъ хмѣльной напитокъ. Аналогичные обычаи извѣстны чуть не повсемѣстно; они иллюстрируютъ древнѣйшее представленіе о мѣстѣ пребыванія умершихъ вблизи или около своихъ костей. Признаніе многими некультурными народностями множественности душъ у человѣка, безусловно содѣйствуетъ поддержанію этого представленія даже тогда, когда народность развилась уже до вполне опредѣленнаго вѣрованія въ существованіе особаго царства тѣней. Насколько цѣпко держится первоначальное представленіе, что душа и послѣ смерти продолжаетъ оставаться въ тѣснѣйшей связи съ своей бывшей оболочкой, видно изъ слѣдующихъ примѣровъ. Распространенный въ Россіи обычай относить на могилы

родственниковъ на Пасхѣ красныя яйца и христосоваться съ умершими наглядно свидѣтельствуеетъ, что, несмотря на многовѣковое воздѣйствіе христіанства, древнее вѣрованіе, будто душа умершаго живетъ въ могилѣ, продолжаетъ, хотя и бессознательно, существовать въ умѣ народа. То же доказывается и обычаемъ, встрѣчаемымъ въ сѣверныхъ губерніяхъ: въ деревянной надземной постройкѣ на могилѣ продѣлывается небольшое отверстіе, чтобы душа могла свободно покидать могилу и снова возвращаться въ нее. Этотъ же взглядъ на мѣсто пребыванія души умершаго находитъ себѣ прекрасную иллюстрацію въ преданіи о посѣщеніи вдовой Магомета его могилы; она снимала здѣсь покрывало, но когда рядомъ съ Магометомъ похоронили Абу-Бекра и Омара, вдова Магомета уже не открывала лица на могилѣ мужа, такъ какъ, по обычаю, жена можетъ показываться съ непокрытымъ лицомъ только своему мужу въ отсутствіи постороннихъ. Даже у древнихъ грековъ, у которыхъ ученіе о загробномъ мірѣ достигло значительнаго развитія, не трудно отыскать слѣды этого древняго представленія. Достаточно напомнить, что, напримѣръ, въ Фонеѣ въ могилу, гдѣ хранились кости почитаемаго мѣстнаго героя, была, какъ и въ Африкѣ, проведена трубка, чрезъ которую вливали жертвенную кровь. Къ приведеннымъ примѣрамъ можно добавить и то, что древніе франки называли могилу, въ которую съ усопшимъ клали и разные предметы—*Chreoburg*, что значитъ—домъ, крѣпость умершаго (*Leichenburg*), и что подобныя языческія представленія долго сохранялись и по принятіи христіанства. Языческій обычай гадать на могилѣ умершаго нашелъ въ христіанскомъ средневѣковомъ мірѣ слѣдующее примѣненіе: на могилу св. Мартина въ Турѣ полагали записки, содержащія вопросы; около нихъ клали чистую бумагу, въ ожиданіи, что духъ св. Мартина отвѣтитъ на поставленный вопросъ (Робинзонъ). Христіанство лишь осватило древній обычай гадать на могилахъ, но долгое время не могло уничтожить взгляда, что душа умершаго пребываетъ тутъ.

Это же вѣрованіе, вѣроятнѣе всего, дало толчекъ къ представленію, будто души живутъ въ лѣсахъ, въ горахъ, пещерахъ и т. п. Въ немъ же находится уже всецѣло зародышъ для развитія представленія объ особой странѣ мертвыхъ, о царствѣ тѣней. Населеніе Нивобарскихъ о-въ вѣритъ, какъ и множество другихъ некультурныхъ народностей, что душа умершаго пребываетъ по близости отъ дома, гдѣ жилъ умершій; но одновременно преимущественнымъ мѣстомъ пребыванія душъ служитъ общественное кладбище, которое устраивается вблизи селенія. Быть можетъ, именно обычай устраивать

особыя мѣста погребенія для всѣхъ сочленовъ по группѣ вызвало или, по крайней мѣрѣ, дало сильный толчекъ къ развитію представленія о царствѣ тѣней, какъ странѣ, особой отъ міра живыхъ. Къ этому взгляду, повидимому, склоняется Спенсеръ, который въ вѣрованіяхъ въ пребываніе душъ въ лѣсахъ, горахъ, пещерахъ и пр. видитъ переходныя стадіи отъ взгляда, что душа пребываетъ въ могилѣ, къ болѣе развитому представленію о существованіи особаго царства тѣней.

Во всякомъ случаѣ, весьма вѣроятно, что обычай устраивать кладбища въ лѣсу, хотя бы этотъ обычай и возникъ первоначально изъ желанія выбросить покойниковъ на съденіе звѣрямъ, привелъ къ убѣжденію, что души умершихъ живутъ въ лѣсахъ, и впоследствии, что души отправляются въ лѣса независимо отъ мѣста погребенія тѣла. Населеніе Новой Каледоніи и Самоа вѣруеть, что духи усопшихъ или уходятъ въ лѣса, или бродятъ по нимъ. Даяки имѣютъ обычай складывать кости умершихъ на горныхъ, трудно доступныхъ вершинахъ; неудивительно поэтому, что горные даяки на вопросъ, гдѣ живутъ души усопшихъ, показываютъ на самыя высокія горы. Тамъ, гдѣ существовалъ обычай хоронить покойниковъ въ пещерахъ, эти послѣднія дѣлаются мѣстопребываніемъ умершихъ и пр.

Вѣрованье, что души умершихъ живутъ въ лѣсахъ или на горахъ, приводитъ постепенно, съ развитіемъ способности примитивнаго человѣка подниматься до извѣстныхъ обобщеній, къ представленію, что опредѣленная гора или область, тотъ или другой лѣсъ и пр. являются мѣстомъ, гдѣ расположено царство мертвыхъ. Далѣе, частыя миграціи некультурныхъ племенъ оставляютъ о себѣ воспоминаніе въ болѣе или менѣе смутныхъ преданіяхъ, что данная народность пришла изъ той или иной земли, находящейся въ ту или иную сторону отъ территоріи, занятой племенемъ въ настоящее время; туда, къ оставшимся умершимъ, уходятъ и души умирающихъ на новыхъ мѣстахъ. Оба фактора, обобщеніе мѣсть погребенія въ одно мѣстопребываніе душъ и воспоминаніе о прежней родинѣ, вѣроятнѣе всего вызвали представленіе, что царство мертвыхъ находится на землѣ, на ея поверхности. Даяки, указывая на горы, служащія мѣстомъ жительства умершихъ, признаютъ за таковую преимущественно одну горную вершину внутри страны; тамъ будто бы находится городъ, гдѣ живутъ умершіе. Населеніе Тавти прикрѣпляетъ аналогичное вѣрованье къ извѣстной горѣ. Другія народности помѣщаютъ царство тѣней на отдаленныхъ островахъ и пр. Слѣдуетъ, впрочемъ, замѣтить, что вѣрованіе, будто души умершихъ имѣютъ свой особый міръ на поверхности земли, далеко не можетъ считаться всеобщимъ. Напротивъ того, оно является скорѣе

исключеніемъ, такъ какъ большинство племенъ склонно помѣщать міръ, гдѣ живутъ тѣни умершихъ, подѣ землей. Важно, однако, констатировать фактъ, что міръ душъ иногда помѣщается на земной поверхности; это представленіе тѣмъ болѣе интересно, что оно находитъ себѣ наиболѣе удовлетворительное объясненіе въ похоронныхъ обрядахъ племени, изъ которыхъ чаще всего оно и вытекаетъ непосредственно. Миграціи поддерживаютъ и развиваютъ это представленіе. Во всякомъ случаѣ, помѣщеніе загробнаго міра на земной поверхности можетъ быть признано первой категоріей въ выборѣ мѣста для постоянного жительства умершихъ.

Вторую, и вѣроятно столь же древнюю, но встрѣчающуюся значительно чаще, составляютъ вѣрованія многочислѣннѣйшихъ племенъ, признающихъ, что царство мертвыхъ находится подѣ землей. Оно также имѣетъ источникомъ своимъ похоронные обряды. Вѣруя, что душа пребываетъ около своей тѣлесной оболочки и практикуя способъ погребенія умершихъ въ землѣ, некультурный человѣкъ постепенно восходитъ до обобщенія, что души живутъ подѣ землей. Ихъ мѣстопребываніе расширяется; отъ могилы, въ которой покоятся останки усопшаго, область, населенная умершими, мало по малу вырастаетъ въ болѣе обширный районъ, въ цѣлую страну, въ такое же неограниченное человѣческимъ взоромъ пространство, какъ и земля, на которой живутъ люди. Некультурный человѣкъ знаетъ, что подѣ землей, гдѣ не свѣтитъ солнце, темно. Поэтому, онъ часто представляетъ себѣ находящееся подѣ землей царство мертвыхъ темнымъ, лишеннымъ свѣта или, по крайней мѣрѣ, находящимся въ полумракѣ. Можетъ быть, есть основаніе считать это представленіе однимъ изъ наиболѣе первобытныхъ; но оно у большинства народностей вскорѣ замѣняется другимъ. Жизнь послѣ смерти является повтореніемъ, точнымъ воспроизведеніемъ земной жизни; слѣдовательно, мертвые предаются тамъ тѣмъ же занятіямъ и удовольствіямъ, какъ и на землѣ: имъ также необходимъ свѣтъ, какъ и живымъ, для охоты, рыбной ловли или пастьбы скота; имъ нужна ночь для отдыха отъ дневныхъ занятій. Переноси все свои представленія на міръ духовъ, некультурный человѣкъ долженъ поставить себѣ вопросъ, откуда берется свѣтъ въ царствѣ тѣней. Онъ знаетъ, что свѣтъ происходитъ отъ солнца и потому воображаетъ, что солнце свѣтитъ умершимъ въ то время, когда оно не служитъ живымъ людямъ, именно ночью.

Отсюда ведетъ начало весьма распространенное представленіе, что входъ въ царство мертвыхъ лежитъ или на западѣ или на востокѣ, т. е. въ тѣхъ мѣстностяхъ, черезъ которыя

солнце уходитъ свѣтитъ умершимъ или откуда оно выходитъ, чтобы разливать свой свѣтъ на землю. Мексиканцы, жители древняго Перу и Никарагуа помѣщали царство мертвыхъ на востокъ; другія и, пожалуй, болѣе многочисленныя народности, относятъ его на западъ. Съ точки зрѣнія психологіи примитивнаго человѣка, желающаго доставить свѣтъ умершимъ и рѣшающаго этотъ вопросъ по своему, вполне логично и болѣе удовлетворительно объясняется помѣщеніе некультурными народностями загробнаго міра на западъ и востокъ, чѣмъ предположеніемъ о происхожденіи этого вѣрованія изъ смутнаго воспоминанія о бывшихъ миграціяхъ. Къ послѣднему объясненію прибѣгаетъ Спенсеръ. Народъ помнитъ, полагаетъ Спенсеръ, что онъ пришелъ съ запада или востока и соответственно съ этимъ помѣщаетъ царство тѣней въ области своей прежней родины. Спенсеръ доводитъ въ этомъ вопросѣ свои эмпирическія толкованія до крайности: если вѣрованіе о нахожденіи царства мертвыхъ на земной поверхности можетъ быть объяснено, и то только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, воспоминаніемъ о миграціяхъ, это же объясненіе окажется совершенно натянутымъ при существованіи вѣрованія въ мѣсто нахожденія царства духовъ подъ землей. Миграціи некультурныхъ народовъ происходятъ въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ. Если оставить въ сторонѣ случаи, когда переселенія народности или части ея направляются въ отдаленныя страны, то въ большинствѣ случаевъ группа передвигается крайне медленно изъ одной мѣстности въ другую. Далекія переселенія происходятъ или на болѣе высокихъ ступеняхъ культуры, когда религіозныя представленія о загробной жизни уже выработаны, или въ приморскихъ мѣстностяхъ, гдѣ вблизи есть архипелаги. Но эти примѣры болѣе или менѣе исключительны, какъ и случаи переселенія воинственныхъ племенъ на далекія пространства. Первобытный человѣкъ ограниченъ своей территоріей; если недостатокъ дичи или воинственные опасные сосѣди заставляютъ его покинуть насиженное мѣсто, онъ переходитъ на недалекое пространство и только въ теченіе многихъ поколѣній можетъ, медленно уступая сосѣдямъ или въ поискахъ за добычей, переселиться далеко отъ своей первоначальной родины. Все это вмѣстѣ взятое заставляетъ съ крайнею осторожностью относиться къ теоріи Спенсера.

Тѣмъ не менѣе, необходимо имѣть въ виду, что въ отдельныхъ случаяхъ теорія Спенсера можетъ найти себѣ оправданіе въ фактахъ исторической жизни народовъ; нельзя только усматривать въ миграціяхъ главный, почти единственный источникъ мѣстныхъ

некультурныхъ народностей о мѣстонахожденіи подземнаго царства. Въ религіозныхъ представленіяхъ первобытныхъ народовъ, даже на низшихъ культурныхъ ступеняхъ, масса сложнаго: одни вѣрованія переплетаются съ другими, различные факторы вѣшной жизни и психологическаго міра примитивнаго человѣка дѣйствуютъ нерѣдко совместно и вызываютъ то или другое, иногда спутанное представленіе. Поэтому необходимо въ каждомъ данномъ случаѣ тщательно изыскивать причины извѣстнаго религіознаго представленія, относиться съ большою критикою къ обобщеніямъ и всегда имѣть въ виду, что разныя частныя причины могутъ, при извѣстныхъ благоприятныхъ условіяхъ, приводить къ схожимъ религіознымъ концепціямъ. Вслѣдствіе этого, и указанный источникъ представленій, будто подземное царство или входъ въ него находится на западѣ или на востокѣ, является лишь однимъ, чаще другихъ встречающимся рѣшеніемъ даннаго вопроса. Къ нему, въ отдѣльныхъ случаяхъ, могли примѣшиваться и даже покрывать его собой другія условія, въ числѣ которыхъ можетъ быть и воспоминаніе о переселеніяхъ, и преданія о происхожденіи людей, иногда и тотемическія легенды и т. п. Такъ, наиримѣръ, представленія древняго населенія Перу, будто царство мертвыхъ лежитъ на востокѣ, въ мѣстности, гдѣ солнце восходитъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, поддерживалось еще чисто тотемическимъ характеромъ религіи инковъ.

Помѣщая міръ умершихъ подъ землей, некультурный человѣкъ признаетъ вообще возможность сообщенія съ душами и не допускаетъ, что проникнуть въ него возможно инымъ путемъ, чѣмъ черезъ отверстія: матеріалистическія представленія о загробномъ мірѣ не позволяютъ ему предполагать другихъ, кромѣ матеріалистическихъ же условій проникновенія къ умершимъ и обратно для выхода умершихъ на землю съ цѣлью посѣщать живыхъ людей. Отсюда ведетъ свое начало цѣлый циклъ вѣрованій, что пропасти, пещеры, омуты въ рѣкахъ, гдѣ человѣкъ не можетъ достать дна, болота и трясины и пр., однимъ словомъ, всѣ предполагаемыя «бездонныя» отверстія служатъ входами въ подземный міръ.

Представленія этого рода распространены чрезвычайно широко у всѣхъ некультурныхъ народовъ и въ качествѣ переживанія сохраняются иногда и на болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи, свободно уживаясь съ другими болѣе развитыми вѣрованіями о загробной жизни. Пещеры, отверстія въ землѣ и т. п., черезъ которыя можно проникнуть въ царство тѣней, извѣстны и некультурнымъ эскимосамъ и болѣе развитымъ африканскимъ народностямъ и др.; онѣ показы-

вались и древними римлянами и греками. Это же вѣрованіе сохраняется и въ русскихъ сказкахъ, въ которыхъ лица, проваливающіяся въ трясину, попадающія въ омуты и пр., оказываются въ аду и, обратно, черти поднимаются на земную поверхность изъ трясинъ, глубокихъ озеръ, омутовъ и т. д.

Наконецъ, третья категория представленій о мѣстѣ нахождения царства мертвыхъ заключается въ предположеніи, что оно помѣщается въ надземныхъ сферахъ, на небѣ, на лунѣ, солнцѣ и т. д. Что представленія этого рода появляются въ общей эволюціи религіозной мысли позже двухъ первыхъ, явствуетъ само собою. Уже неоднократно приходилось указывать, что первобытный человѣкъ мало сравнительно интересуется надземными сферами, такъ какъ небесныя явленія не оказываютъ непосредственнаго вліянія на его жизнь.

Его божества еще не живутъ на небесахъ, какъ въ болѣе развитыхъ религіозныхъ системахъ: боги, духи, души животныхъ, камней, горъ и пр. ближе къ людямъ и помѣщаются обыкновенно на землѣ, нерѣдко въ томъ же земномъ или подземномъ царствѣ мертвыхъ. Лишь постепенно боги, благодаря развитію спиритуалистическихъ представленій, начинаютъ все болѣе отдѣляться отъ міра людей, группироваться въ пантеонъ въ извѣстной іерархіи и, поднявшись окончательно надъ людьми и ихъ интересами, переселяются на небесныя высоты. По завершеніи этого процесса боги, которые часто являются распорядителями судьбою умершихъ, принимаютъ и души усопшихъ въ свои небесныя жилища. Обиталище божества становится и мѣстомъ пребыванія душъ умершихъ. Далеко не всегда перенесеніе мѣста жительства боговъ въ надземныя сферы сопровождается и переселеніемъ туда же царства тѣней; гораздо чаще страна мертвыхъ остается въ нѣдрахъ земли, въ то время, какъ боги переходятъ въ небесныя области. Это отчасти объясняется силой прежнихъ, болѣе рудиментарныхъ представленій о подземномъ пребываніи душъ, поддерживаемыхъ погребальными обрядами. Далѣе, само предположеніе, что душа, отдѣленная отъ тѣла, возносится къ небу, требуетъ значительной способности къ абстракціи, которой въ общемъ примитивный человѣкъ обладаетъ лишь въ слабой степени. Мысль некультурнаго человѣка, развившаяся до спиритуалистическаго представленія о божествахъ, чаще всего ограничивается тѣмъ, что, разлѣщая божества своего политеистическаго пантеона, ставитъ подземный міръ, населенный душами, подъ управленіемъ того или другого божества или группы божествъ. Этимъ проводится рѣзкое дѣленіе между небесными и подземными богами; оно играетъ немаловажную роль въ религіяхъ некультурныхъ расъ.

Но если, какъ общее правило, вѣрованіе, что страна мертвыхъ находится на небѣ, должно быть призвано позднѣйшимъ, одностороннимъ было бы, во всякомъ случаѣ, утверждать, что подобное представленіе доступно человѣку только на высшихъ стадіяхъ религіознаго развитія. Этнографія извѣстны случаи, когда оно встрѣчается еще на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи, у народностей, среди которыхъ невозможно предполагать фактъ вoadѣйствія христіанства или другихъ болѣе высокихъ религіозныхъ системъ. Въ большинство этихъ случаевъ можно отыскать причину появленія подобныхъ представленій. Альгонкины, напримеръ, какъ было уже указано, достигли той ступени религіозной эволюціи, когда заяцъ, первоначальный тотемъ-предокъ альгонкиновъ, выросъ въ божество, въ божественнаго зайца, творца земли. Этотъ божественный заяцъ живетъ на небѣ, и къ нему идутъ души умершихъ. Въ этомъ случаѣ помѣщеніе царства душъ на небѣ оказывается вполне естественнымъ: при существованіи тотемизма души умершихъ или переходятъ въ тотемическихъ животныхъ или идутъ жить въ среду своихъ тотемовъ. Разъ религіозная эволюція племени достигла той ступени развитія, когда надъ классомъ тотемическихъ животныхъ начинаетъ подниматься главный тотемъ, божественный, облеченный могуществомъ богъ-звѣрь, одухотворяющій собой всѣхъ остальныхъ тотемовъ того же класса, вполне естественно, что народность будетъ переселять своихъ умершихъ въ область, гдѣ живетъ этотъ главный тотемъ и, если мѣстожителство его опредѣляется на небѣ, то на небѣ же и будетъ помѣщено царство тѣней. Аналогичный примѣръ представляетъ южно-американское племя бакайри. Когда нѣмецкій путешественникъ Штейнень посѣтилъ бакайри, въ 80-хъ годахъ XIX-го столѣтія, онъ засталъ ихъ въ періодѣ полного незнакомства съ металлами. Штейнень и его слутиния были первыми «бѣлыми», которыхъ видѣли бакайри на Шянгу. При такихъ условіяхъ предполагать въ ихъ религіозныхъ представленіяхъ о загробной жизни влияние христіанства невозможно. Между тѣмъ, по вѣрованіямъ бакайри царство мертвыхъ находилось на небѣ. Фактъ существованія этого сравнительно развитого представленія у такой низкостоящей въ культурномъ отношеніи народности, какъ бакайри, находитъ себѣ, однако, объясненіе изъ факта развитія у нихъ тотемическихъ вѣрованій. Ихъ родоначальники Керя и Камэ, первоначальный теріоморфный характеръ которыхъ былъ указавъ раньше, живутъ на небесахъ; къ нимъ естественно и направляются души усопшихъ бакайри. Чтобы объяснить, какимъ путемъ ихъ боги - родоначальники поднялись на небо, бакайри создали мифъ, вполне удовлетворяющій ихъ любопытству: всѣ

бакаври, говорится въ этомъ преданіи, прежде жили на небѣ, и прежніе бакаври живутъ тамъ и по настоящее время. Но небо въ тѣ отдаленныя времена находилось не надъ землею, а около послѣдней, такъ что можно было съ легкостью переходить съ неба на землю и наоборотъ. Случилось однажды, что среди жившихъ на небѣ бакаври развилась большая смертность; часть бакаври, поэтому, переселилась на землю, а небо поднялось къверху. Тамъ и теперь еще живутъ животныя и находятся мѣстности и предметы, фигурирующіе въ старинныхъ разсказахъ, въ значительной степени посвященныхъ дѣятельности обоихъ культурныхъ героевъ Кери и Камэ.

Можно привести, конечно, еще другіе примѣры, когда низкостоящіе народы переносятъ царство мертвыхъ на небо. Но въ общемъ слѣдуетъ признать, что надземное нахождение царства тѣней встрѣчается обыкновенно при развитыхъ религиозныхъ концепціяхъ. Куда бы ни помѣщалъ некультурный человѣкъ царство тѣней, это послѣднее считается отстоящимъ далеко отъ міра живыхъ. Оно отдѣлено отъ послѣдняго или воднымъ пространствомъ, или доступъ въ него обставленъ различными препятствіями, или, наконецъ, оно просто отстоитъ на громадное разстояніе отъ мѣста жительства племени. Этотъ фактъ Спенсеръ склоненъ объяснять также воспоминаніями о бывшихъ миграціяхъ данной племенной группы. Но вопросъ этотъ можно рѣшить проще, на основаніи изученія умственного и психическаго міра примитивнаго человѣка. Сама идея объ отдаленности страны мертвыхъ появляется далеко не сразу. Если некультурный человѣкъ, даже долго спустя послѣ развитія своихъ представленій о загробномъ мірѣ, можетъ еще указать на ту или иную пещеру, лежащую отъ него недалеко и представляющую входъ въ царство тѣней, или такую то рѣку, которая будто бы спускается въ подземное царство и пр., очевидно, что въ началѣ онъ еще не склоненъ удалять міръ духовъ на слишкомъ большое разстояніе отъ земнаго міра. Къ этому онъ приходитъ лишь путемъ медленной эволюціи: для души умершаго нѣтъ преградъ, какъ и для души живаго человѣка, когда она покидаетъ послѣдняго во время сна. Душа умершаго свободно одолеваетъ громадныя пространства, чтобы посѣтить своихъ близкихъ; но живой человѣкъ не можетъ дойти до царства мертвыхъ. Это доступно только шаману-колдуну, который, путемъ примѣненія известныхъ приемовъ, можетъ заставить свою душу переноситься къ богамъ, равно и въ подземный міръ умершихъ. Но то, что можетъ сдѣлать только лицо, обладающее сверхъестественными качествами, очевидно, сопряжено съ трудностями, преодолѣть которыя не подъ силу всѣмъ людямъ. Фантазія стоящаго на никакой ступени человѣка различно

рисуетъ себѣ эти трудности; все то, что на землѣ ограничиваетъ свободу движенія чловѣка, онъ переноситъ въ загробный міръ. Дальность разстоянія ставится, естественно, на первомъ мѣстѣ. Затѣмъ слѣдуютъ рѣки, бурные потоки, моря, непрочные узкіе мосты и пр. Къ этимъ представленіямъ присоединяются еще рассказы самихъ шамановъ-колдуновъ о препятствіяхъ, которыя имъ удалось преодолѣть. Подверженные галлюцинаціямъ шаманы сообщаютъ о видѣнномъ ими *bona fide* и находятъ вѣрующую аудиторію. Сны, галлюцинаціи примитивныхъ людей несомнѣнно играютъ немаловажную роль въ выработкѣ представленій о разстояніи и препятствіяхъ, отдѣляющихъ міръ живыхъ отъ міра мертвецовъ. Чѣмъ шире кругозоръ некультурнаго чловѣка, чѣмъ сложнѣе его бытіе, тѣмъ легче для его фантазіи нагромоздить препятствія для входа въ царство мертвыхъ. Всѣ эти представленія вначалѣ имѣютъ чисто матеріалистическій характеръ; низко стоящій на культурной лѣстницѣ чловѣкъ придаетъ имъ реальный смыслъ, и они вырабатываются обыкновенно задолго до того момента, когда религіозно-философская мысль начнетъ освѣщать ихъ съ точки зрѣнія высшихъ идей и видѣтъ въ этихъ представленіяхъ лишь болѣе или менѣе понятные символы.

Гдѣ бы ни помѣщалъ примитивный чловѣкъ загробное царство, и какъ бы оно ни рисовалось его воображенію, онъ въ большинствѣ случаевъ видитъ въ загробной жизни души лишь продолженіе или воспроизведеніе жизни земной. Въ зависимости отъ того, какъ складывается послѣдняя, опредѣляется и характеръ жизни умершихъ. Нравственное начало еще совершенно отсутствуетъ. Душа чловѣка не получаетъ награды за добрыя дѣла и не терпитъ наказанія за содѣянное при жизни зло; она просто переселяется въ новый міръ со всѣми физическими особенностями, которыя отличали индивида въ теченіе его земной жизни. Вѣруя въ тѣсную связь между душой и тѣломъ, первобытный чловѣкъ предполагаетъ, что душа переходитъ въ загробное существованіе въ томъ же видѣ, которое имѣло его тѣло въ моментъ смерти. Было уже указано, къ какимъ дикимъ, съ современной точки зрѣнія, поступкамъ приводитъ иногда это общее всѣмъ некультурнымъ расамъ убѣжденіе. Въ самой теоріи продолженія существованія, съ высшихъ ступеней развитія сказываются два главныхъ теченія. Согласно одному, мѣстопробываніе умершихъ представляется темнымъ, мрачнымъ мѣстомъ, гдѣ души влачатъ безотрадное тяжелое существованіе; согласно другому, жизнь усопшихъ ничѣмъ не отличается отъ земной, но лишено ея печалей и горестей. Въ эволюціи вѣрованій первое слѣдуетъ считать болѣе

древнимъ въ своей основѣ: оно элементарнѣе, доступнѣе первобытному уму, и, кромѣ того, логически вытекаетъ изъ примитивныхъ представлений о душахъ усопшихъ. Послѣднія, согласно первобытнымъ вѣрованіямъ, оказываются существами злыми. Жизнь человѣка прекращается исключительно насильственнымъ путемъ: явный или тайный врагъ, злобный духъ заставляетъ человѣка умереть т. е. вынуждаетъ душу покинуть свою тѣлесную оболочку. Душа, лишенная блага жизни, завистливо и злобно относится къ оставшимся въ живыхъ; она, если не переходитъ въ животное или во вновь нарождающіяся поколѣнія, осуждена пребывать въ могилѣ во тьмѣ, а, впоследствии, въ царствѣ тѣней. Послѣднее развивается въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ говорилось, изъ понятія о могилѣ; естественно, что оно должно быть темнымъ, лишеннымъ свѣта мѣстомъ, гдѣ души, безъ различія, какую жизнь они вели на землѣ, пребываютъ противъ своей воли и которое они покидаютъ для того, чтобы мучить и причинять вредъ потомкамъ, забывающимъ свои обязанности въ отношеніи къ нимъ. Самый страхъ передъ душами покойниковъ, постоянное опасеніе ихъ возвращенія, стремленіе ихъ кормить и доставлять имъ все необходимое, навѣсныя мѣры, принимаемыя для огражденія себя отъ ихъ прихода, все это заставляетъ думать, что въ началѣ религіознаго развитія человѣкъ представлялъ себѣ жизнь въ загробномъ мірѣ тяжелой, грустной, лишенной радостей; душа, чтобы имѣть возможность просуществовать, нуждалась въ помощи оставшихся въ живыхъ, въ поминкахъ, жертвоприношеніяхъ, кормленіи. Эта мрачная картина загробной жизни встрѣчается неоднократно у низшихъ народностей; она же сохраняется и у нѣкоторыхъ цивилизованныхъ расъ, по достиженіи послѣдними сравнительно высокаго уровня религіознаго развитія. Стоитъ вспомнить о тяжеломъ положеніи душъ въ греческомъ Аидѣ, о жалобахъ Ахиллеса на свое существованіе послѣ смерти, о жадности, съ которой души усопшихъ набрасываются на кровь, предлагаемую имъ Одиссеемъ. Въ Аидѣ, безрадостномъ царствѣ тѣней, вынуждены жить всѣ: отличившіеся при жизни подвигами, какъ Ахиллъ, и простые смертные. Не менѣе грустную картину жизни души по смерти тѣла рисовало себѣ древнее населеніе Месопотаміи. «Безрадостнымъ, безнадежнымъ является царство мертвыхъ (воображенію ассирійцевъ); глубокая ночь не освѣщается свѣтомъ, все въ немъ гніетъ и лишь тяжелая, возбуждающая сожалѣніе, жизнь въ качествѣ тѣни остается отъ земного блеска. Пыль лежитъ на всемъ царствѣ мертвыхъ, покрываетъ ворота и запоры, прахъ служитъ пищей для живущихъ» въ немъ. Этими чертами обрисовы-

вается міръ тѣней въ поэтическомъ произведеніи, сообщающемъ о путешествіи богини Иштаръ въ подземное царство. Оно лежитъ на западѣ; въ томъ мѣстѣ, гдѣ скрывается солнце, находится и входъ «въ міръ умершихъ, въ страну, откуда нѣтъ возврата». Сохранивъ старыя, примитивныя представленія о загробномъ мірѣ, ассирійцы, развившіе высокую культуру, перенесли нѣкоторыя черты ея на загробное царство: оно представлялось имъ въ видѣ большого города, съ громаднымъ дворцомъ, въ которомъ живетъ правительница царства мертвыхъ, богиня Аллату. Семь стѣнъ окружаютъ эту обширную тюрьму, гдѣ живутъ лишенные свѣта умершіе: это—мѣсто плача и страха. Цари и жрецы, великіе земли, всё подвержены той же тяжелой участи; безъ одежды являются они предъ ужасной Аллату; одѣтые въ крылатое платье, они носятся на подобіе тѣней. Добрыхъ и злыхъ постигаетъ одна судьба. Безотрадное чѣмъ попасть въ царство мертвыхъ считается одно: остаться безъ погребенія. Душа человѣка бродитъ, не зная покоя и самое жестокое, что можно сдѣлать врагу—это лишить его погребенія или осквернить его могилу.

Представленія о царствѣ тѣней гомеровскихъ грековъ и высококультурныхъ жителей Месопотаміи служатъ лучшимъ доказательствомъ, какъ долго, даже при развитой религіи, могутъ сохраняться и получать развитіе древнія первобытныя понятія о безотрадномъ существованіи души послѣ смерти. Возникнувъ изъ вѣрованія, что душа остается въ могилѣ, расширившись впослѣдствіи до понятія о загробномъ царствѣ, устроенномъ по примѣру ассирійскихъ городовъ съ крѣпкими стѣнами и съ замками, съ дворцомъ посрединѣ, эти представленія сохранили всё слѣды первобытности. Эта та же могила, лишенная свѣта, тамъ та же тяжелая жизнь, какъ и въ могилѣ, одинаковая судьба, постигающая всѣхъ безъ различія.

Это воззрѣніе, въ менѣе, конечно, развитомъ видѣ, можно отмѣтить у многихъ некультурныхъ племенъ. Но параллельно съ нимъ, иногда и совершенно самостоятельнымъ путемъ развивается и другое воззрѣніе на загробный міръ, какъ на кошію земной жизни. Впослѣдствіи будетъ указано, въ какихъ отношеніяхъ становятся оба представленія другъ къ другу.

Въ настоящій моментъ достаточно замѣтить, что если первое оказывается естественнымъ слѣдствіемъ расширенія въ умѣ примитивнаго человѣка понятій о подземной могилѣ, второе вытекаетъ изъ вѣрованія, что душа умершаго переноситъ всё физическія и нравственныя качества своего тѣла въ міръ тѣней. Оба представленія являются результатомъ извѣстной религіозной эволюціи; имъ предше-

ствовалъ періодъ, когда первобытный человекъ вѣровалъ, что душа или живетъ въ могилѣ, или переходитъ въ новыя живыя формы: въ животныхъ, растенія или людей. Насколько въ воззрѣніяхъ некультурной народности загробное существованіе можетъ рисоваться продолженіемъ земной жизни, точнымъ воспроизведеніемъ послѣдней отъ начала до конца, могутъ служить представленія на этотъ счетъ остяковъ. Остязи при погребеніи умершаго кладутъ съ нимъ въ могилу или укладываютъ на послѣднюю рядъ предметовъ обихода: бутылъ, мѣха, одежду и пр. Они закалываютъ на могилѣ олени, которые и переходятъ, такимъ образомъ, въ собственность умершаго. Далѣе, они выстраиваютъ нерѣдко на могилѣ родъ шалапа, куда складываются предметы, даваемые умершимъ. Сохранившіеся у нихъ слѣды первобытнаго анимизма, выражающагося, между прочимъ, и въ убѣжденіи, что не только одушевленные, но и неодушевленные предметы имѣютъ душу, второе я, заставляютъ остязковъ умерщвлять котлы, мѣха и одежды, чтобы ихъ души могли слѣдовать за мертвымъ: котлы пробиваются, мѣха и одежды подвергаются порчѣ, изъ нихъ вырѣзывается кусокъ и пр.; только послѣ этого духъ ихъ освобождается отъ оболочки. Очевидно, что эти представленія возникли въ эпоху, когда остязкъ былъ еще убѣжденъ, что душа умершаго живетъ въ могилѣ, и что она можетъ жить въ устроенной надъ могилой пристройкѣ. Въ настоящее время остязкъ значительно видоизмѣнилъ свои первоначальныя представленія о жизни душъ послѣ смерти. Душа не живетъ въ могилѣ; она переходитъ въ подземное царство, въ которомъ есть все то, что встрѣчается на землѣ. Душа должна пройти всѣ фазисы развитія, какъ и человекъ на землѣ. Она приходитъ въ міръ духовъ совсѣмъ маленькой, безпомощной, ребенкомъ, нуждающимся въ попеченіи; она еще не можетъ пользоваться предметами, положенными съ ней, ни душами оленей, заколотыхъ на могилѣ. Въ это время оставшіеся въ живыхъ родственники некутся о душѣ. Они дѣлаютъ небольшую куклу, за которой ухаживаютъ; въ этой куклѣ инкарнируется покойникъ. Куклу кормятъ за столомъ, укладываютъ спать и т. п. Душа мало по малу вырастаетъ, и остязки увеличиваютъ постепенно, въ соответствіи съ этимъ, размѣры куклы. Черезъ годъ душа выросла уже настолько, что можетъ заботиться о себѣ сама. Куклу торжественно относятъ на кладбище и хоронятъ въ могилѣ того усопшаго, котораго она изображала. Возмужавшая душа переходитъ жить въ подземное царство, вступаетъ во владѣніе всеми предметами, которые положены были въ могилу. По мѣрѣ того, какъ тотъ или другой предметъ изъ числа принадлежавшихъ покойнику

при его жизни, но не положенныхъ съ нимъ въ могилу, портятся или уничтожаются, по мѣрѣ того, какъ постепенно умираетъ скотъ, составлявшій при жизни его собственность, души предметовъ и олевей переходятъ въ царство мертвыхъ къ прежнему владѣльцу. Отсюда, если умершій былъ богатъ, онъ остается такимъ же и послѣ смерти, и наоборотъ. Душа, въ подземномъ мѣрѣ, снабженная всѣмъ необходимымъ, живетъ земной жизнью: она ходитъ на охоту, насетъ свои стада, ѣсть, пьетъ и постепенно начинаетъ стариться, однимъ словомъ, проходить тѣ же ступени отъ рожденія къ смерти, какъ и человѣкъ. Наконецъ, душа умираетъ и, по вѣрованіямъ остяковъ нѣкоторыхъ мѣстностей, превращается въ особый видъ жужелицы.

Представленія остяковъ о загробномъ мѣрѣ даютъ возможность разобраться въ рядѣ наслоевій, которыя появлялись въ ихъ мировоззрѣніи по мѣрѣ ихъ религіознаго развитія. Первоначальное воззрѣніе, будто душа живетъ въ могилѣ или переходитъ въ другое живое существо, сохранилось въ обычаяхъ дѣлать куклу, вмѣстѣ лище души, при помощи котораго душа, переходящая изъ могилы временно въ куклу, можетъ пользоваться пинцей отъ своихъ родственниковъ и далѣе въ вѣрованіи, что душа не вѣчна, что она лишь временно пребываетъ въ подземномъ мѣрѣ, чтобы затѣмъ инкарнировать въ насѣкомое.

Съ развитіемъ представленія о царствѣ душъ, остякъ перенесъ на него всѣ особенности своей жизни на землѣ, и это уже привело къ вѣрованіямъ въ новое рожденіе душъ послѣ смерти. Аналогичныя вѣрованія, возникающія тѣмъ или другимъ способомъ, встрѣчаются у нѣкоторыхъ народностей. Они не могутъ считаться примитивными: первобытныя представленія заставляють некультурнаго человѣка вѣрить, что душа переноситъ съ собой физическія качества своего тѣла въ мѣрѣ тѣней. Поэтому, тамъ, гдѣ встрѣчается представленіе о перерожденіи душъ, можно почти безошибочно утверждать, что оно результатъ эволюціи религіозныхъ представленій. Такъ, напримѣръ, на Самоа населеніе вѣритъ, что души спускаются въ подземный мѣрѣ черезъ глубокій колодезь; на днѣ его беретъ начало быстротекущая рѣка, Пиолотю, которая увлекаетъ всѣ души въ своемъ потокѣ и переноситъ ихъ въ царство мертвыхъ. Съ момента, когда души попали въ воду, онѣ лишаются возможности вернуться назадъ: всѣхъ уносятъ волны подземной рѣки, красивыхъ и безобразныхъ, дѣтей и стариковъ, вождей и простыхъ смертныхъ. Души, достигнувъ Пиолотю, погружаются въ живительныя волны Ваиолы и выходятъ оттуда сильными и здоровыми; старики вновь приобрѣтають молодость.

Въ этой подземной странѣ Пулотю расположены моря, земля, небо, есть цвѣты и плоды; тамъ обрабатываютъ землю, ловятъ рыбу, готовятъ себѣ кушавье, женятся и выходятъ замужъ. Въ началѣ развитія представленій о загробномъ мірѣ нѣтъ еще понятія о блаженствѣ. Поэтому, вѣрованія, встрѣчаемыя въ Африкѣ у ашантиевъ или у краснокожихъ Америки, могутъ считаться болѣе древними, чѣмъ представленія самоанцевъ. Ашантии вѣрятъ, что душа (sghaman) продолжаетъ жить въ Sghamanadzi (мѣстопребываніе умершихъ) такъ же, какъ человекъ жилъ на землѣ: земледѣлецъ обрабатываетъ землю, рыбоволовъ ловитъ рыбу, вождь остается вождемъ, а рабъ не получаетъ освобожденія послѣ смерти. Вліятельные люди весьма мало озабочены вопросами о загробной жизни. Они знаютъ, что ихъ родственники, изъ страха передъ ихъ душами, снабдятъ ихъ всѣмъ необходимымъ для загробной жизни: одеждой и посудой, пищею и рабами для услугъ.

Аналогичныхъ примѣровъ изъ вѣрованій другихъ народовъ можно привести множество. Веюду они выступаютъ съ поразительнымъ однообразіемъ, причемъ различіе въ представленіяхъ заключается, главнымъ образомъ, въ тѣхъ чертахъ, которыя народность переноситъ въ зависимости отъ своего быта на бытъ усопшихъ.

Причину, приводящую постепенно къ представленію, что жизнь за гробомъ не только повтореніе земной, но что она отличается отъ послѣдней отсутствіемъ лишений, слѣдуетъ искать вѣроятнѣе всего въ психологіи некультурнаго человека. Идея, что царство мертвыхъ является мѣстомъ блаженства, естественно развивается отчасти подъ влияніемъ соображеній, что душа, снабженная всѣмъ необходимымъ, ни въ чемъ не нуждается, что она, слѣдовательно, довольна и ведетъ блаженную жизнь. Быть можетъ, въ значительной степени этому содѣйствовало также инстинктивное желаніе, возникшее съ развитіемъ эстетическаго чувства къ своимъ умершимъ, вѣрить, что душамъ живется хорошо. Такимъ образомъ, царство мертвыхъ получаетъ значеніе мѣста блаженства, «рая», какъ бы мы его назвали съ нашей точки зрѣнія. Этотъ рай, конечно, совершенно матеріалистическаго характера. Такъ, эскимосы Гренландіи рисуютъ себѣ мѣсто блаженства въ слѣдующихъ чертахъ. Оно расположено подъ моремъ; это страна, гдѣ вѣчное лѣто, гдѣ постоянно свѣтитъ солнце, гдѣ нѣтъ ночи. Много тамъ прекрасной воды, изобиліе птицъ, рыбъ, тюленей и сѣверныхъ оленей; охотиться на нихъ не представляетъ никакихъ трудностей. Иногда можно даже найти въ большомъ котлѣ приготовленную пищу. Естественно, что эскимосъ, не видящій сол-

вечнаго свѣта въ теченіе долгаго періода полярной ночи, съ трудомъ добывающій себѣ пропитаніе охотой и рыбной ловлей, снабдилъ своихъ умершихъ въ изобиліи всѣми тѣми благами, которыя ему достаются только цѣной тяжелаго труда или которыхъ онъ лишентъ окончательно благодаря суровой природѣ крайняго сѣвера. На о-въ Фантофу населеніе представляетъ себѣ міръ духовъ страной, гдѣ души проводятъ время среди удовольствій, гдѣ праздники слѣдуютъ за праздниками, гдѣ плоды растутъ въ изобиліи, гдѣ цвѣты сами разцвѣтаютъ въ волосахъ женщинъ (туземки, какъ и во многихъ другихъ мѣстностяхъ Тихаго океана, любятъ украшать голову цвѣтами). Въ этотъ блаженный міръ переходятъ всѣ умершіе, независимо отъ ихъ дѣяній въ теченіе земной жизни. Населенію Дагомеи загробный міръ рисуется безпечальнымъ; жители Мадагаскара воображаютъ себѣ *Ambondrambé* (царство мертвыхъ) страной, гдѣ нѣтъ заботъ, гдѣ молодежь гуляетъ и веселится, а старики грѣются спокойно на солнцѣ. Отъ подобныхъ представленій о загробномъ блаженствѣ, долженствующимъ вознаградить человека за тяжелую, полную заботъ земную жизнь, лишь одинъ шагъ до вѣрованія, что въ загробной жизни всѣ недостатки лица будутъ исправлены: для больныхъ, калѣкъ, стариковъ не могло бы существовать полнаго счастья въ этомъ мірѣ блаженства, если бы они не дѣлались здоровыми, молодыми. Что это представленіе можетъ возникнуть еще на весьма низкой ступени культуры, доказывается примѣромъ населенія нѣкоторыхъ мѣстностей Австраліи, которое вѣритъ, что въ царствѣ тѣней старики дѣлаются молодыми, больные—здоровыми, что божество, управляющее этимъ міромъ, Нурундури, даетъ каждому жену. Но австралийцы, выработавъ уже представленіе о раѣ, не освободились еще настолько отъ примитивнаго воззрѣнія на тѣсную связь между тѣломъ и душой, чтобы дѣлать калѣкъ здоровыми: однорукой умершей, напримѣръ, не получить, по ихъ воззрѣніямъ, утраченной имъ при жизни руки. Дальнѣйшей ступеню развитія будетъ идея обновленія. Чтобы пользоваться блаженствомъ, по первоначальному вѣрованію, не требуется нравственныхъ качествъ: оно доступно всѣмъ. За преступленія боги караютъ въ теченіе земной жизни, но не далѣе.

Въ общемъ, повидимому, некультурныя племена при господствѣ теоріи продолженія не отдѣляютъ райа отъ ада. Подземное царство, темное или свѣтлое, оказывается удѣломъ всѣхъ людей. Но и на невысокихъ ступеняхъ цивилизаціи рай начинаетъ постепенно обособляться отъ ада. Причинъ такого выдѣленія безусловно много: онѣ приводятъ къ убѣжденію, что блаженство доступно не всѣмъ. Вотъ нѣкоторыя

главныя причины развитія этихъ взглядовъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда народность почему-либо не останавливается непремѣнно на одномъ изъ двухъ противоположныхъ другъ другу типовъ царства тѣней: темнаго, безрадостнаго и свѣтлаго, блаженнаго.

1) Однимъ изъ весьма важныхъ источниковъ двойственнаго отношенія данной народности къ загробному міру, соединенія представлений о немъ какъ мѣстѣ блаженства для однихъ и мѣстѣ безотрадномъ для другихъ, слѣдуетъ, повидимому, призвать наслоенія болѣе новыхъ и развитыхъ вѣрованій на болѣе архаичную основу. Было уже указано, что теоріи продолженія во многихъ случаяхъ предшествовалъ взглядъ на тяжелое положеніе души послѣ смерти. Этотъ взглядъ долго сохраняется и послѣ перенесенія условій жизни земной на загробную. Совершенно такъ же, какъ вѣрованіе въ блаженство душъ еще не уничтожаетъ болѣе архаичныхъ обычаевъ обязательнаго кормленія умершаго, снабженія его предметами вооруженія и обихода, такъ и старыя представленія не исчезаютъ быстро, но свободно сосуществуютъ съ новыми, болѣе высокими. Но разъ у культурной народности появляется двойственное отношеніе къ условіямъ загробной жизни, она должна неизбѣжно прийти къ разграниченію того, что мы назвали бы раемъ и адомъ, а затѣмъ возникаетъ вопросъ, при какихъ условіяхъ умершій можетъ или долженъ достигъ непремѣнно того или другого.

2) Вторымъ факторомъ, приводящимъ къ дѣленію загробнаго міра на адъ и рай, оказывается внутреннее развитіе племени, приводящее къ дѣленію первобытнаго общества на классы, такъ называемая дифференціація общества. Въ первобытномъ обществѣ всѣ юридически считаются равными; неразвитой экономической бытъ, трудность борьбы за существованіе препятствуютъ накопленію богатства въ однихъ рукахъ. Но, когда съ развитіемъ быта тѣ или другія условія (покореніе однимъ племенемъ другимъ, возникновеніе благодаря привода военноплѣнныхъ института рабства и пр.) вызываютъ распредѣленіе населенія на общественные классы, въ предѣлахъ которыхъ существуетъ большое неравенство, некультурный умъ, переносящій условія земной жизни на загробную, естественно перенесетъ это неравенство и въ царство тѣней: для однихъ оно будетъ мѣстомъ блаженства, для другихъ—мѣстомъ безотраднымъ.

3) Отдѣленіе рая отъ ада возникаетъ также благодаря заимствованію. Заимствованіе религіозныхъ представлений не составляетъ удѣла однихъ только болѣе высокихъ расъ; оно происходитъ не только какъ результатъ проповѣднической дѣятельности представителей высшихъ

религій среди менѣ развитыхъ племенъ. Напротивъ того, оно имѣетъ мѣсто нерѣдко еще на низшей культурной ступени. Столкновение народностей приводитъ къ заимствованиямъ въ области матеріальной культуры, въ области творчества и т. д. Нерѣдко пѣснь, сложившаяся, напримеръ, у какого нибудь изъ бразильскихъ племенъ, только благодаря тому, что сочетаніе звуковъ и ритмъ ея понравится, переходитъ къ сосѣднему племени, говорящему другимъ языкомъ и повторяется послѣднимъ безсознательно. Совершенно то же можно мѣстами наблюдать и относительно первобытныхъ вѣрованій. Широкое распространеніе, которое получилъ культъ Великаго Зайца среди краснокожихъ на протяжении обширной области въ Сѣверной Америкѣ объясняется именно заимствованиемъ. Заимствования происходятъ и въ отношеніи представленій о загробномъ мірѣ. Среди некультурныхъ народностей, далекое прошлое которыхъ неизвѣстно, подобные случаи можно установить не часто. Но при детальной разработкѣ вѣрованій отдѣльныхъ народовъ ихъ иногда удается открыть. Примеромъ можетъ служить хотя бы древнегерманская мифологія. Гольтеръ, изучая различныя наслоенія въ ней и мѣстное развитіе ея по отдѣльнымъ областямъ древняго мѣстожительства германскихъ племенъ, приходитъ къ чрезвычайно интересному выводу относительно представленій древнихъ германцевъ о загробномъ мірѣ.

Общезвѣстно вѣрованіе германцевъ въ Валгаллу, гдѣ въ чертогахъ Одина души воиновъ, убитыхъ въ сраженіяхъ, пировали и вели блаженную жизнь. Это былъ, такъ сказать, рай, хотя и крайне матеріалистическаго свойства. Но было бы весьма ошибочно считать это представленіе общимъ для всѣхъ германцевъ и придавать ему тотъ характеръ, съ какимъ оно представлено въ ходячихъ учебникахъ мифологіи. Гольтеръ доказываетъ, что Одинъ выработался въ высшаго бога въ сравнительно болѣе позднее время, подъ влияніемъ римской цивилизаціи; культъ его перешелъ затѣмъ съ Рейна въ Скандинавію, гдѣ онъ и получилъ наибольшее развитіе и гдѣ онъ вытѣснилъ другого обще-германскаго высшаго бога Тіуца. Вслѣдствіе этого новаго наслоенія появилась и двойственность въ представленіяхъ о загробномъ мірѣ: первоначальное, болѣе первобытное, о Гель (Hel), подземномъ мірѣ тѣней, гдѣ души веди ту же жизнь, какъ и на землѣ, осталось существовать наряду съ представленіемъ о свѣтлой и радостной Валгаллѣ. Лишь постепенно воинственные скандинавы раздѣлили умершихъ: въ Валгаллу шли души убитыхъ въ сраженіи воиновъ, мирно скончавшіяся направлялись въ подземный міръ. Развитіе ученія о Валгаллѣ стоитъ въ связи съ развитіемъ представленій объ Одинѣ въ Скандинавіи, какъ бога, руководящаго войнами и направляющаго успѣхъ

сражений. Такимъ образомъ, на примѣрѣ германской мисеологии или точнѣе скандинавской, можно прослѣдить заимствованіе вѣрованій однимъ племенемъ у другого и выработку подъ этимъ вліяніемъ двойственнаго взгляда на жизнь за гробомъ.

4) Къ вышеизложеннымъ причинамъ, дѣйствующимъ или въ отдѣльности или въ совокупности, слѣдуетъ присоединить еще одну, весьма важную, но появляющуюся повдѣе: это этическое развитіе народности, признаніе, что лучшіе люди послѣ смерти будутъ жить лучше, чѣмъ болѣе плохіе, требованія отъ человѣка качествъ, которыя помогутъ ему побороть препятствія, представляющіяся ему на пути въ міръ блаженства. Эти препятствія побѣждаются часто качествами, которыя въ некультурномъ обществѣ признаются главными достоинствами въ человѣкѣ. Они иногда стоятъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ современными нравственными понятіями; тѣмъ не менѣе, въ нихъ нельзя не видѣть зародыша болѣе высокой теоріи возмездія, въ исторіи общей эволюціи человѣческихъ вѣрованій постепенно замѣнившей теорію продолженія. Если является представленіе, что блаженство послѣ смерти достигается только при помощи особыхъ качествъ, присущихъ лицу, то принципъ идеи о возмездіи уже существуетъ. Различіе между болѣе цивилизованнымъ и менѣе культурнымъ народомъ въ рѣшеніи этого вопроса заключается не въ самомъ принципѣ, взятомъ по существу, а лишь въ требованіи тѣхъ или другихъ качествъ. Нѣсколько примѣровъ представленій некультурныхъ народностей объ адѣ и раѣ и объ условіяхъ, дающихъ блаженство или приводящихъ души къ безотрадной жизни, нагляднѣе покажутъ различіе взглядовъ нецивилизованныхъ народовъ на этотъ вопросъ и помогутъ уяснить во многихъ случаяхъ причины своего возникновенія. Когда, какъ было сказано, дифференціація общества приводитъ къ дѣленію на сословія или классы, принадлежность къ тому или другому классу или сословію иногда опредѣляетъ и загробное существованіе умершаго. Эти примѣры позволяютъ намѣтить нѣсколько группъ вѣрованій. Къ одной изъ нихъ относятся тѣ, которые даруютъ безсмертіе или, по крайней мѣрѣ, временное блаженное состояніе только душамъ высшихъ классовъ, отказывая совершенно въ дальнейшей жизни душамъ простыхъ смертныхъ; ко второй—тѣ представленія, которыя отдѣляютъ мѣстопробываніе душъ вождей и другихъ выдающихся на землѣ людей отъ мѣстопробыванія остальныхъ. На Тонга классовое сословное дѣленіе населенія достигло очень рѣзкаго развитія. Всѣ лица, принадлежащія къ привилегированному классу, имѣютъ душу, которая по смерти переходитъ

въ Болоту (Bolotoo), царство тѣней; здѣсь они занимаютъ мѣсто рядомъ съ богами, хотя и съ меньшимъ, чѣмъ послѣдніе объемомъ власти; они распредѣляются тамъ не согласно какимъ-нибудь нравственнымъ качествамъ, а на основаніи значенія, которое они играли въ жизни. Въ Bolotoo переходятъ и другіе два болѣе привилегированные класса. У остального населенія, народной массы, отрицается существованіе души, а если таковая и признается за ними, то она умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ. На Малайтѣ, въ Меланезіи, населеніе дѣлится всѣ души на двѣ категоріи: одни, akaio, составляютъ принадлежность низшихъ классовъ населенія, другія, li'o'a, принадлежатъ вождямъ, храбрымъ воинамъ, вообще лицамъ, пользовавшимся успѣхомъ въ теченіе жизни. По смерти всѣ души, akaio и li'o'a, переселяются на островъ Марапа; такъ называется царство тѣней у населенія Малаиты. Но akaio, души простыхъ людей, сейчасъ же превращаются въ гнѣзда бѣлыхъ муравьевъ, которыя и служатъ пищей для душъ выдающихся людей, li'o'a. Li'o'a существуютъ, питаются этими муравьями и приношеніями отъ живыхъ людей. Пока ихъ помнятъ, li'o'a не умираютъ, но, какъ только о нихъ забудутъ на землѣ и перестанутъ имъ приносить жертвы, ихъ постигаетъ та же судьба, какъ и akaio. Въ обоихъ случаяхъ блаженство принадлежитъ только высшимъ классамъ. Вотъ примѣръ другого представленія: всѣ души живутъ послѣ смерти, но не всѣ пользуются одинаковымъ блаженствомъ. Туземцы Ванкуверовыхъ о-въ вѣруютъ, что души вождей по смерти переселяются на спокойный, солнечный, блестящій островъ, находящійся на небѣ. Они живутъ въ большомъ домѣ и считаются гостями бога. Другой домъ вмѣщаетъ въ себѣ тѣхъ, кто погубъ на полѣ битвы. Остальные аты отправляются въ мѣстность, лежащую глубоко подъ землей; тамъ построены для нихъ бѣдныя помѣщенія, тамъ нѣтъ сѣмги, олени тамъ низкорослые, одѣяла узкія и легкія, такъ что остающіеся въ живыхъ стараются положить съ покойникомъ одѣяло, чтобы онъ могъ унести его въ загробное царство. У патчезовъ въ Луизианѣ, доразвившихся до государственной организаціи, блаженствомъ въ загробной жизни пользовались только вожди и лица, принадлежавшія къ семьямъ вождей: лишь они послѣ смерти возвращались къ солнцу. На Таити, при выработанномъ дѣленіи на сословія, было отмѣчено представленіе, что только члены высшаго сословія достигаютъ небеснаго блаженнаго жилища, гдѣ души ведутъ праздничную веселую жизнь; богатые вожди, которые могутъ въ достаточной мѣрѣ одарить жрецовъ, также получаютъ до-

ступъ въ этотъ рай, но простой народъ войти туда не можетъ (Марилье).

Строгая дифференціація населенія на сословія, касты, общественные классы приводитъ къ вышеизложенному дѣленію загробнаго міра на двѣ, иногда и больше частей: чѣмъ выше положеніе занималъ на землѣ, покойный тѣмъ лучше онъ будетъ обставленъ и въ своей загробной жизни. Иногда путемъ самостоятельнымъ, иногда на почвѣ уже существующаго раздѣленія рая и ада, понимая подъ послѣднимъ не мѣсто мученія, а худшее состояніе души, появляется и развивается представленіе, что блаженство есть удѣлъ людей достойныхъ, конечно, съ точки зрѣнія неразвитыхъ и грубыхъ представленій некультурныхъ племенъ о достоинствахъ человѣка вообще. Какъ сказано, въ громадномъ большинствѣ случаевъ, некультурный человѣкъ ставитъ рядъ преградъ между земнымъ и загробнымъ міромъ. Побѣдить эти преграды можетъ не всякій. Нѣсколько примѣровъ дадутъ понятіе о качествахъ, которыя, по взгляду некультурныхъ племенъ, помогаютъ преодолѣть эти препятствія. Такъ, одно изъ племенъ на Тихоокеанскихъ архипелагахъ воображаетъ, что рай окруженъ бездоннымъ ровомъ. Чтобы проникнуть въ это мѣсто блаженства, души должны перескочить черезъ него. Старая женщина, находящаяся у входа старается уронить душу въ ровъ. Если душа упадетъ туда, ей предстоитъ безотрадная жизнь; ловкость же и сила даютъ ей право на блаженство. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Меланезіи, на Фиджи, цѣлый рядъ препятствій преграждаютъ путь въ мѣсто блаженства; рядъ враждебныхъ духовъ пытается поймать души по дорогѣ и сдѣлать ихъ своими плѣнниками. Когда, наконецъ, лодка перевезетъ ихъ къ божеству, является злобное существо Самюяло (Samuvalo). Своей палицей онъ старается ихъ убить. Убитые Самюяло души пожираются имъ и такимъ образомъ уничтожаются; раненые осуждены бродить безрадостно въ горахъ. Лишь тѣ, которые невредимы выйдутъ изъ борьбы съ Самюяло, продолжаютъ свой путь, выдерживаютъ еще нѣсколько трудностей и достигаютъ блаженства. Гуроны предполагали, что душѣ умершаго приходится переходить по опасному мосту черезъ рѣку. Мостъ состоитъ изъ простого ствола дерева; собака нападаетъ на всѣхъ переходящихъ; только сильные и ловкіе могутъ благополучно дойти до мѣста радостей. Воинская доблесть особенно цѣнится некультурными племенами: воинамъ, павшимъ въ бою, въ большинствѣ случаевъ уготована послѣ смерти лучшая участь, чѣмъ остальнымъ. Иногда, впрочемъ, народность рѣшаетъ этотъ вопросъ и иначе: только тотъ имѣетъ право на счастливую загробную жизнь, кто въ войнѣ остался побѣдителемъ; кто, на-

оборотъ, умеръ отъ ранъ, полученныхъ въ сраженіи, доказаль этимъ свою слабость и лишается права на нее. Слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду, что первое представленіе, гарантирующее погибшимъ воинамъ блаженство, гораздо болѣе распространено. Изъ массы свѣдѣній этого рода можно указать на вѣрованія карибовъ. Карибы находятся въ вѣковой враждѣ съ ароваками. Храбрые воины изъ карибовъ идутъ послѣ смерти жить на счастливые острова, гдѣ всѣ хорошіе плоды растутъ въ изобиліи въ дикомъ состояніи. Они ведутъ веселую, праздничную жизнь; имъ прислуживаютъ ихъ враги ароваки; они ихъ рабы. Совершенно другая участь постигнетъ трусовъ: они переходятъ въ пустынную и безотрадную страну, гдѣ они становятся рабами ароваковъ. Все население о-ва Мангаи и Гервейскаго архипелага послѣ смерти отправляется въ подземную страну, гдѣ душамъ грозитъ опасность быть даже съѣденными и такимъ образомъ уничтоженными; но воины, погибшіе въ сраженіи, восходятъ на небо. Гора поднимается передъ ними; дорога устлана копытами и палицами, которыми они были убиты. Достигнувъ неба, они съ презрѣніемъ взираютъ на тѣхъ, кто осужденъ жить въ подземномъ, безотрадномъ мірѣ: жизнь воиновъ на небесахъ полна веселья, радостей, плясокъ и смѣха. Иначе рѣшаетъ этотъ вопросъ одна изъ народностей Малаккского полуострова, манитиры. Въ мѣсто блаженства, изобилующее плодами, не имѣютъ доступа лица, умершія отъ раны: они осуждены жить въ Тана-мера (Тана-Мега), красной землѣ, бесплодной и безотрадной. Для отысканія пищи они каждый день должны отправляться въ мѣсто, гдѣ живутъ остальные души, на островъ Пуло-Буа (Pulo-Bua); они собираютъ тамъ плоды для своего пропитанія, но остаются въ ней не имѣютъ права (Марилье).

Въ краткомъ очеркѣ нѣтъ возможности представить всѣхъ путей, которыми направляется мысль некультурнаго чловѣка, опредѣляя условія и качества, требуемыя для достиженія блаженства. Старыя, примитивныя и болѣе новыя, развитыя вѣрованія нерѣдко переплетаются другъ съ другомъ; классовое устройство, понятіе о выдающихся качествахъ лицъ, позволяющихъ имъ поборотъ препятствія, самый способъ смерти, заимствованія и т. д. подчасъ тѣсно связаны между собой. Въ этой амальгамѣ вѣрованій ориентироваться не легко. Для того, чтобы намѣтить, однако, главныя ступени развитія представленій о загробной жизни, матеріалъ вполнѣ достаточенъ. Пока важно отмѣтить, что въ примитивныхъ вѣрованіяхъ нѣтъ мѣста нравственнымъ качествамъ, съ точки зрѣнія современнаго европейца, при рѣшеніи вопроса о будущемъ мѣстѣ пребыванія души. Даже въ тѣхъ

случаяхъ, когда душѣ необходимо побороть извѣстныя препятствія для достиженія блаженства, остающіеся въ живыхъ родичи стараются облегчить умершему путь въ загробное царство. Часто, какъ и въ дѣйствительной жизни, отъ грозящей опасности можно откупиться подаркомъ, а злыхъ божествъ смягчить жертвой. Оставшіеся въ живыхъ стараются снабдить умершаго сородича именно тѣми предметами, которые помогутъ ему вести борьбу, или дадутъ ему въ могилу тѣхъ животныхъ, которыхъ онъ долженъ будетъ подарить или принести въ жертву подземнымъ враждебнымъ силамъ. Нравственный элементъ еще отсутствуетъ. Не о добрыхъ или злыхъ дѣлахъ спрашиваютъ душу при входѣ въ царство мертвыхъ; ея судьба predeterminedъ или общественнымъ положеніемъ покойника, его физической силой, хитростью, ловкостью и пр. или тахішимъ его твердостью духа въ одержаніи побѣды надъ препятствіями. Но среди нѣкоторыхъ некультурныхъ народностей замѣтны уже совершенно опредѣленные зачатки теории возмездія на чисто этической основѣ. Нравственность, съ своей точки зрѣнія, признаетъ всякій дикарь. Онъ вѣритъ въ существованіе божественной кары за преступленія, но допускаетъ ея только при жизни виновнаго и не переноситъ награды и наказанія въ загробный міръ. Однимъ изъ первыхъ мотивовъ къ появленію нравственнаго элемента въ опредѣленіи судьбы души послѣ смерти слѣдуетъ признать стремленіе первобытнаго человѣка возмѣстить себя въ загробной жизни за несчастія, постигающія его въ теченіе жизни. Мучительная кончина, не по винѣ умершаго, искупается особеннымъ блаженствомъ послѣ смерти. Среди нѣкоторыхъ эскимосскихъ племенъ существуетъ, напримѣръ, вѣрованіе, что души направляются въ подземное царство и достигаютъ его только послѣ многихъ препятствій. Но лица, которыя умерли отъ голода, погибли въ морскихъ волнахъ, убитые непосредственно и безпрепятственно поднимаются на небо, гдѣ ведутъ счастливую жизнь. Въ этомъ представленіи эскимосовъ еще нѣтъ развитого этического начала. Это еще неясное представленіе о загробномъ возмездіи, но оно во всякомъ случаѣ выше тѣхъ взглядовъ, на основаніи которыхъ только храбрость, физическая сила или ловкость даютъ право на загробное блаженство. Это стремленіе неопредѣленнаго нравственнаго чувства примирить тяжелыя условія жизни съ требованіемъ справедливости.

Идея о загробной карѣ возникаетъ не только изъ чувства справедливости. Въ началѣ наказаніе есть лишь актъ частной мести боговъ или людей. Когда боги некультурныхъ племенъ дѣлаются вершителями людской судьбы, отъ понятія о карѣ при жизни

въ представленію о томъ, что справедливость совершается послѣ смерти—одинъ шагъ. Но для этого требуется ростъ нравственнаго сознанія первобытнаго человѣка. Вѣроятно, вѣра въ наказаніе со стороны боговъ послѣ смерти за неисполненіе религіозныхъ предписаній, вѣра въ ихъ месть послѣ смерти была первымъ импульсомъ для развитія идеи возмездія въ загробной жизни. Къ ней присоединяется и вѣрованье въ возмездіе за дурные поступки и со стороны обиженныхъ умершимъ въ теченіе земной жизни. Первоначально, это лишь перенесеніе идеи частной мести въ загробный міръ. Такъ, по понятіямъ чипевеевъ, душу человѣка, сдѣлавшаго зло на землѣ, преслѣдуютъ въ загробномъ мірѣ души обиженныхъ имъ лицъ; души уничтоженныхъ предметовъ препятствуютъ ему свободно идти по пути къ царству мертвыхъ, а, если онъ былъ жестокъ со своими лошадьми и собаками, души ихъ мучаютъ его послѣ смерти. Меланезійцы на Банксскихъ о-вахъ допускаютъ возможность, что души убитыхъ, ограбленныхъ и обиженныхъ людей затворяютъ предъ душой обидчика двери въ царство мертвыхъ. Въ другой мѣстности Меланезіи существуетъ вѣра, что души прежде умершихъ нападаютъ на вновь приходящую и разрываютъ ее на части; затѣмъ снова складываютъ ее и оживляютъ. Душа обиженного новопрішедшимъ при жизни можетъ спрятать какую нибудь часть его, и тогда его душа войдетъ въ царство мертвыхъ въ искалѣченномъ видѣ. На Ново-Гебридскихъ о-вахъ души убитыхъ къмъ либо измѣннически нападаютъ на его душу послѣ смерти и удовлетворяютъ свою жажду мести. Въ другихъ мѣстахъ обиженная душа жалуется своимъ товарищамъ на обидчика; душу послѣдняго не пускаютъ въ загробный міръ, и она принуждена жить въ одиночествѣ.

Дальнѣйшее развитіе подобныхъ представленій ясно: частная месть переходитъ въ идею о наказаніи души божествомъ, творящимъ справедливость. Какъ бы ни понималась послѣдняя на разныхъ культурныхъ ступеняхъ, категоріи поступковъ, вызывающихъ свачала отказъ новопребывающей душѣ въ блаженствѣ, и затѣмъ вызывающихъ и загробное наказаніе, численно увеличиваются. Раздѣленіе рая отъ ада начинается проводиться на основаніе совершенныхъ дѣяній. Лица, не сдѣлавшіе дурного ни богамъ, ни людямъ, ни животнымъ, тѣмъ самымъ достигаютъ блаженства за гробомъ. Нравственные качества опредѣляются первоначально отрицательно. Такъ и первоначальные законы о нравственности заключаются не въ положительныхъ предписаніяхъ, а въ запрещеніи не дѣлать того или другого. Но къ этой пассивной нравственности, дающей блаженство, присоеди-

няется и требованіе земной, людской и чисто матеріалистической въ началѣ справедливости, требующей награды въ загробной жизни для несчастныхъ на землѣ, стремленіе возмѣстить жизненную несправедливость справедливостью послѣ смерти. Эти представленія весьма близки къ нравственному ученію о загробной жизни въ высшихъ религіяхъ.

XI. Культъ мертвыхъ.

Культъ, составляющій, послѣ мифологіи, одинъ изъ важнѣйшихъ источниковъ познанія первобытныхъ вѣрованій, есть выраженіе *воли* религіознаго чувства; поэтому онъ встрѣчается одинаково, какъ на низшихъ, такъ и на высшихъ ступеняхъ развитія религіи. Для понятія о культѣ меньше всего значить вопросъ, выработаны ли народностью извѣстный, опредѣленный ритуаль, строго регламентированные обряды, жертвоприношенія и молитвословія, или всѣ эти элементы находятся еще въ зародышевомъ, неустойчивомъ состояніи; существуетъ ли уже опредѣленный классъ жрецовъ, или каждое лицо считаетъ возможнымъ отправлять культъ по своему. Культъ находится въ тѣснѣйшей связи съ религіознымъ чувствомъ, и первое проявленіе его во внѣ, будь то полубезсознательная молитва дикаря своему духу покровителю, будь то жертва, принесенная ему безъ всякихъ обрядностей и т. п., уже содержитъ всѣ основные элементы, входящіе въ понятіе о культѣ. Однимъ словомъ, первая молитва, первая жертва есть и первое выраженіе культа. Обряды, жертвоприношенія, молитвы, всѣ сложныя ритуальныя подробности, относительно которыхъ этнографія располагаетъ обширнымъ и разнообразнымъ матеріаломъ, могутъ развиваться съ постепеннымъ ростомъ и осложненіемъ религіозныхъ формъ, представленій о богахъ и ихъ дѣятельности и пр. Но съ психологической точки зрѣнія нѣтъ разницы между дикаремъ, который въ минуту опасности обращается съ мольбой къ своему тотему, воплощенному во всѣхъ животныхъ извѣстной породы, или голодный воздерживается отъ убійства и употребленія его въ пищу, и цивилизованнымъ язычникомъ, приносящимъ пышныя гекатомбы въ художественно-построенномъ храмѣ съ точнымъ соблюденіемъ ритуальныхъ подробностей, подъ наблюденіемъ составляющихъ особое сословіе жрецовъ. Различіе, подчасъ громадное, чисто внѣшнее, формаль-

ное, а не внутреннее: выражая во внѣ свое религиозное чувство, всѣ люди дѣйствуютъ подъ вліяніемъ одинаковыхъ психическихъ ощущеній.

Это обстоятельство естественно вызываетъ вопросъ, какіе импульсы впервые приводятъ примитивнаго человѣка къ выраженію религиознаго чувства во внѣ, что заставляетъ его прибѣгать къ культу, вырабатывать его иногда до мельчайшихъ подробностей, какія цѣли, наконецъ, преслѣдуетъ первобытный человѣкъ при отправленіи культа? Рѣшеніе этихъ вопросовъ обставлено чрезвычайно большими трудностями; выясненіе ихъ можетъ быть, при современномъ состояніи науки, только гипотетическимъ. Какъ и само религиозное чувство, такъ и выраженіе его во внѣ таится въ психическомъ ощущеніи. Психологія даже отдѣльныхъ, стоящихъ на одномъ культурномъ уровнѣ съ нами, субъектовъ поддается объясненію лишь съ большимъ трудомъ; эти трудности увеличиваются до чрезвычайности, когда предстоитъ рѣшать вопросъ о психологіи цѣлаго народа или даже части его, стоящей, кромѣ всего, еще на такой ступени развитія, которая только путемъ извѣстнаго мозгового усилія становится хоть до нѣкоторой степени понятной современному цивилизованному человѣку. Человѣкъ, на какой бы ступени культуры онъ ни находился, мыслить и чувствуетъ одинаково; но результаты процесса мышленія и выраженіе чувства рѣзко отличаются у примитивнаго человѣка въ сравненіи съ человѣкомъ цивилизованнымъ. И тотъ и другой, подъ вліяніемъ присущей человѣческому уму любознательности, ищеть, на примѣръ, причины явленій; но дикарь, не вооруженный ни опытомъ, ни знаніемъ, удовлетворяется фантастическимъ и наивнымъ объясненіемъ, цивилизованный человѣкъ идетъ медленнымъ путемъ опыта, анализа и сомнѣній къ открытію истины.

Чувства радости, раздраженія, горя и пр. присущи всѣмъ людямъ, но формы выраженія ихъ различны на разныхъ стадіяхъ культурнаго развитія. Къ этому слѣдуетъ прибавить еще то обстоятельство, что, хотя психическія ощущенія въ общемъ могутъ быть признаны общечеловѣческими, импульсы, ихъ вызывающіе, рѣзко отличаются въ зависимости отъ культурнаго уровня. То, что повергаетъ въ радость дикаря, оставляетъ вполне равнодушнымъ человѣка цивилизованнаго и наоборотъ: то, что приводитъ въ страхъ примитивнаго человѣка, не пугаетъ человѣка культурнаго и т. д. Все это, вмѣстѣ взятое, дѣлаетъ изученіе психологіи первобытныхъ народностей одной изъ самыхъ трудныхъ и запутанныхъ проблемъ. Человѣку, стоящему на болѣе высокой культурной ступени, чрезвычайно

трудно заставить себя временно слиться съ мировоззрѣніемъ дикаря. Болѣе цивилизованный человѣкъ невольно окажется склоннымъ навязать этому послѣднему собственныя мысли; вмѣсто того, чтобы думать, какъ онъ, онъ заставляетъ дикаря думать, какъ кабинетный ученый. Въ началѣ настоящаго изложенія было указано, какъ трудно оказалось нѣкоторымъ, даже новѣйшимъ ученымъ, отрѣшиться отъ своихъ субъективныхъ воззрѣній и правильно освѣтить психологію некультурныхъ народностей въ вопросахъ вѣрованій. Много весьма строгихъ и научныхъ теорій были выставлены такими крупными умами, какъ Я. Гриммъ, М. Мюллеръ, Кунъ, Шварцъ, Спенсеръ; но они сравнительно быстро потеряли свое значеніе и уступили мѣсто другимъ, болѣе простымъ, оттого, что ученые, выставлявшіе ихъ, или не считались въ достаточной степени съ психологіей примитивнаго человѣка или понимали ее неправильно.

Въ рѣшеніи вопроса о причинахъ происхожденія культа можно намѣтить три главныхъ теченія: 1) Одно изъ нихъ, представителями котораго являются извѣстный изслѣдователь религіи семитовъ Робертсонъ Смесъ (Robertson Smith), а въ новѣйшее время Джеонсъ, въ значительной степени разившій и дополнившій его положенія, видитъ источникъ культа въ приемахъ, къ которымъ дикарь прибѣгаетъ съ цѣлью гарантировать себѣ защиту и помощь сверхъестественныхъ силъ противъ такихъ же, но враждебныхъ ему сверхъестественныхъ силъ. Желаніе имѣть общеніе съ божествомъ выдвигается обоими учеными какъ главный факторъ возникновенія культа. Отыскивая способы войти въ общеніе съ божествомъ, примитивный человѣкъ изобрѣтаетъ рядъ приемовъ, которые и составляютъ ритуальную сторону культа; съ постепеннымъ забвеніемъ его значенія, нецивилизованная народность придумываетъ для объясненія ихъ мифы. По мнѣнію указанныхъ ученыхъ, мифъ развился изъ ритуала, а не наоборотъ. 2) Другое теченіе, представленное адептами антропологической школы, старается найти источникъ культа въ общемъ міросозерпаніи примитивнаго человѣка, въ отождествленіи имъ всей органической и неорганической природы съ своимъ физическимъ и духовнымъ складомъ. Въ чемъ нуждается человѣкъ, въ томъ нуждается и божество; мѣры, способныя склонить человѣка къ исполненію просьбы, дѣйствительны и въ отношенія къ сверхъестественнымъ существамъ. Поэтому, если, согласно взглядамъ Робертсона Смесъ и Джеонса, культъ вытекаетъ изъ желанія слиться съ божествомъ, войти съ послѣднимъ въ непосредственное общеніе, то, по объясненію представителей антропологической школы, культъ сводится къ стрем-

ленію удовлетворить нужды божества, не отличающихся отъ человѣческихъ и удовлетворяемыхъ одинаковымъ путемъ. Боговъ нужно кормить, одѣвать, держать ихъ въ холѣ и пр., чтобы сдѣлать ихъ благосклонными. Мифъ, т. е. рассказы, представленія о богахъ перерождаютъ культъ. Импульсомъ въ этомъ случаѣ слѣдуетъ считать или страхъ предъ сверхъестественнымъ существомъ или любовь къ нему, или эгоистическія соображенія о выгодѣ, а не то произвольное ощущение, желаніе составить съ божествомъ одно цѣлое, слиться съ нимъ, на что указываютъ Робертсонъ Смесъ и Джевонсъ. 3) Третье направленіе отличается отъ предшествующаго, главнымъ образомъ, опредѣленіемъ основного психическаго импульса, приводящаго къ культу. Однимъ изъ представителей его можетъ считаться Штейнъ (Stein). Прimitивный человѣкъ противопоставляетъ міру людей міръ сверхъестественныхъ существъ: онъ заключаетъ съ послѣдними своего рода договоръ, извѣстное взаимное обязательственное отношеніе. Онъ требуетъ, чтобы боги за заботы о нихъ людей исполняли бы то, что послѣдніе отъ нихъ желаютъ. Культъ, такимъ образомъ, является до извѣстной степени юридическимъ отношеніемъ между людьми и богами, обязательствомъ, нарушеніе котораго одной стороною освобождаетъ другую и предоставляетъ ей свободу дѣйствія; боги и люди лишь настолько связаны между собой, поскольку соблюдаютъ взаимныя обязанности.

Всѣ три направленія, не смотря на кажущееся разногласіе, зиждятся, собственно говоря, на одномъ и томъ же основномъ положеніи: что въ основѣ культа лежитъ желаніе сдѣлать себѣ боговъ благопріятными или путемъ общенія съ ними, или посредствомъ удовлетворенія ихъ нуждъ или, наконецъ, заключеніемъ съ ними извѣстнаго договора. Ошибка всѣхъ трехъ указанныхъ направленій заключается въ томъ, что ими смѣшиваются два разнородныхъ проявленія психологіи первобытнаго человѣка: психическаго импульса, вызывающаго культъ, и первоначальныхъ приемовъ, въ которыхъ находитъ себѣ выраженіе этотъ импульсъ. Приемъ общенія съ божествомъ такъ же, какъ и удовлетвореніе его нуждъ и, наконецъ, связыванье божества извѣстнымъ обязательствомъ, встрѣчаются весьма часто при исполненіи культа и даже опредѣляютъ направленіе его и характеръ. Едва ли слѣдуетъ считать одинъ изъ приведенныхъ мотивовъ непременно древнѣе другого; они встрѣчаются часто одновременно на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Но всѣ приемы оказываются лишь выраженіемъ основного и неизбѣжнаго желанія привлечь къ себѣ расположеніе и покровительство боговъ. Психическій импульсъ, приводящій

къ этому желанію, вызывается необходимостью, условіями жизни, въ которыхъ поставленъ примитивный человѣкъ.

Причины, служащія источникомъ перваго религіознаго чувства, вызываютъ и первое проявленіе культа. И то и другое связано взаимно настолько органическимъ образомъ, что отдѣлять ихъ другъ отъ друга нѣтъ возможности. Импульсъ, приводящій къ культу, является такъ сказать рефлексомъ религіознаго чувства; какъ культъ невозможенъ безъ религіознаго чувства, такъ и это послѣднее не можетъ обходиться безъ культа. Молитва есть самая простая и первая форма культа; молиться же человѣкъ начинаетъ съ того момента, когда въ немъ пробуждается первое религіозное чувство. Уже въ началѣ настоящаго изложенія было указано, что наиболѣе вѣроятной причиной, вызывающей религіозное чувство въ первобытномъ человѣкѣ, это сознаніе своего безсилія въ отношеніи къ условіямъ, влияющимъ на ходъ его жизни, реагировать противъ которыхъ или подчинить себѣ которыя онъ не въ состояніи имѣющимися у него въ распоряженіи средствами. Съ момента, когда возникаетъ вѣра, что сверхъестественное существо, какъ бы ни представлялъ его себѣ примитивный человѣкъ, оказываетъ сознательное воздѣйствіе на его судьбу, онъ невольно долженъ обратиться къ нему съ мольбой, съ жертвой и пр., чтобы сдѣлать его благопріятнымъ себѣ. Это лишь рефлексъ пробудившагося въ немъ религіознаго чувства. Слѣдовательно, то же сознаніе своего безсилія, которое приводитъ къ чувству вѣры, является и основнымъ импульсомъ первоначальнаго культа.

Совершенно иначе стоитъ вопросъ о психологическихъ факторахъ, влияющихъ на форму культа, о причинахъ, заставляющихъ примитивнаго человѣка избирать тотъ или другой пріемъ для выраженія культа. Этотъ вопросъ разрѣшается вполне удовлетворительно съ точки зрѣнія взглядовъ первобытнаго человѣка на окружающую его обстановку, представленій его о высшихъ существахъ и понятій о невѣдомомъ ему сверхъестественномъ мірѣ. Въ различіи этихъ представленій, соответствующемъ неодинаковому культурному уровню различныхъ нецивилизованныхъ народовъ, лежитъ основная причина видоизмѣненій какъ самихъ обрядностей, такъ и внутренняго смысла послѣднихъ. Сознаніе своей безпомощности, вызывающее религіозное чувство и выраженіе послѣдняго во внѣ—культъ, имѣетъ своимъ необходимымъ слѣдствіемъ, что человѣкъ изыскиваетъ мѣры, чтобы сдѣлать сверхъестественныя существа благопріятствующими своей дѣятельности. Если источникъ религіознаго чувства и культа кроется въ

психическомъ міръ первобытнаго человѣка, выборъ формы культа есть результатъ извѣстнаго *умственнаго* процесса, *мозговой дѣятельности* человѣка, плодъ его *логическаго разсужденія*. Если результаты этого послѣдняго кажутся современному культурному человѣку нелогичными, наивными или смѣшными, это объясняется громаднымъ прогрессомъ развитія человѣческой мысли, который провелъ рѣзкую грань между представителями низшихъ и высшихъ въ культурномъ отношеніи расъ. До этой грани многимъ нецивилизованнымъ народностямъ еще далеко; перешагнуть же ее обратно культурному человѣку удастся лишь благодаря детальному изученію міровоззрѣній примитивнаго человѣка.

Главная цѣль культа — угодить божеству или принудить его къ исполненію желаній его почитателей. Даже тогда, когда разившійся человѣческій умъ уже заставляетъ человѣка сознавать свое превосходство надъ міромъ растений или животныхъ, онъ не можетъ представить въ своемъ воображеніи что нибудь совершеннѣе себя. Отсюда, какъ общее правило, можетъ быть признано положеніе, что человѣкъ создаетъ своихъ боговъ по своему подобію. Съ развитіемъ нравственнаго и умственнаго уровня онъ начинаетъ въ большей степени цѣнить нравственныя качества, и совокупностью ихъ надѣляетъ божествъ, представляющихъ идеаль, осуществляемый человѣкомъ только неполно; но на болѣе низкихъ культурныхъ ступеняхъ божество является со всѣми чертами хорошими и дурными создавшаго его человѣка. Это необходимо имѣть въ виду для правильнаго пониманія первобытнаго культа.

Формы культа допускаютъ значительное разнообразіе. Онѣ опредѣляются соображеніями, руководящими нецивилизованнымъ человѣкомъ при выборѣ средствъ свискать благоволеніе сверхъестественныхъ существъ, культурнымъ уровнемъ народности, также и объектомъ, къ которому относится культъ. Въ виду того, что развитіе формъ почитанія и пр. встрѣчаются съ значительно отличными чертами въ зависимости отъ объекта, въ основу дѣленія культа удобнѣе положить именно этотъ послѣдній, т. е. классифицировать культъ соотвѣтственно съ объектомъ. Въ этомъ отношеніи удобнѣе всего раздѣлить культъ на двѣ, впрочемъ, далеко не равномѣрныя части: именно культъ душъ и культъ божествъ, разумѣя подъ послѣдними, какъ сверхъестественныя существа примитивнаго человѣка, такъ и боговъ, появляющихся на высшихъ ступеняхъ религіознаго развитія язычества. Краткія свѣдѣнія о культѣ душъ, болѣе простомъ и элементарномъ, облегчаютъ въ значительной степени уясне-

не другихъ, болѣе сложныхъ и болѣе запутанныхъ формъ культа божествъ.

Первоначально, въ отношеніи некультурныхъ народностей къ своимъ умершимъ, какъ было уже сказано, господствующей чертой является страхъ и желаніе избавиться отъ своихъ покойниковъ.

Въ приѣмахъ, имѣющихъ цѣлью уничтожить душу умершаго или сдѣлать ее безвредной, естественно невозможно искать слѣдовъ культа. Послѣдній возникаетъ лишь тогда, когда первобытный человѣкъ, принявъ мѣру сдѣлать душу усопшаго безопасной, не увѣренъ, что онъ вполнѣ достигъ своей цѣли, или когда сами приемы эти таковы, что позволяютъ душѣ существовать послѣ смерти. Если у первобытнаго человѣка остается убѣжденіе, что души покойниковъ не уничтожены, если сновидѣнія заставляютъ его вѣрить, что онѣ все еще живы, онъ долженъ неизбѣжно прійти къ заключенію, что души могутъ оказывать такъ или иначе вліяніе на его судьбу. Сознаніе своего беспілія пробуждаетъ въ немъ религіозное чувство, т. е. вѣру въ могущее быть ниспосланнымъ душами зло или добро, и приводитъ его къ культу этихъ душъ, какъ оно приводитъ и къ почитанію другихъ существъ, признаваемыхъ имъ за сверхъестественныя. Едва ли можно согласиться съ мнѣніемъ Робинзона, который въ своей цѣльной работѣ «Психологія первобытныхъ народовъ» (*Die Psychologie d. Naturvölker*) указываетъ, что источникомъ мертвыхъ оказывается страхъ.

Страхъ заставляетъ примитивнаго человѣка лишь внимательнѣе относиться къ культу, а не вызываетъ послѣдній къ жизни. Изъ враговъ онъ стремится сдѣлать своихъ умершихъ союзниками себѣ и покровителями. Кромѣ того, хотя страхъ и оказывается доминирующимъ чувствомъ въ отношеніи къ покойнику, его нельзя признать исключительнымъ. Какъ было уже указано, давняя этнографія не даетъ права отказывать нецивилизованнымъ народностямъ, по меньшей мѣрѣ отдѣльнымъ ихъ представителямъ, въ зародышевомъ чувствѣ пѣтическаго отношенія къ усопшему. Когда мать австралійка носитъ постоянно при себѣ кости умершаго своего ребенка, она, очевидно, не стремится уничтожить его духъ. Когда тѣ же австралійцы, напротивъ, сдѣлаютъ своихъ родителей или, наоборотъ, родители—дѣтей, они желаютъ вселить въ себя духъ покойника и руководятся при этомъ, конечно, не страхомъ, а стремленіемъ воспринять его духъ въ себя. Очевидно, что именно существованіемъ въ эмбриональномъ состояніи пѣтическаго чувства къ умершимъ у некультурныхъ племенъ слѣдуетъ объяснить, что обряды, имѣвшіе первоначально

цѣлью лишь избавиться отъ безпокойнаго духа, привели почти рѣшительно всюду къ развитію ихъ въ акты благочестія, что они съ такой всеобщностью слились съ проявленіями культа и были всюду освящены нравственнымъ элементомъ.

Опредѣлить форму культа, наиболѣе дѣйствительную для того, чтобы привлечь души умершихъ на сторону живущихъ, примитивному человѣку нетрудно. Если онъ переноситъ даже на предметы окружающей его природы свои человѣческія чувствованія и потребности, онъ съ тѣмъ большей легкостью можетъ это сдѣлать въ отношеніе къ духу умершаго человѣка. Умершій нуждается въ томъ же, въ чемъ человѣкъ нуждался при жизни. Отсюда одна изъ наиболѣе характерныхъ чертъ культа умершихъ заключается въ томъ, чтобы удовлетворять ихъ потребности. Эта черта часто смѣшивается съ другой: съ стремленіемъ оградить себя на случай, если бы души желали сдѣлать вредъ.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію свѣдѣній о формахъ культа умершихъ, необходимо сдѣлать еще слѣдующую оговорку. Культъ мертвыхъ нужно рѣзко отличать отъ культа предковъ. 1) Смѣшивать оба культа уже оттого нельзя, что культъ предковъ оказывается лишь результатомъ развитія или, правильнѣе, лишь развѣтвленіемъ культа умершихъ. На низшихъ ступеняхъ цивилизаціи, когда отсутствуютъ еще понятія о родствѣ, или когда представленіе о кровныхъ узакъ еще не выработано, естественно не можетъ быть еще въ сознаніи дикаря понятія о предкахъ. Но и послѣ возникновенія понятія о кровныхъ узакъ, объединяющихъ субъектовъ въ извѣстную родственную группу, понятіе о предкѣ не совпадаетъ съ представленіемъ о предкѣ-человѣкѣ. Многочисленныя кровныя организаціи у некультурныхъ народностей основаны на тотемизмѣ, и культъ тотема-предка, если онъ существуетъ у данной группы, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ культомъ умершихъ. Когда постепенно мѣсто тотемическаго животнаго или растенія занимаетъ легендарный предокъ-человѣкъ, онъ или пользуется культомъ, какъ божество или полубогъ, или, при развитіи религіи, призывается божественнымъ, но не пользуется уже почитаніемъ. Культъ предковъ можетъ появиться уже послѣ того, какъ группа сложилась окончательно въ опредѣленную общественную организацію, основанную на кровномъ родствѣ по женской или мужской линіи. 2) Даже послѣ сложенія родовой организаціи, было бы ошибочнымъ думать, что культъ предковъ захватываетъ всю жизнь ея, какъ это предполагали нѣкоторые изслѣдователи, напримеръ, Фюстель-де-Куланжъ (Fustel de Coulanges) въ своемъ извѣст-

вомъ трудъ «Древняя Гражданская Община» (La cité antique). Некультурный человекъ не помнитъ, въ большинствѣ случаевъ, по крайней мѣрѣ, своихъ отдаленныхъ предковъ. Если душа отца, дѣда, прадѣда пользуется особымъ поклоненіемъ при культѣ предковъ, всѣ остальные умершіе, прямые болѣе отдаленные предки, равно и боковые родственники смѣшиваются въ общую группу умершихъ. Такимъ образомъ, поклоненіе предкамъ ограничивается обыкновенно лишь ближайшими восходящими и фиктивнымъ родоначальникомъ или родоначальницей.

Вслѣдствіе большого сходства, иногда даже тождественности во внѣшнихъ приемахъ культа умершихъ и культа предковъ, оба вида культа часто смѣшивались. Культъ предковъ придавалось при этомъ нерѣдко преувеличенное значеніе, какъ со стороны историковъ первобытнаго права, такъ и нѣкоторыми изслѣдователями первобытныхъ вѣрованій, на примѣръ, Спенсеромъ, положившимъ культъ предковъ въ основу своей евгемеристической теоріи развитія вѣрованій. Представляя большое сходство въ своихъ проявленіяхъ, культъ умершихъ и культъ предковъ представляютъ по своему внутреннему смыслу существенное различіе. При культѣ душъ вообще имъ воздается известное почитаніе оттого, что они изъ разряда смертныхъ перешли благодаря акту смерти въ число сверхъестественныхъ существъ; въ культѣ предковъ послѣднимъ оказывается почитаніе, кромѣ того, еще на томъ основаніи, что они родственники, свои, что, слѣдовательно, они продолжаютъ и послѣ смерти быть соединенными узами кровного родства съ оставшимися въ живыхъ сородичами. Они требуютъ почитанія отъ послѣднихъ и за это оказываютъ поддержку и помощь только своимъ родичамъ. Такъ какъ культъ предковъ вырабатывается изъ культа умершихъ вообще, появляется лишь на сравнительно болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи и въ общемъ усваиваетъ себѣ ритуаль, выработанный общимъ культомъ душъ умершихъ, то о культѣ предковъ не будетъ говорено особо. Лишь нѣкоторыя типичныя черты его предстоитъ изложить отдѣльно. За исключеніемъ отдѣльныхъ чертъ разница заключается въ смыслѣ: чтить ли некультурная народность всѣхъ умершихъ или только родственникововъ, а это стоитъ въ связи съ развитіемъ родового строя.

Главные проявленія культа мертвыхъ могутъ быть подведены подъ слѣдующія главные категорія: 1) заботы о пищѣ умершихъ, какъ самаго необходимаго элемента для существованія души за гробомъ и объ удобствахъ во время пребыванія ихъ въ могилахъ; 2) стремленіе доставить покойнику возможность достигнуть загробнаго царства и обеспеченное существованіе среди покойниковъ въ мірѣ тѣней; 3) рядъ

обрядностей, имѣющихъ цѣлью выразить свое уваженіе умершимъ душамъ.

Рядъ обычаевъ некультурныхъ народовъ преслѣдуетъ цѣль удовлетворить потребность души покойника въ пищу. Иногда эти заботы начинаются съ момента смерти. Такъ, напримѣръ, папуасы въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ стараются наплатить мертваго тотчасъ послѣ кончины. Такъ какъ душа, по первобытнымъ представленіямъ, тѣснѣйшимъ образомъ связана съ тѣломъ, они сначала подносятъ пищу къ тѣлу покойника, а затѣмъ, видя, что онъ не дотрагивается до нее, они наполняютъ умершему ротъ яствами и пьютъ, до тѣхъ поръ, пока питье не потечетъ изъ рта на тѣло и на землю, на которой послѣднее лежитъ. Это считается признакомъ, что душа насытилась. На Таити по смерти выдающагося вождя къ его тѣлу приставляютъ жреца, обязанность котораго подносить къ устамъ покойника пищу въ разные часы дня. У малайцевъ Борнео рабы умершаго вождя обмахиваютъ его тѣло вѣеромъ, чтобы ему не было жарко и подносятъ ему напитки и бетель. Можно предположить, что, наполняя ротъ усопшаго пищей, имѣлось въ виду механическимъ приемомъ кормить матеріальными предметами душу. Но при отдѣленіи нецивилизованнымъ человѣкомъ духовной субстанции отъ матеріальной, имѣющемъ свою основу въ анимизмѣ, быстро является заключеніе, что духъ питается духомъ съѣдобнаго предмета, такъ же, какъ тѣло питается матеріальной частью его. Впослѣдствіи, когда вѣрованія въ загробную жизнь развиваются, эти обычаи теряютъ свой смыслъ, но сохраняются долгое время въ качествѣ переживаній прежнихъ идей даже среди цивилизованныхъ народовъ. Обрядъ кормленія умершихъ отъ смерти до похоронъ встрѣчается у разныхъ народностей. Трудно, однако, опредѣлить, вѣрятъ ли въ данный моментъ исполняющіе его, что душа дѣйствительно питается предложенной пищей, или дѣйствуютъ бессознательно. Этотъ вопросъ могутъ рѣшить отвѣты совершающихъ обрядъ въ каждомъ данномъ случаѣ, равно и сравненіе этого обычая съ общимъ культурнымъ уровнемъ племени. Но во всякомъ случаѣ всюду, гдѣ этотъ обычай соблюдается, онъ возникъ изъ соображеній, что мертвый нуждается въ пищѣ тотчасъ послѣ смерти, и изъ желанія удовлетворить этой первой потребности человѣка и его души. Это обстоятельство слѣдуетъ имѣть въ виду и относительно другихъ данныхъ, касающихся культа мертвыхъ: народность по мѣрѣ своего религіознаго развитія, съ расширеніемъ своихъ знаній, часто забываетъ истинный смыслъ совершаемыхъ обрядовъ, сохранившихся вслѣдствіе консерватизма культа, часто приискиваетъ имъ новое объясненіе, стоящее въ согласіи съ его

нравственнымъ и умственнымъ уровнемъ. Эти объясненія, интересныя и важныя для изученія современной культуры извѣстной народности, не пригодны, однако, при изслѣдованіи источника происхожденія даннаго вѣрованія или обряда. Ихъ слѣдуетъ, поскольку это касается культа мертвыхъ у различныхъ расъ, разсматривать съ точки зрѣнія примитивнаго міровоззрѣнія.

Души умершихъ нуждаются въ пищѣ и послѣ погребенія; онѣ напоминаютъ о своемъ голодѣ своимъ сородичамъ, мучаютъ ихъ во снѣ и въ случаѣ неисполненія ихъ желанія насылаютъ на живыхъ людей болѣзни и невзгоды. Изъ этихъ взглядовъ вытекаютъ многочисленныя обряды, состоящіе въ положеніи съ покойникомъ извѣстнаго количества пищи, равно и кормленіе ихъ въ могилахъ путемъ опусканія въ могилы пищевыхъ продуктовъ. Нѣсколько примѣровъ этого рода были уже приведены въ предшествующемъ изложеніи. Было бы утомительно перечислять народности, среди которыхъ существуетъ обычай кормленія мертвыхъ. Въ источникѣ своемъ онъ стоитъ въ связи съ вѣрованіемъ, что души живутъ въ могилахъ, что послѣднія—мѣсто ихъ постояннаго или, по крайней мѣрѣ, преимущественнаго пребыванія. Но даже тогда, когда народность уже доразвилась до яснаго представленія о загробномъ царствѣ, отдаленномъ отъ земной поверхности, прежніе обряды продолжаютъ существовать и находятъ себѣ оправданіе или въ вѣрованіи, что душа умершаго время отъ времени посѣщаетъ могилу или въ представленіи о множественности душъ чловѣка. Одна изъ нихъ остается въ могилѣ или около нея и требуетъ пищи и другихъ заботъ, другая переселяется въ загробный міръ. Часто также въ умѣ некультурнаго чловѣка представленія объ особой странѣ мертвыхъ и о необходимости кормленія души въ могилѣ уживаются вмѣстѣ безъ всякихъ объясненій: старыя обряды сосуществуютъ свободно съ болѣе развитыми религіозными представленіями. Весьма характерно вочитаніе мертвыхъ среди сравнительно весьма культурнаго населенія древнихъ Мексики и Перу. Испанскіе путешественники передавали, напримѣръ, что мексиканцы, послѣ погребенія умершаго, возвращались къ могилѣ въ теченіе двадцати дней и ставили на нее ежедневно новыя пищевыя продукты и цвѣты; они вновь являлись на могилу черезъ восемьдесятъ дней по истеченіи этого срока и черезъ каждыя восемьдесятъ дней повторяли свои посѣщенія могилъ и свои приношенія. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ древняго Перу населеніе соблюдало обычай время отъ времени открывать могилы и возобновлять положенныя съ мертвымъ пищу и одежды. Впослѣдствіе

примѣненіе этого обычая ограничивалось культомъ бальзамированныхъ тѣлъ инковъ. Ихъ души возвращались къ своему родоначальнику солнцу; но это вѣрованіе не мѣшало приносить имъ различныя яства въ могилы. Пизарро сообщаетъ даже, что перуанцы ежедневно выносили муміи инковъ на воздухъ, устанавливали ихъ на улицѣ въ рядъ, по старшинству. Служители готовили себѣ пищу на огнѣ и ставили сосуды съ пицей передъ муміями. Слуги и умершіе питались одновременно.

Культъ умершихъ не ограничивается питаніемъ ихъ и одѣваніемъ. Пока еще въ силѣ вѣрованія, что душа пребываетъ въ могилѣ, живущіе стремятся изобрѣсти рядъ способовъ, чтобы облегчить существованіе умершаго. Такъ, напримѣръ, гуараны снимали часть могильной земли, чтобы душа не задохнулась отъ тяжести насыпи. Древніе перуанцы, послѣ покоренія испанцами и обращенія ихъ въ христіанство, нерѣдко вырывали тѣла своихъ собратьевъ, погребенныхъ въ церквахъ, утверждая, что тѣламъ тяжело подъ землей. Чрезвычайно широко распространенный обычай хоронить покойниковъ на деревьяхъ, помостахъ и пр. имѣетъ весьма вѣроятно въ источникѣ своемъ желаніе, чтобы дыханіе покойнаго не затруднялось надавливаніемъ земли. Необходимость оградить тѣла отъ хищныхъ животныхъ заставила также прибѣгнуть или къ устройству помостовъ, или къ подвѣшиванью гробовъ или зашитыхъ въ шкуры труповъ на деревья, или къ запрытыванью тѣлъ въ древесныя дупла. Погребеніе на деревьяхъ, отмѣченное еще древними писателями на Кавказѣ, у колховъ, встрѣчается въ настоящее время у австралійцевъ, у бурятовъ и якутовъ; погребеніе на столбахъ, помостахъ и деревьяхъ встрѣчено у дѣлаго ряда некультурныхъ народностей въ Америкѣ, Азій, Поли-и Меланезіи и пр., равно и у многихъ русскихъ инородцевъ, самоѣдовъ, тунгусовъ, ороchonъ и др.

Культъ умершихъ приводитъ также къ обычаю зажигать огни на могилахъ. Туземцы нѣкоторыхъ мѣстностей Бразиліи, равно и жители Австраліи, разводятъ костры у могилъ въ теченіе нѣсколькихъ дней. Ирокезы дѣлали это для того, чтобы покойникъ могъ грѣться у огня или готовить себѣ пищу. Одно изъ племенъ Африки разводитъ огни на могилахъ своихъ умершихъ друзей преимущественно въ холодныя или сырыя ночи, когда душа покойника нуждается въ теплѣ не менѣе, чѣмъ живой человѣкъ. Заботы некультурнаго человѣка оградить себя отъ посѣщенія умершихъ путемъ утаптыванья могилы переходятъ иногда въ желаніе скрыть могилу отъ чужихъ взоровъ; затѣмъ оно осложняется рядомъ приемовъ, направленныхъ къ огражденію могилъ

отъ дикихъ животныхъ. Мандинги и юлоффы кладутъ на могилы колючія растенія, чтобы волки не потревожили тѣла (Спенсеръ). Съ цѣлю огражденія могилъ отъ животныхъ и людей избирается рядъ средствъ: покойниковъ хоронятъ въ уединенныхъ пещерахъ и разсѣлкахъ скалъ, ихъ окружаютъ каменными или изъ колючихъ растеній изгородями, набрасываютъ камни на могилу или принимаютъ мѣры къ ея скрыванію. Эта послѣдняя цѣль ясно проведена при постройкѣ египетскихъ пирамидъ. Наконецъ, вѣра, что душа живетъ лишь до тѣхъ поръ, пока цѣло тѣло, или, по крайней мѣрѣ, кости покойника, привело къ обычаю, извѣстному у многихъ народовъ, сохранять кости умершихъ, что, напримѣръ, дѣлали самоѣды, также и къ приемамъ, преслѣдующимъ цѣль сохранить тѣла. Въ Лоанго населеніе копало своихъ умершихъ, чтобы высушить ихъ на медленномъ огнѣ, а тѣла вождей бальмировали. Муміи, извѣстныя въ Мексикѣ, найденныя въ большомъ количествѣ въ Перу, доказываютъ въ меньшей степени, чѣмъ египетскія муміи, что примитивные обычаи, освященные подчасъ высшими идеями, могутъ сохраняться и при значительномъ уровнѣ культуры и религіи. Въ связи съ указанными представленіями о нуждахъ душъ стоитъ и обычай положенія съ покойникомъ всего его имущества. Онъ появляется еще на низшихъ ступеняхъ культуры, при существованіи вѣрованія, что умершіе живутъ въ могилахъ. Для того, чтобы воплѣтъ понять и оцѣнить значеніе этого обычая надо вспомнить, что и на низшихъ ступеняхъ культуры, какъ и на высшихъ, существуетъ уже понятіе объ индивидуальной собственности въ отличіе отъ общинной, коллективной. Боязнь гнѣва покойника, грозящаго всегда несчастіями для живыхъ, уже въ силу того, что душа умершаго есть сверхъестественное существо, заставляетъ сочленовъ по группѣ отдавать усопшему все его личное имущество и складывать его личное оружіе, орудія, одежду, украшенія цѣликомъ въ могилу. Это имущество всегда очень незначительно; оно состоитъ изъ небольшого количества предметовъ и свободно помѣщается въ могилу. Поэтому-то показаніямъ путешественниковъ, что та или иная народность отдаетъ умершему въ могилу все его имущество не слѣдуетъ придавать слишкомъ большое значеніе: съ нимъ идетъ только точное количество предметовъ, которыми онъ обладалъ на правахъ индивидуальнаго собственника. Такія свѣдѣнія имѣются относительно патагонцевъ, австралійцевъ, дамара, равно и туземцевъ внутреннихъ частей Африки, Новой Зеландіи и самоѣдовъ.

Въ главныхъ чертахъ культъ душъ умершихъ и при существо-

ванія вѣрованія въ особое загробное царство очень похожъ на описанную форму культа, имѣющую мѣсто при вѣрованіи въ пребываніе душъ въ могилахъ или около нихъ. Но различіе заключается въ тѣхъ внутреннихъ соображеніяхъ, съ которыми приступаютъ къ исполненію требованій культа. По прежнему удовлетвореніе души пищевыми продуктами считается существеннымъ, но мертвого снабжаютъ пищей не только съ дѣлю накормить его, а съ тѣмъ, чтобы онъ сытымъ и крѣпкимъ могъ приступить къ загробному путешествію. Въ зависимости отъ представленія о пути въ загробный міръ даннаго племени находятся и предметы, опускаемые въ могилу или сожигаемые съ умершимъ. Вообще естественно, что если мертвецу придется переплывать водное пространство для достиженія міра тѣней, ему положить въ могилу ладью или похоронять его или, наконецъ, сожгутъ его въ лодкѣ и пр.; если ему предстоитъ далекій путь пѣшкомъ, ему надѣнуть болѣе крѣпкую обувь и пр. Такъ, туземцы Калифорніи даютъ своимъ покойникамъ обувь, потому что путь къ мѣстамъ вѣчной охоты далекъ и труденъ. Этими представленіями объясняется, напримѣръ, почему древніе скандинавы сжигали своихъ умершихъ въ лодкахъ, обычай, засвидѣтельствованный арабскими писателями и относительно руссовъ, почему въ другихъ мѣстахъ Скандинавіи мертвому клали особый видъ обуви при погребеніи; при помощи ея покойникъ могъ свободно проходить по каменной и покрытой колючими растеніями тропѣ, ведущей въ загробный міръ. Какъ стойко держатся подобныя представленія, доказываются хотя бы слѣдующими примѣрами. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Лотарингіи на мертвеца надѣваютъ сапоги и кладутъ ему въ гробъ палку для предстоящаго ему путешествія. То-же дѣлаютъ мазуры. По ихъ мнѣнію, путь на «тотъ свѣтъ» труденъ и тернистъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи и теперь въ гробъ кладутъ дождевой зонтъ и калоши. У черемисовъ существуетъ навѣянное русскими вѣрованье, что «свѣтлый міръ» «помѣщается гдѣ то на возвышенности». Поэтому, чтобы умершій могъ попасть туда, его снабжаютъ лѣсенкой. Эскимосы Гренландіи вѣрятъ, что безпомощному ребенку не легко найтись въ трудномъ пути въ царство тѣней: они кладутъ поэтому въ дѣтскую могилу черепъ собаки, тѣмъ которой будетъ руководить душу ребенка во время дороги. Душа, по представленіямъ лопарей, должна объѣхать все мѣста, гдѣ при жизни бывалъ покойный. Пѣшкомъ такое путешествіе было бы трудно совершить; вотъ почему въ прежнее время на могилѣ закалывали оленя.

Если не снабдить умершаго необходимыми предметами для

загробнаго путешествія или дать ему предметы не пригодные, его душа может или погибнуть по дорогѣ въ царство мертвыхъ, или возвратиться на землю и мучить оставшихся въ живыхъ. Марилье приводит по этому поводу не лишнее интереса преданіе краснокожаго племени команчей. Умеръ старый команча; у него не было родни, и самъ онъ былъ бѣденъ. Члены его племени заклали на его могилѣ одну изъ самыхъ плохихъ лошадей. Черезъ нѣсколько недѣль онъ явился обратно на своемъ плохомъ конѣ, измученный и исхудавшій. Его появленіе повергло въ страхъ весь станъ команчей. На вопросъ, почему онъ возвратился и тревожить ихъ, мертвецъ разсказалъ, что, когда онъ доѣхалъ до воротъ царства мертвыхъ, сторожа не пропустили его, потому что его лошадь была слишкомъ плоха, и онъ долженъ былъ съ прискорбіемъ вернуться по далекому и трудному пути домой.

Страхъ передъ возвращеніемъ покойника, съ одной стороны, появляющееся благочестивое отношеніе къ мертвецамъ, съ другой, заставляеть некультурныхъ народностей крайне внимательно относиться къ этой сторонѣ культа и обезпечивать, насколько это въ ея силахъ, возможность для умершаго побороть встрѣчаемыя имъ на пути трудности. Иногда съ развитіемъ представленій о пути въ царство душъ, съ особенной детальностью разрабатывается картина препятствій, встрѣчаемыхъ мертвецомъ. Отъ нихъ можно откупиться посредствомъ извѣстныхъ жертвоприношеній или подарковъ. Отсюда возникаетъ новый элементъ культа, имѣющій цѣлью облегчить душѣ умершаго достиженіе конца его странствованій. Оставшіеся въ живыхъ снабжаютъ душу дарами для зловыхъ существъ, которыя встрѣтятся ей на пути. Такъ, даяки Борнео вѣрятъ, что по смерти душа сначала должна переѣхать черезъ двѣ рѣки, для чего необходима лодка. На берегу третьей рѣки душа встрѣчаетъ женщину и дѣтей; чтобы имѣть возможность идти дальше, она должна дать имъ одежды. Выбравшись отсюда, она идетъ дальше и встрѣчаетъ на своемъ пути большую гусеницу, которой слѣдуетъ пожертвовать особый видъ растенія (kladi). Далѣе, она поднимается на высокую гору, гдѣ сталкивается съ роемъ мухъ и большимъ медвѣдемъ; послѣднему нужно дать поросенка; затѣмъ ей попадается человекъ съ желѣзной вершей; чтобы получить возможность слѣдовать далѣе, душа должна угостить его сахарнымъ тростникомъ и пр. Очевидно, что остающіеся въ живыхъ должны дать умершему все перечисленные предметы, если желаютъ, чтобы онъ достигъ страны блаженства. Извѣстный обычай древнихъ грековъ класть въ могилу умершаго монету для уплаты за перевозъ черезъ рѣку во время загробнаго путешествія и аналогичный

обычай, соблюдаемый мѣстами русскими крестьянами въ тѣхъ же цѣляхъ является только примѣненіемъ старыхъ взглядовъ къ новымъ условіямъ быта, когда денежные знаки вытѣснили мѣновую единицу.

Къ приемамъ облегченія душѣ достигнуть царства тѣней слѣдуетъ отнести и обычай класть покойнику въ могилу различные амулеты. Если амулеты предохраняютъ живого человѣка отъ враждебно настроенныхъ къ нему существъ, они, очевидно, оградятъ отъ послѣднихъ и душу его во время загробнаго пути. Амулеты слѣдуютъ въ могилу за ихъ обладателемъ не только оттого, что умершій былъ ихъ собственникомъ, но и вслѣдствіе желанія сочленовъ по группѣ доставить возможность душѣ бороться съ препятствіями во время загробнаго путешествія. Только этимъ возможно удовлетворительно объяснить частое нахожденіе амулетовъ въ могилахъ некультурныхъ расъ. Насколько древенъ этотъ обычай, можно видѣть хотя бы изъ того, что предметы, очевидно служившіе амулетами: зубы различныхъ животныхъ, просверленные кусочки человѣческой кости и т. п. нерѣдко находятся въ древнихъ могилахъ каменнаго вѣка въ Европѣ. Отъ положенія въ могилу амулетовъ, носившихся извѣстнымъ лицомъ въ теченіе жизни, до изготовленія амулетовъ специально для мертвыхъ, чтобы предохранить ихъ души во время слѣдованія въ селенія мертвыхъ, только одинъ шагъ. Изготовленіемъ подобныхъ амулетовъ занимаются обыкновенно колдуны-шаманы. Съ развитіемъ религіозной системы и съ переходомъ части функций колдуновъ на жрецовъ, эти послѣдніе дѣлаютъ одной изъ своихъ специальностей изготовленіе амулетовъ. При развитіи вѣрованій въ трудности, сопряженныя съ путешествіемъ души въ страну мертвыхъ, некультурный человѣкъ, благочестиво относящійся къ своимъ умершимъ, естественно обратится къ жрецамъ съ просьбой снабдить покойника амулетами, предохраняющими его душу отъ опасностей. Осложненіе религіозныхъ системъ, возвышеніе сословія жрецовъ даетъ лишь большій толчекъ развитію количественному и качественному подобныхъ амулетовъ. То, что у некультурныхъ племенъ встрѣчается подчасъ въ зародышевомъ состояніи, бытуетъ среди болѣе культурныхъ и религіозно-развитыхъ народовъ въ осложненномъ, приведенномъ въ извѣстную систему видѣ. Душа, согласно древне-египетскимъ вѣрованіямъ, послѣ смерти направлялась въ подземный міръ Аменти; онъ лежалъ на западѣ, на мѣстѣ, гдѣ закатывается солнце. Во время пути душу преслѣдовали злые духи. Чтобы сдѣлать ихъ безвредными, на голову, грудь и шею покойнику прикрѣпляли амулеты. Они были самыхъ разнообразныхъ видовъ, и каждый изъ нихъ имѣлъ свое особое назначеніе:

Таблички изъ слоновой кости, глины или камня съ изображеніемъ глазъ давали обладающему ими мертвецу обостренное зрѣніе, необходимое во время прохожденія опаснаго пути; изображенія ушей, которыя вѣшались въ могилу числомъ отъ одного до шести, обостряли его слухъ, чтобы услышать вопросы, которые ему будутъ предлагаться; полагаемая въ качествѣ же амулетовъ изображенія подошвы ноги должны были ограждать его на пути и указывать правильное направленіе. Наконецъ, муміямъ давался перѣдко папирусъ, содержаніе котораго должно было служить душѣ умершаго указаніемъ предстоящаго ему путешествія и т. д. Особенное значеніе придавалось амулету «дуду». «Позолоченный амулетъ дуду, гласитъ книга мертвыхъ, приготовленный изъ ствола сикоморы, имѣетъ слѣдующее свойство: если его положить вокругъ шеи умершаго, послѣдній войдетъ въ ворота дома Славы; будутъ прислушиваться къ его мудрымъ словамъ и ему удѣлять мѣсто среди спутниковъ Озириса».

Забота о доставленіи умершему возможности благополучно достигнуть селенія душъ представляетъ одну сторону культа мертвыхъ при существованіи вѣрованій въ особый загробный міръ, далеко отстоящій отъ міра живыхъ. Другую, не менѣ видную, составляютъ стремленія обезпечить душѣ безбѣдное существованіе послѣ смерти въ царствѣ тѣней. Всюду, гдѣ бытуетъ убѣжденіе, что жизнь мертвыхъ есть лишь повтореніе земной жизни, культъ мертвыхъ вызываетъ желаніе обставить умершаго всѣмъ необходимымъ для него въ загробномъ существованіи. Ему владутъ въ могилу, помимо принадлежавшаго ему на правахъ личной собственности имущества, и всѣ предметы, особенно необходимые при жизни человѣка. Обычай этотъ общеизвѣстенъ. Онъ держится чрезвычайно стойко. Скромные дары низко стоящихъ племенъ, имущественно мало обезпеченныхъ, переходятъ въ богатѣйшія пожертвованія съ постепеннымъ ростомъ экономического быта населенія. Вѣра, что душа занимаетъ то мѣсто, которое живой человѣкъ имѣлъ въ своемъ обществѣ, вынуждаетъ оставшихся въ живыхъ снабдить умершаго даже предметами роскоши, чтобы онъ могъ явиться во всемъ блескѣ своего земнаго величія въ царство мертвыхъ.

Таковы элементарныя основы культа мертвыхъ. Онъ развивается и осложняется многими соображеніями некультурнаго ума и приводитъ къ приемамъ, которые можно уже назвать жертвоприношеніями въ полномъ смыслѣ этого слова. Культъ начинаетъ требовать большаго, чѣмъ удовлетворенія ближайшихъ настоятельнѣйшихъ потребностей покойника; онъ предписываетъ длительное почитаніе, повтореніе

известныхъ дѣйствій, продолжительныя и постоянныя заботы. Въ послѣдующемъ изложеніи, посвященномъ развитію формъ культа мертвыхъ, жертвоприношеніямъ умершимъ, выраженію постоянной о нихъ заботы и постепенному упадку этого культа, представится случай попутно указать и на нѣкоторыя рудиментарныя основы культа, о которыхъ до сихъ поръ было сказано лишь вскользь, такъ какъ ихъ удобнѣе разсмотрѣть въ ихъ постепенномъ развитіи и упадкѣ.

Всѣ проявленія культа мертвыхъ, развившіяся изъ указанныхъ примитивныхъ основъ, сводятся къ двумъ категоріямъ: 1) къ заботамъ о доставленіи умершимъ душамъ всего необходимаго или, по крайней мѣрѣ, полезнаго въ ихъ загробномъ существованіи и 2) къ молитвамъ умершимъ со стороны живущихъ съ просьбой доставить имъ то или иное благо за исполненіе своихъ обязанностей въ отношеніи къ нимъ. Обѣ категоріи естественно весьма тѣсно связаны между собой. Но хронологически онѣ иногда не совпадаютъ: первая предшествуетъ второй, иногда, впрочемъ, и наоборотъ. Чтобы не повторяться въ дальнѣйшемъ изложеніи, слѣдуетъ замѣтить, что, по мѣрѣ экономическаго развитія народности, накопленія богатства, потребности ея представителей, какъ живыхъ, такъ и умершихъ, разрастаются: то, чѣмъ удовлетворялся первобытный охотникъ, а, слѣдовательно, и его духъ, не въ состояніи оставить довольнымъ болѣе развитого, болѣе обеспеченнаго матеріально кочевника или осѣдлаго земледѣльца. Душамъ ихъ требуется, такимъ образомъ, гораздо значительнѣе количество жертвъ. Кромѣ того, простиупающее все сильнѣе пѣтическое отношеніе къ усопшимъ заставляетъ живыхъ соплеменниковъ заботиться сильнѣе объ ихъ благополучіи, потому что отъ нихъ зависитъ и благосостояніе живыхъ. Вслѣдствіе этого, жертвы умножаются, дѣлаются болѣе обильными и достигаютъ иногда грандіозныхъ размѣровъ. Неравенство состояній отдѣльныхъ представителей общегитія позволяетъ болѣе богатымъ лицамъ проявлять культъ мертвыхъ въ крайне широкихъ размѣрахъ. Желаніе устроить покойника по возможности лучше, равно и опасеніе, что души бѣдныхъ могутъ остаться недовольными въ царствѣ мертвыхъ своимъ скуднымъ достояніемъ, завидовать богатымъ и переносить свое неудовольствіе на оставшихся въ живыхъ, вызываетъ и у бѣдняковъ стараніе, чтобы ихъ покойникамъ жилось возможно лучше. Результатомъ этой естественной конкуренціи является то, что богатые и бѣдные одинаково доводятъ себя почти до разоренія, лишь-бы исполнить требованія культа мертвыхъ въ возможно широкихъ размѣрахъ. Пѣтическое чувство къ усопшимъ лишь поддерживаетъ и развиваетъ это есте-

ственное стремленіе. Но человѣкъ на низшихъ ступеняхъ культуры одновременно и разчетливъ. Послѣ исполненія всѣхъ требованій культа умершихъ, онъ долго не въ состояніи поправить свое хозяйство и пополнить убытки, причиненные ему его жертвоприношеніями: жертвы, сравнительно малозамѣтныя на ступени неразвитаго экономическаго хозяйства, дѣлаются все болѣе ощутительными по мѣрѣ развитія и осложненія экономическаго строя. Некультурный человѣкъ, даже если онъ стоитъ на болѣе высокихъ ступеняхъ экономической жизни, не имѣетъ обыкновенно много лишняго имущества; разъ онъ вынужденъ жертвовать умершему не только индивидуальной собственностью послѣдняго, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, первобытный охотникъ, но кромѣ того еще и значительной долей семейнаго или групповаго достоянія, онъ невольно изыскиваетъ мѣры удовлетворить умершаго съ меньшимъ уровнемъ для себя. Онъ вырабатываетъ извѣстный компромиссъ между интересами усопшаго и собственными эгоистическими соображеніями, продиктованными ему условіями борьбы за существованіе. Далѣе, съ развитіемъ этическихъ началъ, болѣе развитое некультурное племя видоизмѣняетъ нѣкоторыя рѣзкія и грубыя проявленія культа, несколько не противорѣчившія нравственному уровню примитивнаго человѣка. Но изъ опасенія гнѣва сверхъестественныхъ существъ трудно рѣзко нарушить приемы культа, выработавшіеся еще на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи и удовлетворявшіе требованіямъ или желаніямъ умершаго. Некультурный умъ, создавъ сверхъестественное существо по своему подобію, прогрессируетъ быстрѣе, чѣмъ его божества. Эта борьба между развѣвшимися нравственнымъ чувствомъ человѣка и неуверенностью въ таковомъ-же у его сверхъестественныхъ существъ вынуждаетъ снова прибѣгать къ пѣлому ряду компромиссовъ. Всѣ эти побужденія приводятъ къ видоизмѣненію формъ культа. Основа этого послѣдняго остается одна и та-же, психическія ощущенія продолжаютъ быть прежними, хотя, конечно, они являютъ уже болѣе высокій, этический характеръ. Приемы культа измѣняются въ двухъ направленіяхъ: 1) жертвоприношенія дѣлаются менѣе обильными и 2) реальная жертва замѣняется символической. Эти предварительныя замѣчанія необходимы для объясненія разныхъ фазисовъ развитія и упадка нѣкоторыхъ формъ культа умершихъ.

Среди заботъ о доставленіи умершимъ всего необходимаго, первенствующее мѣсто занимаетъ, какъ и на низшихъ культурныхъ ступеняхъ, забота о доставленіи ему необходимой пищи. Но, если примитивный человѣкъ довольствовался тѣмъ, что время отъ времени вливалъ, либо просовывалъ въ могилу пищу или

напитокъ, съ развитіемъ культа умершихъ, кормленіе ихъ происходитъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ: 1) устраиваются ритуальныя пиршества въ честь покойниковъ, на которыя послѣдніе обыкновенно приглашаются, и 2) приносятся кровныя жертвы на ихъ могилахъ. Ритуальныя пиршества въ честь усопшихъ, такъ называемыя поминки, совершаются обыкновенно съ цѣлю накормить и снабдить иницей опредѣленнаго умершаго или сдѣлать это въ отношеніи ко всѣмъ раньше умершимъ вообще. Къ первому виду поминокъ побуждаетъ самый актъ совершившейся смерти. Послѣдній умершій, реально представляющійся знавшимъ его лично соплеменникамъ, внушаетъ болѣе страха, чѣмъ души давно умершихъ, память о которыхъ усіяла уже изгладиться; слѣдовательно, и культъ его дѣлается особенно настоящимъ. Ко второму виду поминокъ, иногда соединяемыхъ съ первымъ, приводятъ съ одной стороны опасеніе, что поименное приглашеніе умершихъ на трапезу можетъ вслѣдствіе забвенія того или другого изъ ранѣ умершихъ оскорбить кого нибудь изъ случайно неприглашенныхъ, а съ другой чисто экономическія соображенія, не позволяющія накормить одинаково сытно, какъ недавно умершаго, всѣхъ прежнихъ усопшихъ; ихъ кормятъ поэтому всѣхъ сообща.

Выборъ времени поминокъ стоитъ въ зависимости отъ цѣлаго ряда соображеній: отъ представленій о срокѣ пребыванія души умершаго на землѣ, объ отдаленности царства тѣней и времени, необходимаго для его достиженія, о временномъ посѣщеніи покойниками земли, наконецъ, отъ нуждъ оставшихся въ живыхъ, которые съ особенной интенсивностью исполняютъ требованія культа именно въ періодъ, когда они болѣе всего нуждаются въ сверхъестественномъ покровительствѣ. Поэтому-то, одновременно съ поминками, справляемыми въ день, когда душа отправляется въ свое загробное путешествіе, когда она достигаетъ царства мертвыхъ и пр. (напримѣръ, въ 40-ой день, въ 80-ой, годовыя поминки и т. д.), поминальныя пиршества устраиваются еще передъ жатвой или послѣ нея, передъ работами, во время народныхъ бѣдствій, болѣзней и т. п.

Однако, гдѣ-бы и при какихъ условіяхъ ни происходили поминки, они всюду выступаютъ съ единообразными чертами, варьируя только въ частности, въ зависимости большею частью отъ культурнаго уровня народности и отъ ея хозяйственнаго быта. Эти общія черты могутъ быть сведены къ слѣдующимъ: 1) Поминки происходятъ или на могилахъ или въ домахъ. Въ первомъ случаѣ предполагается, что покойники невидимо присутствуютъ; во второмъ, умершихъ или приглашаютъ и они невидимо приходятъ, или вмѣсто нихъ дѣлается

изображеніе умершаго, или, наконецъ, покойника представляетъ кто-нибудь изъ присутствующихъ. 2) Во время поминокъ стараются прежде всего накормить умершаго. Душа, по предположенію различныхъ народностей, или невидимо питается паромъ ихъ отъ подаваемыхъ блюдъ, т. е. душой или инкарнируется въ изображеніе умершаго или, наконецъ, вся съѣденная пища идетъ на пользу не участвующимъ въ трапезѣ, а присутствующимъ душамъ. 3) Одновременно съ заботами о пищѣ часто соединяется для поминающихъ и другія обязанности: живые должны иногда веселить покойниковъ, доставлять имъ все необходимое, ухаживать за ними, какъ за почетными гостями. 4) Накормивъ покойниковъ, повеселивъ ихъ, если поминки происходятъ посредствомъ приглашенія, поминающіе принимаютъ обыкновенно мѣры, чтобы души не оставались слишкомъ долго среди живущихъ и стараются отправить ихъ обратно въ могилы или загробное царство до слѣдующихъ поминокъ. Оставаясь долго среди живущихъ, души могутъ причинить вредъ, болѣзни, беспокойство, предъявить чрезмѣрные требованія и пр.

Указанныя черты выступаютъ болѣе или менѣе рельефно въ поминкахъ у множества племенъ. Примѣры можно легко найти у русскихъ инородцевъ. Черемисы, по словамъ С. К. Кузнецова, обязательно сиравляютъ поминки по умершему родственнику или родственницѣ въ 7-й и 40-й день послѣ его кончины. На поминки приглашенные гости привозятъ восковыя свѣчи своего издѣлья и съѣстные припасы, яичницу, блины, сыръ, водку и пр. «Эти приношенія ясно доказываютъ, что каждый участникъ обязанъ со своей стороны принести жертву покойному, что и составляетъ сущность поминальной трапезы». Гости, по прибытіи въ домъ, гдѣ совершается поминаненіе, отправляются въ баню, причемъ зовутъ съ собою и покойница (мужчины, если поминаютъ умершаго, женщины, если поминки устроены по умершей). Въ банѣ покойника изображаетъ лицевая полка (липа—почитаемое черемисами дерево). Эту полку парятъ вѣниками, и присутствующіе при этомъ громко и радостно вскрикиваютъ, какъ бы отъ имени покойнаго. На слѣдующемъ затѣмъ поминальномъ пиршествѣ выдающуюся роль играетъ лицо, изображающее покойнаго. Обыкновенно умирающій или умирающая сами назначаютъ таковое изъ числа самыхъ близкихъ друзей и подругъ. Играющій роль покойнаго надѣваетъ его платье. На поминкахъ присутствуетъ невидимо не только то лицо, въ честь котораго они совершаются, но и другіе усопшіе: приглашая покойника на поминки, его просятъ привести съ собой лицъ, съ которыми онъ свелъ дружбу въ загробной своей жизни.

Возжигая свѣчи, передъ поминальнымъ пиромъ, упоминають не только послѣдняго покойника, но и ранѣе умершихъ родныхъ и знакомыхъ. также и «безродныхъ и забытыхъ». То-же происходитъ и при кормленіи покойниковъ. Въ берестяной кошель складываютъ кусочки отъ всѣхъ блюдъ трапезы. При этомъ приглашаютъ ѣсть отложенныя кушанья не только послѣдняго покойника, но и всѣхъ остальныхъ, также и безродныхъ и оставленныхъ. Послѣ пиршества, лицо, изображающее покойника, начинаетъ причитать, высказывать свое горе по поводу того, что пришлось расстаться съ родными, затѣмъ быстро переходитъ на веселый ладъ и выражаетъ довольство полученнымъ угощеніемъ. Потомъ онъ же обращается съ назидательными рѣчами къ оставшимся. Рано утромъ запрягаютъ лошадей и отвозятъ покойника на кладбище. Игравшій эту роль быстро сбрасываетъ съ себя одежду покойнаго, затѣмъ весь поѣздъ мчится безъ оглядки назадъ въ селеніе.

Передъ косьбою, передъ поствомъ, въ случаяхъ эпидемій, если ворожеецъ опредѣлитъ, что болѣзнь послана умершими въ наказаніе, при пропажѣ имущества и во многихъ другихъ случаяхъ, вотяки спѣшатъ устроить богатыя поминки. Во время ихъ вотякъ молится своимъ умершимъ, «всѣмъ роднымъ, которыхъ я помню и не помню», говоритъ онъ въ своей молитвѣ. «Старики, дурно намъ не дѣлайте, молится вотякъ во время поминковъ, на которыя сходятся всѣ вызванные умершіе-родственники. Пусть удастся намъ хлѣбъ и питье! Чѣмъ вы недовольны нами? Гуся-ли вамъ нужно, утку-ли? Требуйте: мы ни отъ чего не отказываемся, не споримъ съ вами. Мы не знаемъ, что вамъ нужно? Кто васъ знаетъ, что вы просите? Пусть-же теперь (при принесеніи жертвы) удастся нашъ хлѣбъ и питье». Вотяки просятъ умершихъ охранять живыхъ, спасти ихъ отъ навѣтовъ злыхъ людей, отъ вражескаго глаза и пр. «Поминаемъ васъ, гласитъ одна молитва, желаемъ, чтобы все приносимое попало въ вашъ ротъ. Сыновей и дочерей нашихъ не вводите въ искушеніе. Скотину въ овраги и болота не роняйте, звѣрямъ хищнымъ не давайте. Сильнымъ вѣтрамъ не давайте путать нашъ хлѣбъ. Отъ пожаровъ сохраняйте насъ, отъ урочливыхъ глазъ, отъ дурныхъ слуховъ сохраняйте. И такъ ѣвьте, насыщайтесь и уходите къ своимъ товарищамъ». Главная задача при поминкахъ у вотяковъ накормить умершихъ и снабдить ихъ всѣмъ необходимымъ. Для достиженія послѣдней цѣли, даютъ умершимъ, иногда долго спустя послѣ смерти, холсты и другіе нужные предметы. Вторая цѣль достигается при помощи ритуальнаго пиршества, часто соединеннаго съ заботой объ увеселеніи умершихъ. Такъ, напримѣръ.

вечеромъ, во время поминокъ, вотяки иногда топятъ баню и приглашаютъ умершихъ париться: «айда, старики, говорятъ поминающіе, париться будемъ: мойтесь, очищайтесь». Присутствующие на поминкахъ стараются развлекать невидимо присутствующихъ умершихъ. «Дѣло въ томъ, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ вотяковъ, пишетъ П. М. Богаевскій, втеченіе поминокъ около каждаго изъ пирующихъ находится его сверстникъ-покойникъ, который при жизни относился къ нему лучше, чѣмъ къ другимъ, и уходъ и угожденіе этому сверстнику составляетъ прямую обязанность тѣхъ, при которыхъ онъ присутствуетъ. По вѣрованіямъ вотяковъ, все, что дѣлаетъ живой человѣкъ, повторяетъ и его сверстникъ-покойникъ; поэтому, чѣмъ веселѣе пирующій, тѣмъ веселѣе его спутникъ, чѣмъ сытѣе пирующій, тѣмъ сытѣе его спутникъ. Вотъ почему во время поминокъ должно бѣть возможно болѣе, не то, пожалуй, покойники уйдутъ голодными; вотъ почему во время поминокъ нельзя работать, не то, пожалуй, покойникъ разсердится, что его не веселятъ и заставляютъ работать, и накажетъ чѣмъ нибудъ».

Поминки, сопровождаемыя обильнымъ угощеніемъ, иногда доводятъ семью до разоренія у нѣкоторыхъ народностей Кавказа. Осетины, напримѣръ, ничего не жалѣютъ для блага усопшихъ во время поминокъ, и если въ семьѣ въ годъ-два случится нѣсколько смертей, она часто разорается. У нѣкоторыхъ черкесскихъ племенъ поминки сопровождались джигитовками, примѣрными сраженіями и пр., очевидно, имѣвшими цѣлью веселить покойника. «Въ Осетіи, а также и въ Грузіи, существуетъ обычай изготавлять изъ соломы чучело умершаго, которое, во время поминокъ, сажаютъ съ собою за столъ обыкновенно на почетнѣйшемъ мѣстѣ. Кто нибудъ изъ родственниковъ бѣтъ за двохъ, и избытокъ пищи считается поступившимъ въ пользу усопшаго».

Некультурный человѣкъ, изъ чувства-ли страха или подъ влияніемъ этического отношенія къ умершему устраивающій дорога поминки, опасается слишкомъ долгаго присутствія духовъ. Исполнивъ въ отношеніи къ нимъ свои обязанности, онъ старается выпроводить ихъ обратно въ могилы или въ царство тѣней. Отъ этого желанія освободиться отъ душъ ведутъ начало многіе обряды, которыми часто заканчиваются поминки, и которые можно назвать обрядами «провожапія, изгнапія душъ». Тотъ-же вотякъ, который такъ усердно старается забавлять покойника во время поминокъ, по окончаніи ихъ принимаетъ мѣры къ удаленію душъ умершихъ изъ селенія. Съ извѣстными обрядами стараются выпроводить души, заклиная ихъ слѣдующей формулой: «Старики, ѣшьте, пейте, да уходите отсюда; кто намъ завистникъ, того съ собой уве-

дите; враговъ нашихъ, колдуновъ, съ собой уведите». «Велѣдствіе того, что покойники совершаютъ все то, что дѣлаютъ пирующие, не должно передъ проводами спать (думаютъ вотяки); въ противномъ случаѣ можетъ также заснуть и остаться въ избѣ тотъ покойникъ, который во время пира былъ вмѣстѣ съ уснувшимъ». Подобныя проводы умершихъ душъ иногда предпринимаются и въ случаяхъ, когда населенію кажется, что души умершихъ причиняютъ имъ зло. Такъ, на Никобарскихъ о-вахъ разъ въ годъ, а иногда и чаще, если, напримѣръ, появляется какая нибудь болѣзнь, населеніе выстраиваетъ огромную лодку, которую жрецъ подводитъ къ каждому дому. Посредствомъ шума загоняютъ души въ лодку. Мужчины, женщины, дѣти, всѣ принимаютъ участіе въ изгнаніи душъ изъ домовъ, принуждая ихъ войти въ приготовленную лодку. Окна домовъ закрываютъ; снимаютъ лѣстницы, ведущія въ свайные дома туземцевъ. Затѣмъ лодку, нагруженную душами, тащатъ къ морскому берегу и спускаютъ въ море. Аналогичные обычаи можно встрѣтить на Мальдивскихъ о-вахъ, равно и въ Калифорніи, гдѣ краснокожіе разъ въ годъ стараются изгнать духовъ, за годъ оставшихся въ селеніи. Въ Старомъ Калабарѣ въ Африкѣ каждые два года происходило изгнаніе духовъ. За нѣсколько недѣль передъ днемъ изгнанія изъ палочекъ и бамбука сооружали человѣческія изображенія и фигуры животныхъ; они служили вмѣстелищемъ душъ. Ночью съ крикомъ и шумомъ ихъ бросали въ воду, послѣ чего души отправлялись въ царство тѣней. Въ толибъ слышались при этомъ также и скорбные крики и жалобы, что души близкихъ изгоняются съ такимъ насилемъ.

Изъ обычая совершать поминки и затѣмъ освобождать себя отъ пришедшихъ на ниршество и накормленныхъ покойниковъ, возникаютъ празднества мертвыхъ, совершаемыя въ опредѣленные сроки. Освященныя подчасъ новыми идеями, мало имѣющими общаго съ грубыми представленіями первобытныхъ народовъ, преслѣдующія иногда цѣли исключительно религіозныя и этическія, эти празднества въ честь покойниковъ нерѣдко сохраняютъ еще долго древніе приемы, выработанныя на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Празднества грековъ и римлянъ въ честь умершихъ, не смотря на религіозное развитіе обѣихъ народностей, носили на себѣ многія черты первобытности. Даже христіанство далеко не всюду стерло ихъ архаичный характеръ. Достаточно вспомнить поминальные обѣды, ритуальныя блюда во время поминокъ, которыя встрѣчаются у культурныхъ народностей и въ частности въ Россіи далеко не среди однихъ низшихъ классовъ.

Совершенно естественнымъ слѣдствіемъ вышеуказанныхъ анимистическихъ представлений является широко распространенный почти у всѣхъ некультурныхъ и малокультурныхъ народовъ обычай приносить жертвы на могилахъ умершихъ или во время погребенія, или во время поминковъ. Убивая на могилѣ животное, оставшіеся въ живыхъ отправляютъ духъ его въ царство тѣней вслѣдъ за умершимъ, который можетъ воспользоваться имъ въ качествѣ пищевого продукта или присоединить его къ имѣющемуся у него стаду, можетъ утилизировать его для ѣзды и пр. Вопросъ, что будетъ дѣлать умершій съ убитой для него жертвой, разрѣшается различными народами не одинаково, сообразно съ представленіями ихъ о загробномъ существованіи. Внутреннимъ мотивомъ всегда является то же стремленіе ублажить покойниковъ, удовлетворивъ различныя ихъ нужды, какъ и при поминкахъ, сопровождаемыхъ кормленіемъ. Благочестивое отношеніе къ отшедшимъ лишь значительно позже освящаетъ эти обряды, оно придаетъ имъ иную внутреннюю подкладку, сохраняя, однако, нерѣдко архаичныя формы жертвоприношеній и тотъ же жестокий характеръ, которымъ отличается культъ умершихъ на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи.

Примѣры жертвоприношеній умершимъ различныхъ, считаемыхъ для нихъ необходимыми въ загробной жизни предметовъ, въ буквальномъ смыслѣ слова безчислены. Они выступаютъ всюду съ изумительнымъ однообразіемъ и измѣняются только въ зависимости отъ экономической культуры народности. Всѣ эти жертвоприношенія дѣлятся на три группы, соответственно съ объектомъ жертвы: именно, приносятся въ жертву: 1) предметы обихода (орудія, платье, украшенія, табакъ и пр.), 2) скоть и 3) люди. О двухъ первыхъ категоріяхъ не стоитъ распространяться въ виду ихъ общеизвѣстности. Достаточно будетъ напомнить, что принесеніе въ жертву животныхъ держится почти также стойко у народностей, достигшихъ высокой культуры или принявшихъ вѣроисповѣданіе, запрещающее жертвоприношенія умершимъ, какъ и приношеніе предметовъ обихода.

Человѣческія жертвоприношенія умершимъ встрѣчаются или встрѣчались въ болѣе или менѣе отдаленномъ прошломъ почти повсемѣстно. Они отмѣчены частью въ качествѣ жизненнаго института, частью зарегистрированы памятниками исторіи и права, обрядами, преданіями и пр. почти во всѣхъ частяхъ свѣта: въ Азіи, Африкѣ и Америкѣ, въ Малайскомъ архипелагѣ, въ Меланезіи и Полинезіи, въ Японіи, и въ Европѣ, гдѣ человѣческія жертвоприношенія были употребительными не только у отсталыхъ въ культурномъ отношеніи

народовъ, но также у предковъ современныхъ цивилизованныхъ народовъ: грековъ и римлянъ, кельтовъ, германцевъ и славянъ.

Приношеніе въ жертву умершимъ людей, каково бы ни было основное происхожденіе этого обычая, въ настоящее время почти всюду выступаетъ уже освященнымъ идеей снабдить покойника необходимыми ему въ загробномъ мірѣ людьми. Отсюда всѣ человѣческія жертвоприношенія на могилахъ, будь то при погребеніи или во время поминковъ, сводятся къ тому, что къ умершему посылаютъ: 1) слугъ и рабовъ, необходимыхъ ему для услугъ, и 2) его жену или женъ. Въ отдѣльныхъ мѣстностяхъ встрѣчается обычай умерщвления мужа по смерти жены и дѣтей по смерти матери. Нѣсколько примѣровъ приношенія въ жертву слугъ и рабовъ докажутъ фактъ распространенности этого обычая и позволятъ одновременно набѣтѣть нѣкоторыя детальныя черты, съ которыми этотъ обычай выступаетъ у разныхъ племенъ.

Само собой разумѣется, что умерщвление слугъ для служенія умершему послѣ смерти можетъ встрѣчаться только тамъ, гдѣ уже существуютъ классовыя различія внутри племенной группы. Какъ извѣстно, первыми слугами, первыми рабами оказываются военнопѣнные; ихъ то обыкновенно и постигаетъ тяжелая обязанность сопровождать своего господина въ загробный міръ. Но тамъ, гдѣ народность уже развилась до государственнаго организма, въ особенности, гдѣ власть вождя выступаетъ съ рѣзко опредѣленными деспотическими чертами, этой участи подвергаются не только военнопѣнные и ихъ потомки, составляющіе зависимый классъ, но и близкія къ особѣ вождя лица. По странному свойству человѣческой психологіи, умереть, иногда мучительной смертью, вслѣдъ за вождемъ, не только не считается несчастіемъ, но, напротивъ того, признается особенной честью, такъ что въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ не бываетъ недостатка въ желающихъ погибнуть вслѣдъ за господиномъ. Военнопѣнные или убиваются на могилахъ или производится массовое ихъ избиеніе. Такъ, напримѣръ, у алеутовъ во время поминковъ въ сороковой день послѣ смерти происходило умерщвление калговъ (рабовъ военнопѣнныхъ). О. Веніаминовъ, оставившій обстоятельное описаніе быта алеутовъ, пишетъ по этому поводу слѣдующее: «Число закаланныхъ калговъ было неограничено; случалось, что закалали мужа, жену и всѣхъ ихъ дѣтей, а иногда одного когонибудь изъ нихъ. Калги закалались или по приказанію умершаго изъ числа его невольниковъ, или родственники его, по любви къ нему, закалали или душили ихъ, сколько хотѣли». Бывали, дѣйствительно, случаи, что

калговъ послѣ смерти лица не только не убивали, но даже отпускали на волю, по желанію умирающаго, причемъ имъ давали лодки и вѣспасы, чтобы добраться до родины. Но, въ противоположность этимъ фактамъ, «бывали и такіе варвары изъ богатыхъ и почетныхъ алеутовъ, пишетъ о. Веніаминъ, которые съ печали по своемъ любимомъ сынѣ или племянникѣ, умершимъ нечаянно, въ утѣшеніе свое губили дѣтей калговъ, т. е. или топили въ водѣ, или кидали съ утеса, или кололи ихъ при видѣ родителей». Въ Гуатемалѣ при смерти главнаго вождя умерщвляли до похоронъ его рабовъ, чтобы послѣдніе могли отправиться впередъ въ загробный міръ и приготовить для господина мѣсто будущаго его жительства. Съ тѣлами этихъ рабовъ клали орудія, употреблявшіяся ими при жизни: напримѣръ, рабамъ, воздѣлывавшимъ при жизни поля своего владыки, давали земледѣльческія орудія, чтобы и въ мірѣ тѣней они могли ими продолжать обрабатывать поля и пр. Въ Мексикѣ за умершимъ королемъ слѣдовалъ цѣлый штатъ прислуги. Въ то время, какъ тѣло короля сжигалось на кострѣ, сложеномъ изъ ароматическаго дерева, у ступеней храма умерщвляли какъ многочисленныхъ рабовъ его, такъ и рабовъ сановниковъ, которыхъ послѣдніе приводили въ даръ умершему королю. Одновременно умерщвляли и нѣсколько уродовъ, которыхъ король содержалъ для своего увеселенія во дворцѣ; и послѣ смерти они должны были увеселять своего господина. У индѣйцевъ сѣверо-западнаго побережья при сожиганіи покойника на костеръ бросали нѣсколькихъ рабовъ его съ тѣмъ, «чтобы они прислуживали ему и на другомъ свѣтѣ». Чѣмъ больше рабовъ сжигалось на похоронахъ, тѣмъ больше почета оказывалось покойнику.

Классической страной многочисленныхъ человѣческихъ жертвоприношеній въ даръ покойнику является Африка. Военная организація многихъ изъ африканскихъ народовъ, возможность, благодаря непрерывнымъ войнамъ съ сосѣдями, имѣть всегда достаточное количество слугъ и рабовъ позволяетъ остающимся въ живыхъ не скупясь снабжать умершихъ служителями. Вслѣдствіе этого такъ многочисленны и единодушны показанія цѣлаго ряда путешественниковъ о распространенности обычая человѣческихъ жертвъ въ разныхъ государствахъ Африки. Иногда эти жертвоприношенія достигаютъ громаднаго числа жертвъ. Въ Большомъ Бассамѣ, согласно обычаю, преемникъ короля устраиваетъ торжественное жертвоприношеніе своему предшественнику; оно дается восемь дней. Но и до начала этого празднества духу умершаго приносятся человѣческія жертвы. Въ 1867 г. умеръ король Кваку Дуа; между днемъ его смерти и началомъ празднества протекло 2½

мѣсяца, и въ теченіе этого срока было убито, по приказанію его пріемника, слишкомъ 1100 человекъ въ честь умершаго. Кромѣ того, въ одинъ только первый день наступившаго затѣмъ торжественнаго жертвоприношенія было умерщвлено 400 человекъ. Въ Дагомеѣ гробъ умершаго короля изготовлялся изъ глины, замѣшанной на человѣческой крови, причемъ для этой цѣли убивали до ста военноплѣнныхъ; въ пещерѣ, куда клали гробъ, оставались обреченными на голодную смерть 24 женщины, 80 придворныхъ танцовщицъ и 50 воиновъ; они должны были служить и увеселять за гробомъ духъ короля. Кромѣ того, многіе добровольно присоединялись къ посмертной свитѣ властителя. Черезъ 18 мѣсяцевъ послѣ его смерти, его преемникъ, правившій до того времени именемъ умершаго, вступалъ окончательно въ обладаніе престоломъ. Устраивалось большое торжество, главнымъ моментомъ котораго было опять таки умерщвленіе большого числа людей; они посылались гонцами къ духу умершаго короля съ вѣстью, что его преемникъ вступилъ на престолъ. Аналогичные обычаи записаны миссіонерами у ашантиевъ. При смерти члена королевской семьи жители города прячутся; наступаетъ терроръ. Особо назначенные палачи выдаютъ на встрѣчныхъ и убиваютъ ихъ. Происходятъ массовыя жертвоприношенія: женъ покойнаго, рабовъ, военноплѣнныхъ, свободныхъ гражданъ. Вожди приносятъ въ даръ королю по этому случаю людей для жертвоприношеній. Въ концѣ XVIII-го в. при смерти одного короля ашантиевъ жертвоприношенія повторялись еженедѣльно въ теченіе трехъ мѣсяцевъ; каждый разъ убивалось по 200 рабовъ. Въ началѣ XIX-го столѣтія, при смерти королевы-регентши у ашантиевъ, король принесъ лично въ жертву 3000 человекъ, изъ которыхъ 2000 были военноплѣнные фанги.

Даже въ такихъ культурныхъ государствахъ, какъ Ассирія, Египетъ, Китай и Японія практиковались въ болѣе или менѣе широкихъ размѣрахъ человѣческія жертвоприношенія въ честь умершихъ. Въ Ассиріи вообще не приносили богамъ человѣческихъ жертвъ, но въ пользу усопшихъ допускалось исключеніе. Въ одной надписи Асурбанипаль заявляетъ, на примѣръ, слѣдующее: «остальныхъ людей я убилъ живыми передъ изображеніемъ быка, гдѣ Сенахерибъ, мой дѣдъ, былъ убитъ, въ качествѣ поминокъ по немъ». Въ одной изъ гробницъ древняго Египта сохранилось изображеніе, представляющее умерщвленіе (дѣйствительное или символическое) двухъ нубійцевъ. Масперо (Maspero) вполне основательно замѣчаетъ, что, если даже здѣсь изображено символическое жертвоприношеніе, оно все же предполагаетъ воспоминаніе о практиковавшемся въ прежнее время въ дѣй-

ствительной жизни обычай. Китайскіе памятники сохранили рассказы о многочисленныхъ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ на могилахъ. Такъ, напримѣръ, рассказывается, что при погребеніи Чинга, властителя Тейна (около 659 г. до Р. Х.) было погребено вмѣстѣ съ нимъ живо 66 человѣкъ, а при погребеніи его сына Му (около 620 г. до Р. Х.) эта же участь постигла 170 человѣкъ. Упомянутія объ этомъ обычай встрѣчаются и въ болѣе позднюю эпоху китайской исторіи. Въ Японіи долго держалось обыкновеніе вмѣстѣ съ знатнымъ человѣкомъ хоронить живыми нѣсколькихъ человѣкъ. Жена и слуги иногда закалывали себя на могилѣ. Эти послѣдніе назывались junshi, т. е. умирающіе вмѣстѣ съ господиномъ. Микадо Суининъ (29 г. до Р. Х.—70 г. по Р. Х.) отмѣнилъ этотъ жестокий обычай, но онъ держался еще нѣкоторое время.

Человѣческія жертвоприношенія въ честь умершихъ были въ ходу и въ культурныхъ государствахъ древней Европы, въ Греціи и Римѣ. Ахиллъ въ Иліадѣ умерщвляетъ у костра Патрокла, кромѣ четырехъ коней и двухъ собакъ, двѣнадцать троянскихъ плѣнниковъ. Въ Римѣ, въ древности, ни одного принадлежащаго къ выдающемуся роду римлянина не хоронили безъ принесенія нѣсколькихъ человѣческихъ жертвъ изъ числа рабовъ. Значительно позже этотъ обычай сохранился въ постановленіи римскаго законодательства, согласно которому, въ случаѣ убійства господина, умерщвлялось на его могилѣ известное количество рабовъ. Наконецъ, обычай умерщвлять слугъ при погребеніи известенъ былъ древнимъ германцамъ и галламъ. Приношеніе въ жертву умершимъ людей можно отмѣтить и у многихъ инокродческихъ племенъ Россіи: онъ удостовѣренъ отчасти преданіями и свидѣтельствомъ писателей, отчасти сохранился въ качествѣ переживанія въ похоронномъ ритуалѣ въ видѣ символическихъ дѣйствій. Преданія указываютъ на существованіе этого обычая, напримѣръ, среди кабардинцевъ, которые на могилахъ приносили въ жертву военнопленныхъ. Есть основаніе предполагать, что этотъ обычай былъ не чуждъ и древнему славянскому населенію Россіи.

То, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ земного шара жертвоприношенія слугъ и рабовъ достигаютъ или достигали грандіозныхъ размѣровъ, вытекаетъ изъ особыхъ условій жизни народности: напримѣръ, когда близкое сосѣдство слабыхъ племенъ, воинственный бытъ населенія позволяетъ съ легкостью восполнять порѣдѣвшіе отъ жертвоприношеній ряды военнопленныхъ и рабовъ. Но разъ, независимо отъ количества жертвъ, въ основѣ совершаемаго обряда лежитъ мысль снабдить умершаго имуществомъ, естественно, что однимъ изъ первыхъ

объектовъ жертвоприношенія долженъ сдѣлаться одинъ изъ наиболѣе цѣнныхъ видовъ собственности дикаря, именно женщина, чаще всего конечно, жена. Этимъ объясняется, что свѣдѣнія о бывшемъ въ прежнее время или существующемъ и понынѣ обычаѣ умерщвленія жены при похоронахъ, имѣются не только изъ мѣстностей, гдѣ существуетъ обычай умерщвленія слугъ, но также и тамъ, гдѣ неразвившійся экономическій строй не позволяетъ жертвовать рабами и военно-плѣнными въ пользу покойника.

Въ Африкѣ и Америкѣ, Полинезiи и Меланезiи, Китаѣ и Индiи, на Малайскомъ архипелагѣ и т. д. зарегистрированы многочисленные факты умерщвленія или самоубiйства вдовы. Всѣ эти свѣдѣтельства отмѣчены изумительнымъ единодушиемъ. Это доказываетъ единство идеи, лежащей въ основѣ самого обычая. Мѣстные варианты заключаются частью въ опредѣленiи количества жертвъ-женщинъ, частью въ способѣ умерщвленiя: мѣстами вдову сжигали съ покойникомъ, мѣстами убивали и клали въ могилу къ нему, мѣстами, наконецъ, погребали заживо.

Встрѣчаются также извѣстiя, что женщины добровольно слѣдовали въ могилу за мужемъ. Такъ, напримѣръ, въ древнемъ Перу женщины налагали сами на себя руки при похоронахъ инки, если ихъ почему нибудь не хотѣли умерщвлять согласно обычаю; наложницъ инковъ, число которыхъ доходило иногда до тысячи, убивали на могилѣ. По свидѣтельству древнихъ писателей, у еракійцевъ по смерти мужа между женами возникалъ споръ, которая изъ нихъ больше любила мужа и, слѣдовательно, должна слѣдовать за усопшимъ. Родственники и друзья принимали живое участiе въ спорѣ и та, на долю которой выпадала честь раздѣлить участь мужа, прославлялась остальными; ее отводили къ могилѣ, убивали и хоронили вмѣстѣ съ мужемъ.

Преданiя древнихъ германцевъ неоднократно упоминаютъ о самоубiйствѣ жень на могилѣ мужей. Въ Скандинавiи этотъ обычай имѣлъ мѣсто еще въ X-мъ в. Объ убiйствѣ или самоубiйствѣ жены послѣ смерти мужа и о сожженiи ея при его похоронахъ у поляковъ и балтiйскихъ славянъ говорятъ свидѣтельства, относящiяся къ VIII-му и X-му вѣкамъ нашей эры. Наконецъ, этотъ же обычай, повидимому, былъ распространенъ и въ древней Россiи. О немъ упоминаютъ арабскiе писатели, какъ, напримѣръ, Масуди, сообщающiй, что жены сжигаются вмѣстѣ съ мужьями на кострѣ, и что, въ случаѣ смерти холостого, съ нимъ сжигаютъ дѣвушку. Арабскiй путешественникъ Пбнъ-Фоцланъ, бывшiй въ X-мъ в. у волжскихъ бол-

гарь и имѣвшій возможность познакомиться тамъ съ русскими купцами, оставилъ весьма обстоятельное описаніе сожженія умершаго русскаго купца, причеиъ Ибнъ-Фопланъ былъ самъ свидѣтелемъ совершенія обряда.

Масуди, говоря о сожженіи вдовъ у древнихъ русскихъ, отмѣчаетъ, что мужа-вдовцы не сжигаются послѣ смерти женъ, и это замѣчаніе можетъ быть распространено почти на всѣ мѣстности, гдѣ существуетъ обычай погребенія жены съ мужемъ. Тѣмъ не менѣе, известны обратные случаи. Но на это имѣются всегда особыя причины. У ашантиевъ, напримѣръ, этотъ обычай примѣняется только въ отношеніи къ мужьямъ сестеръ короля. У ашантиевъ живъ еще материнскій родъ, и наслѣдованіе престола идетъ поэтому по женской линіи: послѣ смерти короля ему наслѣдуетъ не его родной сынъ, а племянникъ сынъ его сестры. Сестры короля окружаются особымъ почетомъ, такъ какъ онѣ являются продолжательницами королевскаго рода. Мужья ихъ никакой роли не играютъ: они простые смертные, осчастливленные бракомъ на королевской сестрѣ, и занимаютъ въ отношеніи къ ней подчиненное мѣсто; вполнѣ естественно поэтому, что по смерти супруги мужа вынуждаютъ елѣдовать за ней въ могилу.

Наконецъ, известны въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ случаи умерщвленія грудныхъ дѣтей по смерти ихъ матери. Этотъ обычай отмѣченъ у эскимосовъ въ Гренландіи, у нѣкоторыхъ народностей Африки, въ Австраліи и мѣстами у краснокожаго населенія Америки. Брайтонъ сообщаетъ, напримѣръ, что въ Аризонѣ найдены были муміи женщинъ, держащихъ въ рукахъ своихъ дѣтей, очевидно удушенныхъ, такъ какъ на ихъ шеяхъ сохранились еще туго стянутыя веревки. Готтентоты и австралийцы погребаютъ грудныхъ дѣтей живыми въ случаѣ смерти ихъ матери. Въ основаніи этого обычая, очевидно, лежитъ мысль, что новорожденный ребенокъ будетъ сопутствовать матери въ загробномъ мірѣ и не будетъ лишенъ необходимыхъ въ младенческомъ возрастѣ материнскихъ попеченій. Широко распространенный среди примитивныхъ народностей обычай убивать новорожденныхъ, вызываемый и поддерживаемый тяжелыми экономическими условіями, облегчаетъ примѣненіе убійства дѣтей по смерти матери. Грудной младенецъ, оставшійся безъ материнскаго попеченія, не въ состояніи выжить при условіяхъ существованія некультурныхъ группъ. Убійство его и положеніе въ гробъ съ матерью является не жестокою, а скорѣе актомъ благотворительности, такъ какъ онъ совершается на пользу ребенка, который этимъ путемъ получаетъ воз-

возможность вырасти и жить благополучно, хотя бы только и въ загробномъ царствѣ. Обычай самъ по себѣ грубъ, но мотивы его таятся въ человѣчныхъ побужденіяхъ.

Когда точное исполненіе культа мертвыхъ, осложняющагося съ постепеннымъ экономическимъ развитіемъ народности, дѣлается крайне тяжелымъ и разорительнымъ, некультурные народы стремятся выработать рядъ пріемовъ, имѣющихъ цѣлью удовлетворить одновременно усопшаго безъ особеннаго обремененія остающихся въ живыхъ. вмѣсто дѣйствительнаго оружія кладутся въ могилу миниатюрныя изображенія его, вмѣсто платья и мѣховъ—доскутки, вмѣсто жертвенныхъ животныхъ—фигурки ихъ изъ дерева, тѣста и пр.; вмѣсто дѣйствительнаго сожженія предметовъ обихода съ умершимъ ограничиваются, напримѣръ, пронесеніемъ наиболѣе дорогихъ и нужныхъ группъ предметовъ вокругъ похороннаго костра и пр. Всѣ эти и многочисленныя подобныя символическія жертвоприношенія основаны на представленіи, что умершій, владея доскуткою платья, можетъ, если ему потребуется, завладѣть всей одеждой, имѣя изображенія жертвенныхъ животныхъ, взять любое животное изъ стада; является также соображеніе, что умершаго можно обмануть, что онъ не видитъ, положены ли всѣ вещи или нѣтъ, но замѣчаетъ только готовность оставшихся въ живыхъ снабдить его всѣмъ необходимымъ. Однимъ словомъ, это рядъ сдѣлокъ, вынужденныхъ экономическими условіями съ одной стороны и чрезмѣрнымъ развитіемъ требованій культа мертвыхъ съ другой. Такое же стремленіе перейти изъ дѣйствительныхъ въ фиктивныя обнаруживаютъ и человѣческія жертвоприношенія. Но если къ символизациі жертвоприношеній скота и предметовъ обихода и украшеній приводятъ соображенія экономическія, утилитарныя, то символизациі человѣческихъ жертвъ вытекаетъ изъ другихъ, этическихъ источниковъ: развитіе нравственныхъ основъ приводитъ къ тому, что съ общимъ ростомъ народности человѣческія жертвоприношенія вообще, и въ частности умершимъ, выходятъ изъ употребленія. Но культъ слишкомъ консервативенъ: некультурный человѣкъ, доразвившійся до иныхъ этическихъ понятій, чѣмъ имѣли его предки, не рѣшается, однако, измѣнить традиціонный обрядъ изъ боязни прогнѣвить мало извѣстныя ему сверхъестественныя силы; онъ прибѣгаетъ къ фикціи и устанавливаетъ, между прочимъ, и символическое жертвоприношеніе людей въ честь умершихъ. Эти фиктивные обряды удовлетворяютъ его нравственному чувству и не ложатся тяжело на его хозяйство; поэтому они выживаютъ до высокихъ степеней цивилизациі.

Благодаря этому обстоятельству многія культурныя народности сохраняли въ сферѣ обряда ясныя воспоминанія о практиковавшихся въ болѣе или менѣе отдаленномъ прошломъ человѣческихъ жертвоприношеній. Сама форма, въ которой выработался обычай при его символизаци, чрезвычайно разнообразна. Главныя группы слѣдующія: 1) жертва не убивается, но надъ ней продѣлывается рядъ приемовъ, рисующихъ дѣйствительное жертвоприношеніе, 2) человѣческая жертва замѣняется изображеніемъ, и 3) лицамъ, которымъ должны были бы быть принесены въ жертву, предписываются извѣстные обряды, выражающіе желаніе ихъ слѣдовать за покойникомъ. Въ племени такали (Сѣверной Америки) вдову не сжигаютъ съ мужемъ, но она обязана въ теченіе девяти дней лежать возлѣ трупа; затѣмъ, во время сожженія покойника, она бросается на костеръ, и ее, сильно пострадавшую отъ ожоговъ, вытаскиваютъ изъ пламени насильно. Какъ извѣстно, вдова въ Индіи должна была бросаться въ погребальный костеръ умершаго мужа. Сожженіе вдовы въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ было замѣнено обрядомъ, симулирующимъ передачу покойникомъ вдовы другому лицу, какъ бы торжественное установленіе института левирата, согласно которому вдова переходила къ брату умершаго. Обрядъ заключался въ слѣдующемъ. Когда все было приготовлено для сожженія сожженія тѣла умершаго, лицо, руководившее похороннымъ ритуаломъ (имъ бывалъ или членъ семьи покойника, чаще, однако, жрецъ), приказывало вдовѣ приблизиться и лечь подлѣ мертвеца. Затѣмъ руководитель похоронами обращался къ тѣлу умершаго со слѣдующими словами: «Эта женщина, избравшая себѣ міръ своего мужа, ложится около тебя, мертвый, вѣрная древнему обычаю; дай ей дѣтей и имущество здѣсь на землѣ». Лицо, изображающее умершаго (его братъ или другой кто нибудь), поднимало вдову и говорило: «Поднимись, женщина, приди въ міръ живыхъ. Ты лежишь подлѣ мертвеца. Спустись! Ты будешь супругой того, кто, взявъ тебя за руку, будетъ владѣть тобой». Въ нѣкоторыхъ случаяхъ ограничиваются принесеніемъ въ жертву не человѣка, а части его. Такъ, напримѣръ, кабардинцы, въ сравнительно недалекомъ прошломъ, убивали при исполненіи кровной мести убійцу на могилѣ убитаго. Позднѣе мстителю ограничивались тѣмъ, что отсѣкали ухо у убійцы и зарывали его въ могилу убитаго; обладая частью тѣла убійцы, покойникъ имѣлъ надъ нимъ власть.

У встяковъ въ прежнее время существовалъ обычай приносить покойникамъ, между прочимъ, и человѣческія жертвы. Вотяцкое преданіе сохранило объ этомъ слѣдующее воспоминаніе. Въ старые годы

до покоренія вотяковъ, совершались ими осенніе поминки; они устраивались въ избѣ у самаго старшаго и добрейшаго старика въ деревнѣ и, по окончаніи поминокъ, старикъ добровольно отдавалъ себя въ жертву. Его убивали и хоронили всей деревней. «Заколоть на поминкахъ человѣка въ древнія времена считалось самымъ священнымъ обрядомъ». Уже въ этой формѣ, жертвоприношенія покойникамъ древнѣйшаго въ деревнѣ старика, видно ясное смягченіе бывшаго у вотяковъ нѣкогда обычая приносить покойникамъ въ жертву людей. Очевидно, что человѣческія жертвоприношенія, выходя постепенно изъ употребленія, ограничивались ритуальнымъ убійствомъ старика, которому оставалось мало жить. Этотъ древній обычай вышелъ изъ употребленія, и очевидно былъ періодъ, когда жертвоприношеніе старика совершалось только символически. На это предположеніе наводитъ фактъ существованія особаго дѣтскаго праздника, въ которомъ прежде, по всѣмъ вѣроятіямъ, участвовали и взрослые. «На недѣль Рождества Христова дѣти ходятъ по домамъ и собираютъ говядину, къ которой потомъ прибавляютъ различные другіе припасы. Затѣмъ дѣти провизію и дрова кладутъ въ корытообразныя съ полозьями *лубянки* и приглашаютъ съ собою какого нибудь старика изъ деревни, съ которымъ во главѣ отправляются въ ближайшій лѣсъ, гдѣ варятъ кашу и грѣютъ въ чайникѣ кумышку. Этими яствами дѣти, всѣ до одного, угощаютъ старика, который принимаетъ угощеніе, обратившись лицомъ къ ели, «принявъ на себя роль жреца» молитвенныя слова. Наконецъ, начинается общая трапеза, по окончаніи которой вещи накладываются на одну лубянку, а на другую ложится старикъ. Дѣти съ крикомъ и съ шумомъ везутъ эти двѣ лубянки». Обрядъ заканчивается тѣмъ, что дѣти совершаютъ ритуальное изгнаніе изъ села болѣзни. Очевидно, что обычай принесенія въ жертву старика, перейдя въ символическое убійство, когда старика, какъ умершаго, везли въ сани, вышелъ изъ употребленія у взрослыхъ и приотился въ описанномъ дѣтскомъ праздникѣ.

Значительно чаще происходитъ замѣна человѣческой жертвы вторымъ способомъ, т. е. вмѣсто человѣка приносится въ жертву его изображение. Въ Китаѣ, на примѣръ, это, повидимому, произошло постепенно и, быть можетъ, даже, если вѣрить китайскимъ источникамъ, не безъ вмѣшательства философовъ и законодателей. Человѣческія жертвоприношенія были замѣнены еще въ древности принесеніемъ въ жертву куколъ изъ соломы, дерева и т. п. матеріала. «Книга Чжу-цзы-Цзяли относительно моделей даетъ такого рода предписаніе: должно полагать въ могилу сдѣланныя изъ глины или дерева тельжку,

лошадку, диванчикъ съ пологомъ и рогожками, стулики, столики, фигурки слугъ и служанокъ; для лицъ пятой и шестой степени число человѣческихъ фигурокъ—30, седьмой и восьмой—20, для всѣхъ лицъ ниже восьмой степени—15». Изображенія человѣческихъ фигуръ ставятся иногда и около могилъ: ихъ можно видѣть, напримѣръ, передъ усыпальницами императоровъ современной династии. Въ настоящее время при похоронахъ китайцы сжигаютъ бумажныя изображенія предметовъ обихода и фигуры людей предъ могилой для того, чтобы души сожженныхъ изображеній могли служить умершему. Въ Японіи существуетъ слѣдующее преданіе объ уничтоженіи обычая человѣческихъ жертвоприношеній на могилахъ. Въ 28-й годъ царствованія Суннинъ-Тенно умеръ дядя по матери императора. Согласно обычаю, всѣ вѣрныя слуги его были погребены заживо по шею въ землю. Когда императоръ услышалъ стоны и крики жертвы изъ своего дворца, его охватила ужасъ: онъ созвалъ своихъ сановниковъ и совѣтниковъ и приказалъ уничтожить жестокий обычай. Въ скоромъ времени умерла жена императора, и одинъ изъ императорскихъ сановниковъ Номино-Сукуне изъ славившейся своими глиняными издѣліями провинціи Исумо предложилъ императору замѣнить живыхъ людей глиняными изображеніями. Императору понравилось это предложеніе, и съ тѣхъ поръ возникъ обычай, державшійся долго, окружать могилу умершаго извѣстнымъ количествомъ глиняныхъ человѣческихъ фигуръ, равнымъ числу слугъ. Фигуры зарывались по шею въ землю, какъ это дѣлалось раньше съ живыми людьми. Очевидно, однако, что эта замѣна произошла не сразу. Въ VII-мъ в. микадо Котоку-Тенно вновь издалъ строгое запрещеніе погребать съ умершимъ слугъ и женъ (*Ost-Asien*, 1898, № 1). Но насколько медленно происходитъ въ вопросахъ культа замѣна одного обычая другимъ, можетъ служить доказательствомъ фактъ, что еще въ XVII-мъ в. въ Японіи существовалъ обычай самоубійства слугъ на могилѣ господина. Нѣсколько десятковъ слугъ заключали между собой торжественный договоръ лишиться себя жизни въ случаѣ смерти хозяина. Когда послѣдній умиралъ, они распарывали себѣ животы. Они охотно кончали жизнь самоубійствомъ при смерти своего покровителя, если послѣдній оказывалъ имъ добро, чтобы и въ загробномъ мірѣ продолжать оставаться подъ его покровительствомъ и не переходить при жизни къ другому.

Въ египетскихъ гробницахъ часто находятъ небольшія статуэтки изъ глазурованной глины, изъ дерева, известняка или гранита: онѣ изображаютъ подобіе муміи и въ скрещенныхъ на груди рукахъ держатъ обыкновенно сельскохозяйственныя орудія, а на спинѣ

мѣшокъ для сѣмянъ. На этихъ статуэткахъ находится надпись изъ «книги мертвыхъ». Называются онѣ usebtі или uschebtі. Usebtі, согласно религіознымъ представленіямъ древнихъ египтянъ, должны были быть ходатаями за покойника передъ Озирисомъ въ царствѣ мертвыхъ и одновременно обрабатывать для умершаго въ загробныхъ селеніяхъ поля и собирать съ нихъ жатву. Масперо предполагаетъ, что эти usebtі замѣнили дѣйствительныхъ служителей, нѣкогда убиваемыхъ по смерти господина. Процессъ уничтоженія человѣческихъ жертвъ, повидимому, шелъ въ древнемъ Египтѣ тѣмъ же путемъ, какъ въ Японіи и Китаѣ. Въ древнемъ Римѣ, гдѣ, какъ было сказано, жертвоприношенія умершимъ встрѣчались въ болѣе отдаленное время, человѣческія жертвы имѣли мѣсто во время жетвоприношеній Маніи, матери ларовъ. Въ прежнее время въ жертву приносились человѣческія головы, а позднѣе, съ постепеннымъ уничтоженіемъ человѣческихъ жертвъ, изображенія головъ или же головки маковъ, отчасти вслѣдствіе сходства головокъ маковъ съ человѣческими головами, отчасти благодаря значенію мака, какъ символа сна и, слѣдовательно, эмблемы и смерти.

Наконецъ, третьимъ способомъ замѣны человѣческихъ жертвоприношеній умершимъ и специально умерщвленія жены являются извѣстныя предписанія, обязательныя для вдовы. Онѣ въ своей основѣ и внутреннему смыслу сводятся къ тому, что вдова, хотя бы она и осталась въ живыхъ, продолжаетъ считаться собственностью умершаго супруга, который во всякое время имѣетъ право потребовать ее къ себѣ. Отсюда, напримѣръ, запрещеніе вдовѣ вторично выходить замужъ. По свидѣтельству Тацита германскія вдовы не имѣли права вновь вступать въ бракъ. Аналогичное правило существовало и въ древнемъ Перу, гдѣ вдовамъ, не умерщвленнымъ по смерти мужей, вторичное замужество, если и не запрещалось вполнѣ, то во всякомъ случаѣ затруднялось общественнымъ мнѣніемъ. Среди осетинъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ существовалъ обычай по погребеніи мужа обводить трижды его вдову и любимаго коня вокругъ могилы. Вдова и конь признавались этимъ путемъ посвященными умершему, его неотъемлемой собственностью; вдова не имѣла права выйти вновь замужъ, и никто не долженъ былъ садиться на посвященнаго покойнику коня. Въ Китаѣ, гдѣ по возрѣніямъ нѣкоторыхъ придерживающихся старшии лицъ, самоубійство вдовъ по смерти мужей считается достохвальнымъ поступкомъ, вдова должна, согласно общественному мнѣнію, сохранять свое вдовство и безусловно не выходить замужъ вторично. Китайцы нерѣдко просватываютъ своихъ дѣтей еще въ дѣт-

свои возрастъ, и бываютъ случаи, что женихъ умираетъ до достижения брачнаго возраста. Молодая невеста, часто никогда его въ глаза не видавшая, обязывается общественнымъ мнѣніемъ навсегда оставаться дѣвушкой. Подобныя тяжелыя предписанія постепенно смягчаются: опредѣляется извѣстный срокъ, по истеченіи котораго вдова свободна отъ обязательства передъ умершимъ мужемъ и вольна выходить вторично замужъ. Это измѣненіе обычая, выражающееся въ установленіи «срока траура», основано на предположеніи, что умершій, если онъ въ теченіе установленнаго срока не потребовалъ принадлежащаго ему имущества себѣ, не нуждается въ немъ и какъ бы молчаливо разрѣшаетъ пользованіе имъ оставшимся въ живыхъ. Этотъ взглядъ, очевидно, раздѣлялся даже такой культурной народностью, какъ древніе римляне. Случаи умерщвленія вдовъ на могилахъ супруговъ не встрѣчаются въ римской жизни, но въ качествѣ воспоминанія о практиковавшемся въ прежнее время подобномъ обычаѣ сохранился траурный срокъ: въ теченіе этого времени женщина считалась принадлежащей умершему. Насколько стойко держатся подобныя взгляды, видно изъ того, что еще въ одномъ изъ разказовъ Апулея (II в. по Р. Х.) вдова отсвѣтываетъ новому жениху торопиться свадьбой, чтобы бракъ до истеченія срока траура не раздражилъ духа умершаго мужа, и послѣдній не причинилъ какого-нибудь вреда новому жениху. Нѣкоторыя выраженія, освященныя иными этическими понятіями и религіозными взглядами, сохраняютъ въ языкѣ воспоминаніе о томъ бытѣ, когда слова, какъ мертвый «видитъ», «слышитъ» и пр., имѣли не переносное, а буквальное значеніе.

Иногда въ отношеніи къ вдовамъ дѣйствуютъ и другія предписанія. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ жена по смерти мужа сжигаетъ съ его тѣломъ часть своихъ волосъ, въ другихъ, какъ, напримѣръ, на Никобарскихъ о-вахъ, вдовы отрубаютъ себѣ суставъ пальца по смерти мужа. Въ обоихъ случаяхъ имѣетъ мѣсто символика жертвоприношенія, замѣна цѣлаго частью жертвы. Это полная аналогія съ упомянутымъ выше обычаемъ кабардинцевъ отсѣкать ухо убійцы и погребать его въ могилѣ убитаго. Различіе существенное, хотя и внѣшнее, заключается лишь въ томъ, что въ жестокомъ обычаѣ населенія Никобарскихъ о-въ жертва части вмѣсто цѣлаго является обязательнымъ и постояннымъ, а не спорадическимъ, какъ это имѣло мѣсто въ прежнее время на Кавказѣ. Лишь впоследствии, вѣроятно съ утратой первоначальнаго смысла жертвоприношенія части вмѣсто цѣлаго, возникаетъ убѣжденіе, что умершій сочтетъ себя удовлетвореннымъ, если въ честь его будетъ пролито хотя бы

нѣсколько капель крови, и что онъ не будетъ добиваться полной жертвы. По мѣрѣ того, какъ сами люди становятся болѣе доступными гуманнымъ движеніямъ, менѣе требовательными дѣлаются и ихъ сверхъестественныя существа и въ частности и наиболѣе ревниво относящіяся къ соблюденію своихъ интересовъ покойники. Практиковавшееся, повидимому, въ отдаленныя времена у остяковъ умерщвление жены по смерти мужа, напримѣръ, перешло уже давно въ обычай, согласно которому вдова должна была въ теченіе первыхъ пяти ночей послѣ похоронъ посѣщать могилу мужа. Очевидно, что въ теченіе этого времени умершій могъ завладѣть своей супругой и, выйдя изъ могилы, увести ее съ собою; если онъ этого не дѣлалъ, онъ не желалъ, чтобы супруга слѣдовала за нимъ. Въ древнее время остячка, вѣроятно, шла на могилу мужа съ твердымъ убѣжденіемъ, что мужъ можетъ ее потребовать къ себѣ. Но постепенно внутренній смыслъ обряда былъ утерянъ; онъ перешелъ скорѣе въ почетную охрану могилы и привелъ къ тому, что не только женщина пребывала у могилы мужа, но и наоборотъ: мужъ оставался у могилы своей жены въ теченіе четырехъ ночей. Этимъ кончался траурный срокъ, по истеченіи котораго земляныя обязательства супруговъ кончались.

ХІІ. Культъ предковъ.

Многое изъ того, что было собрано различными изслѣдователями о культѣ мертвыхъ, должно быть отнесено и къ культу предковъ, потому именно, что, воздавая въ той или иной формѣ поклоненіе умершимъ, некультурныя расы естественно чтутъ только своихъ умершихъ, членовъ своей группы. Такъ какъ культъ мертвыхъ часто получаетъ интенсивное развитіе лишь послѣ того, какъ народность или группа уже достигла представлений о кровныхъ узлахъ, сложилась въ одно цѣлое, въ кровную единицу, родъ, племя, или распалось на такія же кровныя единицы-семьи и пр., естественно, что на практикѣ пользуются поклоненіемъ умершіе члены только каждой данной кровной, родовой единицы, т. е. умершіе *родственники*, *предки* живущихъ поколѣній. Отсюда становится понятнымъ, что покойники вообще получаютъ иногда коллективное наименованіе, напримѣръ, «родители»—въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ среди великорусскаго населенія, «старики»—у нѣкоторыхъ инородческихъ племенъ. Это фактическое совпаденіе культа мертвыхъ съ культомъ предковъ дало поводъ къ ихъ отождествленію и заставило нѣкоторыхъ изслѣдователей отводить культу предковъ громадное значеніе.

При существованіи указанныхъ выше различій между культомъ мертвыхъ и культомъ предковъ, казалось бы возможнымъ предполагать, что культъ мертвыхъ покрываетъ собой культъ предковъ и что послѣдній оказывается значительно уже перваго, тѣмъ болѣе, что формы самого культа предковъ во многихъ отношеніяхъ тождественны съ проявленіями культа мертвыхъ вообще. Умершій, безразлично, будетъ ли онъ предкомъ или нѣтъ, сохраняетъ всѣ человѣческія потребности. Предку предстоитъ то же загробное путешествіе, тѣ же опасности грозятъ ему на пути, какъ и всякому умершему. Если въ культѣ предковъ встрѣчаются особыя, ему одному присущія черты,

неизвѣстныя въ культѣ мертвыхъ, это происходитъ благодаря сознаваемой потомками спеціальной обязанности отправленія культа. Предокъ требуетъ постояннаго культа, и потомки естественно находятся въ условіяхъ, благопріятствующихъ детальному развитію обрядовой стороны этого послѣдняго, разработкѣ ритуальныхъ мелочей, которыя не возникаютъ въ умѣ низко стоящаго человѣка при культѣ мертвыхъ вообще. Культъ предковъ поэтому весьма часто болѣе обстоятельно выработанъ, чѣмъ культъ мертвыхъ. Но это различіе не существенно. Если взглянуть ближе въ формы, принимаемыя культомъ предковъ, увидишь, что онѣ являются лишь болѣе детальнымъ развитіемъ формъ культа мертвыхъ.

Несмотря на указанныя черты сходства, культъ мертвыхъ не покрываетъ собой культа предковъ. Объектомъ культа предковъ не оказываются только умершіе предшественники живущаго поколѣнія, но и легендарный обыкновенно родоначальникъ кровной группы. Еще недавно господствовало убѣжденіе, что при родовомъ бытѣ народность хорошо помнитъ свою генеалогію и своихъ предковъ, что къ нимъ, какъ къ ближайшимъ помощникамъ, члены каждой данной организаціи и обращаются съ мольбой о своемъ благополучіи и въ отношеніи ихъ принимаютъ рядъ предупредительныхъ мѣръ. Мэнъ (Maine) справедливо отмѣтилъ, что представители некультурныхъ расъ отличаются вообще весьма короткой памятью относительно своихъ предковъ: они помнятъ лишь отца, дѣда и прадѣда, а за ними уже начинается совершенно легендарная исторія, въ которой зерно истины, если оно и есть, настолько переплетается съ вымысломъ; что выдѣлать его нелегко; кромѣ того, сами факты сообщаются въ перепутанномъ хронологическомъ порядкѣ. Лишь ближайшимъ предкамъ, которыхъ помнитъ примитивный человѣкъ, приносятся жертвы; остальные смѣшиваются съ общей группой умершихъ и получаютъ значительно меньшую долю почитанія. Однимъ словомъ, культъ предковъ, т. е. дѣйствительно существовавшихъ умершихъ представителей предшествующихъ поколѣній ограничивается, по мнѣнію Мэна, въ лучшемъ случаѣ тремя поколѣніями до прадѣда включительно. Утвержденіе Мэна получило значительную долю убѣдительности благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ. Дѣйствительно, всѣ низшія расы, живущія въ стадіи родового быта, мало обращаютъ вниманія на умершихъ предковъ, если они относятся къ отдаленнымъ поколѣніямъ: они входятъ въ общую толпу умершихъ остальныхъ родичей, духовъ безпокойныхъ, но довольствующихся обыкновенно небольшими подачками со стороны живыхъ, чѣмъ и представляютъ рѣзкую противоположность взыскательнымъ

ближайшимъ предкамъ. Слѣдуетъ вспомнить, что многія народности допускаютъ не только возможность, но даже неизбежность вторичной и подчасъ окончательной смерти умершихъ въ царствѣ тѣней, перерожденіе ихъ въ новыя поколѣнія, превращеніе душъ мертвыхъ по истеченіи извѣстнаго срока въ животныхъ и пр. Очевидно, что благодаря этому память о болѣе отдаленныхъ предкахъ естественно сглаживается: души раньше умершихъ перестаютъ беспокоить воображеніе. Болѣе обстоятельныя и вѣрныя генеалогіи возможны лишь среди сильнѣе разившихся расъ; у народностей, лишенныхъ письменности, онѣ встрѣчаются только на болѣе высокихъ ступеняхъ культуры, какъ явленіе болѣе или менѣе спорадическое. Генеалогіи появляются, во всякомъ случаѣ, значительно позже возникновенія культа предковъ и оказываются въ извѣстной степени его неизбежнымъ послѣдствіемъ; болѣе развитая народность, дорожа своими предками, старается сохранить о нихъ память по религіознымъ и инымъ соображеніямъ и передаетъ ихъ имена изъ поколѣнія въ поколѣніе. Но это не имѣетъ мѣста для расъ низшихъ, въ предѣлахъ которыхъ и слѣдуетъ искать, по крайней мѣрѣ, рудиментарныя основы культа предковъ. Воздавая изъ числа умершихъ предковъ поклоненіе только ближайшимъ представителямъ предшествующихъ поколѣній, забывая имена остальныхъ восходящихъ по прямой линіи, наконецъ, отвсясь даже совершенно равнодушно къ отдаленнымъ умершимъ, родовая группа обыкновенно твердо помнитъ своего родоначальника, того основного предка, отъ котораго она ведетъ свое происхожденіе. Этимъ родоначальникомъ, дѣйствительно, рѣдко бываетъ человѣкъ; это обыкновенно животное, птица, пресмыкающееся, рѣже растеніе, камень, гора. Однимъ словомъ, это—тотемъ-родоначальникъ, и въ этомъ своемъ значеніи культъ тотема составляетъ часть культа предковъ. Въ этомъ смыслѣ культъ мертвыхъ не покрываетъ собой культа предковъ, такъ какъ въ послѣдній должно быть введено и поклоненіе тотему-родоначальнику въ томъ фазисѣ развитія тотемизма, когда послѣдній вызвалъ къ жизни уже опредѣленный ритуаль культа, но когда тотемъ еще не успѣлъ перейти въ божество племенное, національное или территориальное. Такимъ образомъ, культъ предковъ можетъ быть раздѣленъ на двѣ главныя части: 1) культъ тотема-родоначальника, и 2) культъ умершихъ, обыкновенно ближайшихъ, дѣйствительныхъ предковъ. Первый видъ культа предковъ, именно культъ тотема, въ своемъ развитомъ видѣ имѣетъ ближайшую связь съ культомъ божествъ вообще. Второй видъ культа, культъ умершихъ предковъ, и только онъ, составляетъ часть культа мертвыхъ и покрывается

последнимъ; онъ относится къ культу мертвыхъ, какъ часть къ цѣлому.

Вполнѣ правы были изслѣдователи, отмѣчавшіе, что религіозная связь, соединяющая сородичей, играетъ выдающуюся роль въ жизни родовой группы, что эти узы не менѣе другихъ, напримѣръ, хозяйственныхъ, необходимости взаимной защиты въ цѣляхъ самосохраненія и пр. содѣйствовали крѣпости и поддержанію родового быта до поздняго времени у многихъ народностей. Совершенно справедливо и то, что связующимъ звеномъ для членовъ родовой группы былъ культъ предка-родоначальника. Но ошибочно было утвержденіе, что этимъ последнимъ оказывался дѣйствительно существовавшее или легендарное лицо, отъ котораго родова группа вела свое происхождение.

Какую бы форму ни принималъ на низшей стадіи развитія родовой культъ, обращенный къ тотему, онъ относится къ тотему, какъ къ родоначальнику. Это необходимо имѣть въ виду, потому что въ литературѣ неоднократно высказывался взглядъ, что культъ предковъ являлся только при господствѣ агнатическаго, отцовскаго рода, когда счетъ родства по отцу вытѣснилъ обыкновенно предшествующій ему обычай считать родство по женской, материнской линіи. Этого мнѣнія держался Лѣббокъ; одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей первобытныхъ вѣрованій Джевонсъ, въ своей книгѣ «Введеніе въ исторію религіи» (*An Introduction to the History of Religion*) выступилъ съ тѣмъ же взглядомъ. Джевонсъ относитъ культъ предковъ къ числу такъ называемыхъ частныхъ культовъ, которые онъ рѣзко отличаетъ отъ культовъ публичныхъ, общественныхъ. Подъ частными культами слѣдуетъ разумѣть такіе, цѣль которыхъ заключается въ достиженіи путемъ извѣстныхъ мѣропріятій въ отношеніи къ сверхъестественнымъ существамъ извѣстныхъ благъ для одного лица или меньшихъ группъ, входящихъ въ составъ большей агрегации людей (напримѣръ, семья въ отношеніи къ роду, родъ въ отношеніи къ племени). Общественные же культы имѣютъ въ виду достиженіе благъ для всей группы, объединяющей всѣхъ членовъ большаго союза лицъ. Частные культы, поэтому, исправляются, напримѣръ, только членами семьи при существованіи рода, какъ высшей объединяющей организациі, членами рода при существованіи въ качествѣ объединяющей единицы союза нѣсколькихъ родовъ, племенъ и т. п.

Частный культъ предковъ, по словамъ Джевонса, возникъ сравнительно поздно, когда народность уже объединилась въ родовыя группы, основанныя на счетѣ родства по мужской линіи. Форма

культы образовалось, по его мнѣнію, по примѣру публичныхъ, общественныхъ культовъ, которые будто бы значительно старше хронологически культа предковъ. Это утвержденіе ошибочно, хотя взглядъ Джевонса высказывался очень многими изъ его предшественниковъ, какъ при изученіи родового строя, такъ и первобытныхъ вѣрованій. Если ограничить культъ предковъ только той его частью, когда объектомъ культа являются дѣйствительно существовавшіе предшественники живущаго поколѣнія, въ словахъ Джевонса окажется доля правды, именно то, что культъ предковъ сравнительно поздняго происхожденія, такъ какъ само понятіе о предкахъ возникаетъ лишь послѣ сложения группъ людей въ кровныя организаціи, рода. Но и тогда окажется невозможнымъ признать, что культъ появился только послѣ возникновенія отцовскаго, агнатическаго рода, какъ признаетъ Джевонсъ. Культъ предковъ въ этомъ своемъ видѣ встрѣчается въ основанныхъ на счетѣ родства по женской линіи материнскихъ родахъ, гдѣ поклоненіе воздается не только легендарной родоначальницѣ, совершенно такъ же, какъ въ отцовскимъ родѣ оно воздается легендарному предку-родоначальнику, но и представителямъ и представительницамъ умершихъ ближайшихъ поколѣній. Такъ, напримѣръ, у населенія Палаузскихъ о-въ существуетъ обстоятельно развитой культъ предковъ женщинъ-родоначальницъ. Далѣе, въ материнскихъ родахъ пользуются иногда общимъ почитаніемъ какъ умершіе мужчины, такъ и женщины, но они имѣютъ своихъ жрецовъ и жриць: жрецы привозятъ жертвы душамъ мужчинъ, жрицы—душамъ женщинъ. Званіе жреца или жрицы, напримѣръ, на островахъ Лети, Моа и Лакоръ наследственное, но переходитъ естественно только по женской линіи, такъ какъ и самъ родъ основанъ на принципахъ когнатизма. Послѣ смерти жреца это званіе передается сыну сестры умершаго, послѣ смерти жрицы—сестрѣ ея или ея дочери. Кромѣ того, многія родовыя организаціи ведутъ свое происхожденіе отъ женщинъ, которыя и пользуются опредѣленнымъ культомъ.

Этотъ фактъ доказываетъ, что культъ предковъ можетъ возникнуть значительно раньше, чѣмъ материнскій родъ начнетъ распдаться и перейдетъ въ отцовскій, такъ какъ культъ дѣйствительно жившихъ предковъ (мужчинъ и женщинъ) имѣетъ мѣсто еще при полномъ господствѣ материнскаго рода. Положеніе это получить особенное подкрѣпленіе, если не ограничивать культа предковъ умершими, а перенести его и на легендарнаго-предка родоначальника. На это обстоятельство было вообще мало обращено вниманія, и это вполне естественно: культъ тотема животнаго стоитъ гораздо ближе къ

зоолатрии, и съ культомъ мертвыхъ, съ которымъ культъ предковъ обыкновенно отождествлялся; онъ ничего общаго не имѣетъ. Кроме того, родовой культъ въ большихъ подробностяхъ изслѣдованъ среди народностей, живущихъ въ агнатическомъ строѣ; въ когнатическихъ же организаціяхъ онъ обрисовывался изслѣдователями лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Въ настоящее время, однако, слѣдуетъ искать зародышевую форму культа предковъ не въ культѣ мертвыхъ и не въ отцовскомъ родѣ, а въ тотемизмѣ и въ когнатическомъ строѣ.

Не всякая форма тотемическаго культа, хотя-бы и родового, должна считаться проявленіемъ культа предка-родоначальника. При тотемизмѣ всѣ члены данной группы считаютъ себя родственниками всѣхъ животныхъ, растений и пр. даннаго вида и оказываютъ имъ почитаніе. Въ этомъ проявленіи тотемизма тщетно было бы искать слѣдовъ культа предковъ. Но некультурный человѣкъ, съ развитіемъ тотемическихъ представлений, можетъ объяснить признаваемое имъ родство между извѣстной группой людей и особью животныхъ только предположеніемъ, что и тѣ и другія происходятъ отъ одного общаго прародителя, что его родъ, его кровный союзъ, имѣетъ общаго родоначальника-предка съ почитаемымъ имъ видомъ животныхъ или растений. Къ этому прародителю, обыкновенно животному или растенію, некультурный человѣкъ и обращается преимущественно съ мольбою; его онъ боится раздражить, съ нимъ желаетъ войти въ общеніе и пр., выработывая, такимъ образомъ, иногда весьма сложный ритуаль жертвоприношеній и молитвословій. Онъ награждаетъ его сверхъестественными чертами, большимъ ростомъ, силой, способностью къ превращеніямъ, быстрому передвиженію, могуществомъ и способностями колдуна. Съ развитіемъ тотемизма предокъ-животное считается, если такъ можно выразиться, прототипомъ всѣхъ остальныхъ животныхъ той же особи; онъ оказывается божественнымъ родоначальникомъ, управителемъ и властелиномъ ихъ, равно и людей, родственниковъ данной особи животныхъ. Культъ подобнаго родоначальника есть культъ предка. Весь выработанный ритуаль имѣетъ отношеніе къ нему, какъ къ предку-родоначальнику.

О формахъ культа родоначальника-тотема придется говорить при описаніи жертвоприношеній, направленныхъ къ родовымъ племеннымъ или территориальнымъ божествамъ. Въ настоящее время важно отмѣтить, какимъ путемъ происходитъ постепенное смѣшеніе культа тотема-родоначальника съ культомъ мертвыхъ предковъ и какія причины приводятъ къ смѣшенію указанныхъ двухъ разрядовъ культа предковъ въ одну общую систему. Если среди низшихъ въ культурномъ отношеніи расъ

не трудно провести различіе между культомъ умершихъ предковъ и культомъ родоначальника-тотема, то у народностей, болѣе подвинувшихся въ своемъ социальномъ и религіозномъ развитіи, это различіе совершенно сглаживается. Этому обстоятельству содѣйствуютъ слѣдующія условія. Въ періодъ социальнаго развитія народности, когда родъ является верѣдко высшей объединяющей единицей, культъ предка-родоначальника (родоначальницы)-тотема оказывается публичнымъ культомъ. Если родовая единица живетъ, какъ это имѣетъ мѣсто, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ среди малайцевъ, одновременно и въ хозяйственномъ единеніи, образуя одну обширную родовую-хозяйственную общину, культъ умершихъ старѣйшинъ и предка-родоначальника-тотема сближается воедино, такъ какъ у всѣхъ членовъ одной хозяйственной общины одинаковъ интересъ, а, слѣдовательно, и одинаковые духи покровители. Культъ предковъ не представляетъ еще дѣленія на публичный и частный; онъ публиченъ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, потому что дифференціація индивидуальныхъ семействъ изъ родовой-хозяйственной общины еще не успѣла совершиться. Другое дѣло, если родовая-хозяйственная община начинаетъ распадаться на свои составныя части, общины семейныя, если родъ не складывался вообще почему нибудь въ хозяйственное цѣлое, и родовая община ограничивалась общимъ владѣніемъ определенной территоріей, или, наконецъ, если отдѣльныя родовыя единицы, какъ-бы онѣ ни были формированы, входятъ въ качествѣ составныхъ частей въ агрегаціи высшаго порядка: племя, націю, государство. Интересы цѣлаго охраняются сверхъестественными существами, племенными, національными, государственными или территоріальными божествами; интересы каждой отдѣльной изъ составныхъ единицъ ограждены родовыми, семейными божествами, чаще всего предками. Родовой культъ при распаденіи рода на семейныя общины окажется публичнымъ, семейный—частнымъ. Родъ будетъ объединять всѣхъ сородичей поклоненіемъ родоначальнику; каждая семья или семейная община будетъ имѣть, кромѣ того, еще своихъ, частныхъ покровителей въ лицѣ душъ умершихъ домовладыкъ. Но родъ обыкновенно объединяется въ большія организаціи, и тогда родовой культъ, публичный въ отношеніи къ отдѣльнымъ входящимъ въ его составъ семействамъ, окажется частнымъ въ отношеніи къ большей организаціи. Долго продолжающаяся обособленность отдѣльныхъ родовыхъ группъ дѣлаетъ родовой культъ все болѣе исключительнымъ; именно вслѣдствіе этого начинается постепенное сближеніе тотемическихъ основъ культа предковъ съ культомъ умершихъ домовладыкъ въ одно цѣлое. Упадокъ тотемизма лишь содѣйствуетъ

этому смѣшенію. Зоолатрическія черты культа предка-родоначальника-тотема переносятся исключительно на видимыхъ представителей фауны, а самъ предокъ-тотемъ, какъ-бы онъ ни продолжалъ рисоваться воображенію примитивнаго человѣка, смѣшивается воедино съ остальными, пользующимися поклоненіемъ предками. Разъ уничтожается разнища между тотемомъ и умершимъ, требующимъ себѣ опредѣленнаго культа отъ представителей извѣстной кровной единицы, падаетъ и основное различіе между объектами публичныхъ и частныхъ культовъ: всѣ они предки, и всѣ, слѣдовательно, одинаково должны пользоваться почитаніемъ со стороны потомковъ.

Вторымъ и болѣе важнымъ условіемъ, чѣмъ только что указанное, приводящимъ къ смѣшенію въ одну группу обѣихъ основъ культа предковъ, заключается въ развитіи представленій некультурнаго человѣка о своемъ тотемѣ-родоначальникѣ. Онъ искренне вѣритъ, что его родоначальникъ—воронъ, тигръ, волкъ и пр., и что онъ самъ поэтому приходится сродни всѣмъ воронамъ, тиграмъ или волкамъ. Но тотемъ-животное или растеніе представляется его воображенію совершенно иначе, чѣмъ цивилизованному человѣку. Это не просто звѣрь или неодушевленный предметъ; мало того, онъ даже не только сверхъестественный звѣрь или предметъ, имѣющій способности, недоступныя обыкновенному человѣку; это звѣрь или предметъ, надѣленный человѣческими особенностями и потребностями. Онъ часто, благодаря свойственной всѣмъ сверхъестественнымъ существамъ способности къ превращеніямъ, является даже своимъ почитателямъ въ видѣ человѣка, ничего не утрачивая, кромѣ вѣшняго облика, изъ своей природы животнаго. Онъ говоритъ, какъ человѣкъ, и люди его понимаютъ; онъ дѣйствуетъ, какъ человѣкъ, и не перестаетъ одновременно быть четвероногимъ, птицей, рыбой или пресмыкающимся. Все это естественно возможно только въ тотъ періодъ умственнаго развитія человѣка, когда персонификація явленій и предметовъ природы составляетъ еще основную черту всего міровоззрѣнія некультурнаго ума. Тамъ, гдѣ душа человѣка свободно превращается въ змѣю, мышь, пчелу и пр. во время сна, гдѣ, по общему убѣжденію, отъ человѣка можетъ родиться звѣрь, а животное произвести человѣка, гдѣ люди при жизни могутъ быть обращены колдуномъ въ камни, животныя или въ деревья, гдѣ душа послѣ смерти, покинувъ свою тѣлесную оболочку, продолжаетъ жить въ образѣ животнаго или растенія—однимъ словомъ, въ эпоху, когда человѣкъ еще чувствуетъ себя слитымъ съ природою въ одно цѣлое, родоначальникъ-нечеловѣкъ кажется вполне естественнымъ, тѣмъ болѣе, что самъ предокъ-животное

обладаетъ всеми человѣческими чертами и даже свободно принимаетъ человѣческій образъ, въ особенности, когда онъ является людямъ. Критическое отношеніе еще дремлетъ въ умѣ примитивнаго человѣка. Если, быть можетъ, при постепенномъ развитіи умственныхъ способностей, при первыхъ проблескахъ положительнаго знанія, основанныхъ на опытѣ и наблюденіи, его и начинаетъ тревожить сомнѣніе, какъ онъ можетъ происходить отъ животнаго, когда на его глазахъ такихъ явленій не случается, онъ скоро успокоится, выработавъ представленіе, что его родоначальникъ-тотемъ не чета остальнымъ животнымъ данной особи, что онъ сверхъестественный, одаренный высшимъ могуществомъ божественный звѣрь. Лишь тогда, когда человѣкъ постепенно начнетъ сознавать свое превосходство надъ природой, является у него естественное стремленіе къ антропоморфизаціи божествъ вообще и въ частности своего звѣря-предка. Прежніе мифы ему кажутся абсурдными; но они слишкомъ тѣсно соеднились съ его міросозерцаніемъ, чтобы можно было ему сразу порвать традиціонныя узы, установленныя рядомъ предшествовавшихъ поколѣній и отбросить ихъ, какъ дѣтскую сказку. Разрывъ съ вѣдрившимися вѣрованіями не происходитъ сразу: умъ примитивнаго человѣка освобождается отъ нихъ медленнымъ путемъ, изыскиваетъ компромиссы, которые позволили-бы ему примирить болѣе развитыя и трезвыя взгляды съ сдѣлавшимися ему непонятными преданіями старинныя. Весь процессъ, который въ этомъ отношеніи проходятъ многочисленныя и разнообразныя сверхъестественныя существа, совершается и надъ предкомъ-родоначальникомъ. Онъ медленно и постепенно утрачиваетъ свои зооморфныя черты. Изъ животнаго-предка онъ дѣлается полуживотнымъ—получеловѣкомъ или сохраняетъ лишь нѣкоторыя звѣринныя черты: на примѣръ, онъ является покрытый волосами, какъ и тотемъ-медвѣдь, имѣетъ вмѣсто руки—плавникъ, какъ тотемъ—рыба и пр. Но онъ даже не медвѣдь и не рыба, а человѣкъ, совершенно такой, какъ и дикарь, только съ небольшими особенностями животнаго. Не птица, пресмыкающееся или дерево начинаетъ превращаться въ человѣка, чтобы не путать своихъ потомковъ, какъ это имѣло мѣсто въ прежнія времена. Происходитъ совершенно обратное: предокъ - человѣкъ, вслѣдствіе принадлежащей ему въ качествѣ сверхъестественнаго существа способности къ превращеніямъ, принимаетъ временно въ виду тѣхъ или иныхъ соображеній образъ животнаго. Если на болѣе низкой ступени развитія нормальнымъ состояніемъ предка былъ образъ животнаго, а исключительнымъ — человѣческій, то теперь, наоборотъ,

предокъ въ обыкновенныхъ условіяхъ—человѣкъ, въ исключительныхъ—животное, дерево, камень. Когда этотъ процессъ совершился въ умѣ некультурнаго человѣка, всѣ необходимые элементы для смѣшенія культа тотема съ культомъ умершихъ предковъ оказываются на лицо. Самый фактъ происхожденія отъ того или другого родоначальника не подвергается сомнѣнію; но этотъ родоначальникъ—или человѣкъ или божество, которое только принимаетъ видъ животнаго, или превращенъ въ него какой нибудь высшей силой. Иногда, вслѣдствіе обычая, существующаго почти у всѣхъ некультурныхъ народностей, называть дѣтей по именамъ животныхъ, растений и пр., некультурный умъ выходитъ изъ затрудненія путемъ объясненія, что его родоначальникъ не былъ въ дѣйствительности животнымъ, а лишь носилъ имя животнаго, т. е. появляется безсознательное евгемеристическое толкованіе мифа. Наконецъ, нерѣдко прежнее родовое тотемическое вѣрованіе въ предка-животнаго измѣняется въ томъ направленіи, что животное начинаетъ играть лишь второстепенную роль въ тотемическомъ сказаніи. Предокъ является человѣкомъ, но онъ по особымъ обстоятельствамъ стоитъ въ тѣхъ или иныхъ отношеніяхъ къ почитаемому даннымъ родомъ животному. Разсказъ о Ромулѣ и Ремѣ, вскормленныхъ волчицей, является однимъ изъ примѣровъ подобной передѣлки тотемической легенды въ форму болѣе вѣроятную для воображенія некультурнаго ума, чѣмъ примитивное представленіе о непосредственномъ рожденіи волчицей родоначальниковъ племени или рода.

Зооморфныя черты родоначальниковъ, пройдя нѣсколько промежуточныхъ ступеней, постепенно забываются окончательно, и процессъ антропоморфизаціи предка приходитъ къ своему завершенію. Разъ предокъ-родоначальникъ дѣлается вполнѣ человѣкомъ, естественно, что, кромѣ случаевъ, когда тотемъ, хотя бы и антропоморфизированный, переходитъ въ разрядъ божествъ, онъ не можетъ быть рѣзко отдѣляемъ отъ умершихъ ближайшихъ предковъ и соединяется съ ними въ одну однородную группу. Всѣ они являются одинаково сверхъестественными существами, покровителями своихъ потомковъ. Если родоначальнику дается какое либо преимущество передъ остальными предками, оно заключается въ разсказахъ, сохранившихся изъ стари объ его подвигахъ, борьбѣ съ враждебными силами, объ его чудесной силѣ и пр. Онъ оказывается и сильнѣе и могущественнѣе своихъ потомковъ и является нерѣдко центромъ, вокругъ котораго группируются родовыя сказанія, приписывающія ему и сверхъестественныя качества и роль цивилизатора и учредителя законовъ и нормъ общежитія.

Отмѣчая весьма существенную роль тотемизма для развитія культа предковъ-родоначальниковъ и постепенное превращеніе тотема-животнаго въ человѣка, нельзя, конечно, выводить, что весь культъ родоначальниковъ вытекаетъ неслѣдуетъ изъ тотемизма. Этотъ послѣдній несомнѣнно объединяетъ родичей поклоненіемъ одному предку, но, одновременно съ этимъ, многіе родоначальники, пользовавшіеся или пользующіеся родовымъ культомъ, никогда тотемами не были. Не только на болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи, но и на самыхъ низшихъ, группы раздѣляются, перекочевываютъ подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ условій въ другія мѣста, разбиваются на отдѣльныя хозяйственныя единицы, которыя иногда, путемъ естественнаго разростанія, превращаются въ обширные родовые союзы, относящіеся къ единицѣ, отъ которой они отдѣлились, какъ часть къ цѣлому. Память о такихъ родовыхъ старѣйшинахъ, вождяхъ, родоначальникахъ продолжаетъ часто жить въ народной памяти; имъ нерѣдко приносятся жертвы. Они становятся объектами родового культа и дѣлаются центрами, вокругъ которыхъ объединяются родовыя преданія въ меньшей степени, чѣмъ вокругъ очеловѣчившихся тотемовъ. Если въ развитіи представленій о тотемъ-родоначальникѣ сверхъестественное существо постепенно спускается до простаго смертнаго, лишь надѣленнаго нѣкоторыми нечеловѣческими силами и способностями, то въ развитіи взглядовъ на дѣйствительнаго предка-родоначальника происходитъ обратный процессъ поднятія его изъ обыкновенныхъ смертныхъ въ классъ людей-полубоговъ, надѣленныхъ сверхъестественнымъ могуществомъ.

Каковъ бы ни былъ источникъ, изъ котораго въ каждой данной родовой единицѣ возникло представленіе о предкѣ-родоначальникѣ, этотъ послѣдній, если крѣпки еще родовыя религіозныя узы, оказывается объектомъ культа, развитога съ большей или меньшей подробностью, объединяющаго своимъ культомъ всѣхъ сородичей, какъ бы они ни были разрознены территоріально. Одновременно съ этимъ каждая подгруппа рода чтитъ своихъ ближайшихъ предковъ-умершихъ, которыхъ связываетъ съ родоначальникомъ болѣе или менѣ легендарная генеалогія.

Родовой культъ предка-родоначальника или родоначальницы отличается прежде всего исключительностью. Въ этомъ отношеніи, впрочемъ, онъ носитъ на себѣ лишь черты, характерныя для всѣхъ примитивныхъ культовъ вообще. Некультурный человѣкъ признаетъ существованіе и чуждыхъ его группѣ божествъ, но чтитъ только боговъ *своей* группы. Отчасти онъ считаетъ своихъ боговъ могуще-

ственнѣ и сильнѣ, чѣмъ боговъ остальныхъ, сосѣднихъ съ нимъ группъ, отчасти боится, оказывая знаки почитанія другимъ божествамъ, обидѣть своихъ. Далѣе, сила традиции вынуждаетъ некультурнаго человѣка довольствоваться своими божествами и не искать покровителей на сторонѣ. Наконецъ, при нормальныхъ условіяхъ представитель нецивилизованной народности избѣгаетъ пріобщать къ культу своихъ божествъ боговъ чуждыхъ группъ. Свои боги, повторяя отношенія между собой людей, оказываютъ покровительство своимъ и враждебно настроены къ остальнымъ людямъ. Некультурному человѣку нѣтъ никакого основанія желать, чтобы его боги, подкупаемые жертвоприношеніями и исполненіемъ иногда весьма тяжелыхъ предписаній, распространяли свое благотѣльное дѣйствіе еще на чужихъ по группѣ лицъ. Поэтому то, признаніе со стороны лица чужихъ божествъ своими равносильно присоединенію его къ данной группѣ, слитію его интересовъ съ интересами чужой группы и отреченію отъ своихъ прежнихъ божествъ и интересовъ своей группы — однимъ словомъ, порыванію всякихъ связей съ послѣдней.

Эта принципиальная исключительность культа на практикѣ не проводится, однако, съ той послѣдовательностью, которую можно было бы ожидать. Смѣшеніе племенъ, благодаря мирнымъ сношеніямъ или военнымъ походамъ, покоренію одной народности другой, возникновенію родства и классовъ общества, наконецъ, благодаря смѣшаннымъ бракамъ, необходимости, далѣе, жить почитателямъ разныхъ боговъ въ предѣлахъ одной болѣе или менѣе ограниченной территоріи и цѣлая масса другихъ разнообразныхъ причинъ, приводитъ къ синкретизму вѣрованій и культа, о которомъ уже приходилось говорить раньше, и который составляетъ весьма типичную черту всякой языческой религіи. Но если допускается иногда и много исключеній въ отношеніи къ божествамъ племеннымъ, территоріальнымъ, государственнымъ и національнымъ, исключительность культа проводится, однако, обыкновенно до ригоризма въ отношеніи культа предковъ вообще и въ частности культа предка-родоначальника, въ тѣхъ случаяхъ, конечно, когда послѣдній не переходитъ въ божество высшаго порядка и не утрачиваетъ своего родового характера. Организція группы можетъ быть различная, но даже въ тѣхъ случаяхъ, когда она доразвилась уже до высшей формы общежитія людей, извѣстной современному человѣчеству — государства, населеніе можетъ сохранять и обыкновенно и сохраняетъ еще долгое время свое дѣленіе на родовые союзы, которые нисколько не нарушаютъ единства первобытнаго государства.

Объединенные общими интересами и властью, часто даже однимъ культомъ высшихъ боговъ, они свободно сохраняютъ каждый свою родовую религію, поклоненіе предку-родоначальнику, отъ культа котораго исключаются всё чужеродцы, по крайней мѣрѣ, въ принципѣ. Приемъ чужеродца въ родовую организацію сопровождается рядомъ обрядовъ. Онъ инкорпорируется въ новую группу и только въ качествѣ члена ея можетъ быть допущенъ къ участию и исполненію родового культа новой группы.

Исключительность родовой религіи является лишь однимъ изъ многочисленныхъ проявленій родовой обособленности, составляющей одну изъ наиболее типичныхъ чертъ родовой организаціи вообще. Она проявляется не только въ тѣхъ случаяхъ, когда родовая единица оказывается одновременно и объединеннымъ хозяйственными интересами цѣлымъ, какъ, на примѣръ, въ родовыхъ хозяйственныхъ общинахъ многихъ краснокожихъ Америки, Малайскаго Архипелага, многихъ о-вовъ южной части Тихаго Океана. Въ нихъ религіозныя, кровныя и общественныя узы рѣзко скрѣпляются и подчасъ покрываются окончательно еще узами экономическими; всё, или, по крайней мѣрѣ, громадное большинство родственниковъ, иногда нѣсколько сотъ лицъ, живутъ въ общихъ помѣщеніяхъ, имѣютъ общее движимое и недвижимое имущество, совокупными усиліями обрабатываютъ землю и употребляютъ результаты обработки на общія потребности. Исключительность культа въ подобныхъ хозяйственныхъ родовыхъ общинахъ является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ всего хозяйственнаго строя родовой единицы, строго оберегающей своихъ боговъ для себя, въ цѣляхъ ничего не упустить въ чужія руки изъ могущихъ быть испосланныхъ богами на потомковъ даровъ. Остальныя аналогичныя родовыя-хозяйственныя общины при нормальныхъ условіяхъ мало интересуются родовымъ культомъ сосѣдей: у нихъ есть такой же родоначальникъ, также благотѣльно относящійся подлѣ условіемъ правильныхъ жертвоприношеній и исполненія ритуальныхъ обрядностей къ своей группѣ.

Но даже тогда, когда члены рода не объединены общностью экономическихъ интересовъ, когда группа родовая распалась уже въ самостоятельныя меньшія хозяйственныя группы (большія семьи, семейныя общины), у сородичей остается не мало общихъ интересовъ, заставляющихъ ихъ крѣпко держаться другъ за друга, рѣзко противопоставлять себя въ отношеніи къ другимъ родовымъ единицамъ и проявлять эту исключительность и въ отношеніи культа. Прежде всего, они объединены общностью территоріи, такъ

какъ каждый родъ, даже при развитіи первобытнаго государства, не говоря уже о недостижныхъ государственнаго развитія племенахъ, имѣть свою опредѣленную территорію. Далѣе, необезпеченность внутренняго и вѣшняго міра вынуждаетъ сородичей въ цѣляхъ безопасности, поддерживаемыхъ инстинктомъ самосохраненія, свойственнаго какъ индивиду, такъ и группѣ, поддерживать даже при хозяйственной разобщенности взаимную связь, выступать совместно на войну, мстить за взаимныя обиды и пр. Отсутствіе развитога гражданскаго оборота, неразвитость экономическихъ условій, самый характеръ первобытнаго натурального хозяйства, когда нѣтъ ни кредита, ни даже свободныхъ рабочихъ рукъ, заставляетъ поддерживать тѣсную связь между сородичами.

Выраженіемъ солидарности родичей служить родовой культъ. Каждая хозяйственная единица, семейная община, можетъ чтить *своихъ* предковъ. Но, помимо этихъ предковъ-покровителей отдѣльныхъ меньшихъ группъ, сородичи объединены культомъ того общаго предка, отъ котораго они себя производятъ. Эта то солидарность въ отношеніи культа ведетъ неизбежно къ его исключительности, совершенно такъ же, какъ солидарность въ бытѣ общественномъ и экономическомъ, связывающая сородичей, вызываетъ проявленіе ея только въ отношеніи къ членамъ своей родовой организаціи. Результатомъ этой исключительности родоваго культа, поскольку послѣдній касается родоначальника, является рядъ чертъ, проникнутыхъ, строго говоря, одной идеей: въ родовомъ культѣ могутъ принимать участіе только члены каждой данной родовой единицы.

Прежде всего поднимается вопросъ, кто является представителемъ интересовъ рода передъ охраняющимъ его родоначальникомъ? кто является жрецомъ его? Низшія племена разрѣшаютъ его единодушно. Какъ было уже сказано, культъ родоначальника, хотя бы онъ и имѣлъ въ значительномъ количествѣ случаевъ своимъ источникомъ культъ тотема-животнаго, имѣетъ тенденцію постепенно слиться съ культомъ умершихъ ближайшихъ предковъ. Старѣйшій въ родовой группѣ, вслѣдствіе этого, получаетъ особенное значеніе: онъ не только управитель рода, на что онъ имѣетъ право въ силу своего старшинства т. е. преимущественной близости по крови сравнительно съ остальными къ родоначальнику, онъ одновременно является лицомъ, которому будетъ воздаваться по смерти преимущественное поклоненіе. Черезъ нѣсколько лѣтъ онъ окажется могущественнымъ сверхъестественнымъ существомъ, которое можетъ оказаться или благодѣтельнымъ или враждебнымъ духомъ. Это въ

значительной степени усиливает ореолъ родовыхъ старѣйшинъ. Право старшинства, столь рѣзко проводимое во многихъ родовыхъ организаціяхъ, при замѣщеніи должности старѣйшины, вытекаетъ въ своей основѣ, вѣроятно всею, изъ общаго авторитета, которымъ въ отношеніи къ младшимъ членамъ группы пользуются старшіе, благодаря своей опытности, силѣ и ловкости; но, съ сложениемъ родовыхъ организацій въ прочныя единицы, это право освящается взглядомъ на близость старѣйшаго къ родоначальнику. Это, въ связи съ сознаниемъ, что старѣйшина рано или поздно сдѣлается преимущественнымъ объектомъ культа, побуждаетъ вѣрять ему и сношеніе съ своими умершими предшественниками, покровителями рода. Отсюда, какъ общее правило, родовымъ жрецомъ оказывается обыкновенно старѣйшій членъ рода. Онъ во многихъ случаяхъ является одновременно и свѣтскимъ властителемъ, начальникомъ рода и соединяетъ, такимъ образомъ, въ своихъ рукахъ свѣскія и духовныя функціи. Его должность наследственна; но въ началѣ, по крайней мѣрѣ, она никогда не переходитъ по прямой линіи отъ отца къ сыну, а всегда по боковой, т. е. за смертью его родовымъ старшиной и жрецомъ дѣлается слѣдующій старшій т. е. опять-таки ближайшій къ предку, основателю рода потомокъ. Этотъ порядокъ совершенно одинаковъ какъ въ агнатическихъ, такъ и въ когнатическихъ группахъ. Различіе заключается, главнымъ образомъ, въ слѣдующихъ чертахъ. Въ группахъ, основанныхъ на материнскомъ счетѣ родства, родовое старшинство, а, слѣдовательно, и обязанность родового жреца переходить по женской линіи, т. е. старшиной считается тотъ, кто ближе всего къ родоначальнику или родоначальницѣ по женской линіи, въ отцовскомъ родѣ — по мужской. Далѣе, и то до извѣстной степени, и притомъ далеко не у всѣхъ народностей, въ материнскихъ организаціяхъ объектомъ культа является часто родоначальница, въ агнатическомъ — почти всегда родоначальникъ; въ материнской организаціи культомъ пользуются и души умершихъ женщинъ въ группѣ, въ отцовской — культъ выпадаетъ почти исключительно на долю мужчинъ. Но не слѣдуетъ думать, чтобы всѣ материнскія родовыя организаціи вели свое происхожденіе *непрерывно* отъ женщинъ-родоначальницъ, и чтобы въ нихъ умершимъ мужчинамъ вообще не воздавалось культа. Напротивъ того, многія когнатическія организаціи производятъ себя отъ мужчинъ-родоначальниковъ, или, по крайней мѣрѣ, ставятъ наряду съ родоначальницей еще въ качествѣ объекта культа и родоначальника.

Фиктивнымъ родоначальникомъ когнатической группы считается

весьма часто мужчина. Это объясняется тѣмъ, что, главнымъ образомъ, въ материнскихъ родахъ происхождение родоначальника изъ родового тотема бываетъ особенно ясно. Когнатическая группа считаетъ себя въ родствѣ со всемъ классомъ животныхъ, къ которому принадлежитъ его тотемъ. Для объясненія своего происхожденія отъ животнаго и родства съ извѣстной породой животныхъ некультурныя народности весьма охотно прибѣгаютъ къ мифу, который въ огромномъ количествѣ вариантовъ можно встрѣтить у самыхъ разнообразныхъ народностей земного шара: самецъ - звѣрь вступаетъ въ связь съ женщиной или, наоборотъ, мужчина вступаетъ въ связь съ самкой - животнымъ, причѣмъ они дѣлаются родоначальниками того или другого племени, рода. Такимъ образомъ, въ самомъ началѣ родовое преданіе, независимо, установился ли счетъ по отцовской или женской линіи, ставитъ во главѣ рода двухъ существъ, родоначальника и родоначальницу. Въ зависимости отъ того, окажется-ли тотемомъ, произведшимъ на свѣтъ опредѣленный родъ, самецъ или самка, рѣшается вопросъ, кто считается родоначальникомъ. Въ первомъ случаѣ тотемъ звѣрь-самецъ почитается наравнѣ съ женщиной родоначальницей, а иногда одинъ даже пользуется поклоненіемъ, такъ какъ человѣческое происхождение родоначальницы теряется передъ сверхъестественнымъ тотемомъ. Во второмъ случаѣ происходитъ обратное: тотемъ—самка того или иного животнаго. Вопросъ, кто былъ мужчина-родоначальникъ, утрачиваетъ интересъ, и культомъ пользуется только родоначальница. Съ теченіемъ времени тотемическое значеніе родоначальника или родоначальницы утрачиваются. Они изъ разряда сверхъестественныхъ животныхъ переходятъ постепенно въ людей, и материнскій родъ, если этотъ процессъ завершился, оказывается объединеннымъ культомъ или родоначальницы, или родоначальницы и родоначальника или, наконецъ, даже родоначальника одного. Въ свою очередь и въ агнатическихъ организаціяхъ можно встрѣтить случаи, когда родичи ведутъ свое происхожденіе отъ родоначальницы и не помнятъ имени родоначальника. Среди разныхъ народностей земного шара встрѣчаются примѣры, когда родъ, ведущій счетъ исключительно по отцовской линіи, доведшіи до крайнихъ предѣловъ безправность и личную и имущественную женщину, объединенъ, однако, культомъ только родоначальницы.

Изъ числа русскихъ инородцевъ можно указать на лопарей, у которыхъ нѣкоторые рода ведутъ свое происхожденіе отъ женщины. Родъ Федотовыхъ, на примѣръ, производитъ себя отъ Федь-акки, повивальной бабки, которая, согласно преданію, такъ про-

славилась своимъ искусствомъ, что была даже приглашена принимать ребенка у чорта. Это родовое преданіе дошло до насъ лишь въ крайне искаженномъ видѣ и не даетъ отвѣта, какимъ образомъ Федь-акка сдѣлалась родоначальницей лопарскаго рода. Среди вотяковъ нѣкоторые рода производятъ себя отъ родоначальницъ, напримѣръ, родъ Юсь, считающій за таковую лебедь - самку. То же самое можно отмѣтить и у якутовъ и бурятъ, гдѣ нѣкоторыя родовыя организаціи, въ настоящее время построенныя уже на совершенно агнатическихъ началахъ, ведутъ, однако, свое происхожденіе не отъ родоначальниковъ, а отъ родоначальницъ. Этотъ фактъ, который возможно отмѣтить среди народностей Россіи, относящихся къ тремъ наиболѣе крупнымъ этническимъ группамъ: финнамъ, тюркамъ и монголамъ. находитъ себѣ аналогію среди некультурныхъ народовъ другихъ материковъ. Онъ служитъ доказательствомъ, что народность, живущая въ агнатическомъ строѣ, но сохранившая память о своихъ родоначальницахъ, нѣкогда, очевидно, жила въ организаціяхъ, основанныхъ на принципѣ утробнаго родства; для исторіи развитія первобытныхъ вѣрованій онъ является лишнимъ примѣромъ живучести древнихъ религіозныхъ представленій.

Изъ общаго правила, по которому родовой старѣйшина является обыкновенно и главнымъ родовымъ жрецомъ, нерѣдко бываютъ исключенія. Власть вождя, свѣтскаго управителя рода, весьма часто дифференцируется еще на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Между тѣмъ, какъ свѣтская власть, подъ вліяніемъ соображеній о самосохраненіи, въ родовой группѣ вручается выборному старѣйшинѣ или переходитъ благодаря молчаливому согласію въ руки болѣе молодого, но болѣе сильнаго и энергичнаго лица, чѣмъ престарѣлый патриархъ, духовная власть и связанная съ нею жреческія обязанности весьма часто остаются въ рукахъ этого послѣдняго. Функции жреца при этомъ долгое время продолжаютъ передаваться по наследству отъ старшаго родича къ старшему по боковой женской или мужской линіи, смотря по организаціи группы. Лишь медленно, или путемъ разложенія родовой хозяйственной общины на меньшія семейныя или съ развитіемъ экономическихъ условій, приводящихъ къ имущественному неравенству отдѣльныхъ семейныхъ общинъ, функции жреца стремятся сосредоточиться въ рукахъ одной семейной общины или того или другого подъотдѣленія рода. Совершенно такъ же, какъ власть свѣтскаго вождя постепенно сосредотачивается въ предѣлахъ семьи вождя и его ближайшихъ родныхъ и начинаетъ переходить по прямой линіи, такъ и жречество, сдѣлавшись привилегіей ближай-

шихъ кровныхъ родственниковъ жреца, начинаютъ передаваться по прямой линіи отъ отца къ сыну. Это даетъ толчокъ къ проявленію и развитію особаго класса жрецовъ, возникшаго благодаря видоизмѣненію въ организациі родовой группы, развитію гражданственности и осложненію общественныхъ и экономическихъ интересовъ. Но, конечно, далеко не всегда появленіе родового жреца бывастъ началомъ развитія наследственнаго сословія жрецовъ. Весьма часто, напримѣръ, какъ и при рѣшеніи вопроса о личности свѣтскаго вождя, примѣняется выборный принципъ. Иногда право выбора передается живущими членами рода умершимъ предкамъ. Подобно тому, какъ живые сочлены по группѣ сами выбираютъ себѣ наиболее подходящаго вождя, такъ и умершіе предки, съ родоначальникомъ во главѣ, продолжающіе жить родомъ, лучше всего могутъ рѣшить крайне затруднительный для потомковъ вопросъ, кто изъ членовъ рода болѣе всего достоинъ должности родового жреца. Чтобы узнать ихъ волю, прибѣгаютъ къ содѣйствію лица, могущаго вступать съ ними въ личныя отношенія. Это обыкновенно шаманъ-колдунъ, который и объявляетъ имя желательнаго предкамъ жреца.

Такой способъ избранія встрѣчается у многихъ народовъ и въ частности извѣстенъ и русскимъ инородцамъ. Вотяки сохранили сравнительно стойко древнія основы родовой религіи. Въ настоящее время рода вотяковъ утратили значеніе общественныхъ единицъ, которое онѣ имѣли въ болѣе отдаленныя вѣка. Но родовая религія продолжаетъ существовать, вслѣдствіе чего все вотяки раздѣляются на рядъ группъ, объединенныхъ культомъ одному божеству-родоначальнику или родоначальницѣ. У каждой религіозной корпорации есть свое родовое божество, свой мудоръ, воршудъ, носящій имя по имени самой корпорации-рода. Въ своемъ чистомъ видѣ родовой культъ вотяковъ выступаетъ съ исключительностью, характерной для первобытнаго родового культа. Каждый родъ имѣетъ свое святилище. Въ настоящее время рода вотяковъ разселены по разнымъ деревнямъ, такъ что нерѣдко въ одной и той же деревнѣ живутъ представители нѣсколькихъ родовыхъ группъ. Въ этихъ случаяхъ все члены каждой изъ живущихъ совместно родовыхъ группъ имѣютъ обыкновенно свое особенное святилище, свой моленный родовой шалашъ, такъ называемый будзымъ куа (большой шалашъ). Въ немъ приносятся жертвы родовому божеству, родоначальнику, и участвовать въ культѣ могутъ по общему правилу только члены той родовой организациі, божеству которой посвященъ шалашъ. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда благодаря смѣшенію родовъ представители

другихъ родовъ примыкають къ культу божества чуждаго имъ рода, жрецомъ избирается всегда лицо, принадлежащее къ роду того воршуда или мудора, которому шалашъ посвященъ. Такъ, напримѣръ, въ Саранульскомъ уѣздѣ, въ с. Юскахъ, населенномъ представителями разныхъ родовъ, всѣ почитаютъ Пиналь-мудора, божество рода Поська, представители котораго составляютъ меньшинство населенія названной деревни. Тѣмъ не менѣе, жертвоприношеніе совершаетъ «Поська-человѣкъ» т. е. жрецъ изъ рода Поська. Чтобы выбрать лицо, которое могло бы исполнять жреческія функціи въ родовомъ шалашѣ т. е. быть родовымъ жрецомъ въ отношеніи къ предку родоначальнику, вотяки каждаго даннаго рода, а если родъ раздробленъ, то члены рода, живущіе въ опредѣленномъ селеніи и имѣющіе общій родовой шалашъ, вызываютъ ворожпа-туно. По вѣрованіямъ современныхъ вотяковъ, онъ имѣетъ способность входить въ непосредственное отношеніе къ божествамъ, узнавать ихъ волю. Къ нему и обращаются вотяки во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ. Туно привозятъ въ селеніе съ большимъ почетомъ; къ упряжи прикрѣпляютъ бубенчики. Одѣтый въ ритуальную бѣлую одежду, подъ звуки гуслей, онъ начинаетъ совершать дѣйствія, напоминающія приемы всѣхъ шамановъ: онъ приводитъ себя въ экзальтированное состояніе; въ это время онъ бесѣдуетъ съ богами. Онъ поочередно называетъ имена угодныхъ предкамъ лицъ и послѣ каждаго имени спрашиваетъ: «есть ли такой?». Въ случаѣ отрицательнаго отвѣта присутствующихъ родичей, относящихся съ благоговѣніемъ къ дѣйствіямъ туно, онъ выкрикиваетъ другое имя, третье и т. д., пока не получитъ утвердительнаго отвѣта, что лицо съ такимъ именемъ имѣется. Туно объявляетъ его жрецомъ и назначаетъ ему срокъ служенія.

Дальнѣйшей типичной чертой родового культа оказывается связь культа родоначальника съ очагомъ.

Когда говорятъ, что всѣ члены одного рода объединены поклоненіемъ одному предку родоначальнику, обыкновенно представляется, что всѣ родичи имѣютъ одно общее святилище. Такъ и бываетъ часто, когда родичи населяютъ опредѣленную, имъ однимъ принадлежащую территорію т. е. тогда, когда родъ представляетъ собой не только религіозную, но и общественную и территориальную единицу. Но даже на низшихъ ступеняхъ культуры наступаютъ весьма часто условія, вынуждающія родъ расходиться. Родичи не могутъ представить себѣ жизнь въѣ покровительства предка-родоначальника, а покровительство этого послѣдняго безъ ритуальныхъ жертвоприношеній надъ очагомъ, ему посвященномъ. Божество, по представленію всѣхъ некультурныхъ народностей, обладаетъ способностью къ быстрому передвиженію, какъ

и всякое сверхъестественное существо, но оно всегда, если можно выразиться, органически связано или со своей внешней оболочкой или, по крайней мѣрѣ, съ мѣстомъ, гдѣ ему служить, и гдѣ оно живетъ. Родовое божество пребываетъ въ посвященномъ ему храмѣ: оно тѣсно соединено съ очагомъ, который является его, божества, домашнимъ очагомъ. Вслѣдствіе этого, если родъ вынужденъ раздѣлиться, уходящіе родичи, чтобы заставить родовое божество охранять ихъ и оказывать содѣйствіе, считаютъ необходимымъ: 1) построить для него новое жилище и 2) что самое главное, раздѣлить родовой очагъ, увести часть стараго очага на новое мѣсто и этимъ принудить божество хоть временно навѣщать новое жилище во время жертвоприношеній. Раздѣлъ очага является характерной чертой при родовой религіи въ случаѣ раздѣленія рода. Вотяки сохранили чрезвычайно любопытный обрядъ раздѣленія родоваго очага. До послѣдняго времени вотяки въ поискахъ за лучшими мѣстами нерѣдко эмигрируютъ изъ родной деревни и основываютъ починокъ, иногда настолько далеко отстоящее отъ коренной деревни, что нѣтъ возможности для ушедшихъ посѣщать существующій шалашъ для жертвоприношеній родовому божеству. «Считая для благополучнаго житія необходимымъ покровительство этого божества, пишетъ П. М. Богаевскій, переселяющіеся уносятъ съ собою изъ святилища... часть святыни, которую кладутъ въ родовую шалашъ (будзымъ-куа), построенный на новомъ мѣстѣ жительства. Если на починокъ идутъ семьи вотяковъ, молившихся до того въ различныхъ родовыхъ шалашахъ, то святыню получаетъ каждое племя изъ своего святилища. Обрядъ передачи послѣдней совершается» при помощи фиктивнаго похищенія. Когда на новомъ мѣстѣ родовая шалашъ уже выстроенъ, и ворожецъ (туно) назначитъ новаго родового жреца, переселившіеся, подъ начальствомъ тѣре (предводитель), отправляются въ прежнюю деревню. Въ новой остается только вновь избранный родовый жрецъ. Въ прежней деревнѣ готовятъ между тѣмъ новыя принадлежности для жертвоприношеній и ставятъ ихъ въ старый родовый шалашъ. Послѣ этого начинается общее родовое шествіе, происходящее въ самомъ родовомъ шалашѣ. По окончаніи пира «тѣре переселившихся,—въ то время какъ всѣ присутствующіе поютъ пѣсни на мотивы свадебныхъ,—вскакиваетъ изъ за стола, захватываетъ изъ очага, расположеннаго посреди святилища золу и пускается бѣгать. За нимъ бѣгутъ всѣ пріѣхавшіе изъ новаго починокъ, захвативъ изъ вещей приготовленныхъ для жертвоприношеній во вновь выстроенномъ святилищѣ, кто что можетъ. Во время бѣгства свадебнымъ напѣвомъ распѣваются слѣдующіе слова: «Иди съ нами, вор-

шудъ большого шалаша, иди съ нами для нашего счастья. Даруй намъ тоже счастье, съ которымъ мы жили въ старой деревнѣ». Въ новомъ поселеніи бѣглецовъ встрѣчаетъ родовой жрецъ, беретъ захваченныя вещи, золу кладетъ въ новый очагъ и затѣмъ приступаетъ къ первому жертвоприношенію. «Не имѣть въ новой деревнѣ будзымъ-куалы, продолжаетъ П. М. Богаевскій, освященной золой изъ шалаша, въ которомъ жители ея молились прежде, значить—не имѣть счастья. Вотъ почему въ тѣхъ случаяхъ, когда удалиться на починки вынуждаютъ несогласіе между однодеревенцами, и остающіеся не хотятъ дать золы изъ своего родового шалаша, то переселяющіеся употребляютъ всѣ мѣры къ тому, чтобы достать ее, въ большинствѣ случаевъ прибѣгаютъ къ кражѣ». Это называется «взять будзымъ-куа насильно». Таковъ обычай вотяковъ. Основная мысль описаннаго обряда: то, что родовое божество тѣсно связано съ своимъ очагомъ, вслѣдствіе чего возможно сохранить покровительство родоначальника только путемъ, такъ сказать, насильственного прикрѣпленія его къ новому филиальному очагу, болѣе или менѣе ясно сказывается у многихъ народовъ, у которыхъ существуетъ родовой строй и связанный съ нимъ культъ родового очага.

Слѣдуетъ имѣть въ виду, что культъ огня въ началѣ не имѣетъ ничего общаго съ родовымъ культомъ. Огонь обоготворяется, потому что считается живымъ, благодѣтельнымъ или грознымъ существомъ, потому что анимистическія представленія некультурнаго человѣка заставляютъ и въ огнѣ видѣть живое тѣло и живой духъ, какъ и въ различныхъ явленіяхъ, напримѣръ, теченіи рѣкъ, въ дождѣ и т. п. и въ самыхъ разнообразныхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметахъ. Поэтому вѣра въ священное значеніе огня встрѣчается даже у бродячихъ народовъ, у которыхъ нѣтъ еще и не можетъ быть домашняго очага. Но когда народность развилась уже до родового строя, когда осѣдлость позволяетъ родовому культу утилизировать для родовыхъ жертвоприношеній всегда опредѣленный, одинъ и тотъ же очагъ, происходитъ весьма часто смѣшеніе культа огня съ родовымъ культомъ. Жертвенникъ - очагъ, посвященный родоначальнику, дѣлается символомъ единенія рода; родовой очагъ объединяетъ сородичей такъ же, какъ членовъ семьи объединяетъ очагъ семейный. На немъ приносятся жертвоприношенія родоначальнику, въ случаѣ же отдѣленія родоначальника отъ очага, когда предокъ переходитъ въ высшее божество или, наоборотъ, затемняется другими богами, очагъ и горящій на немъ огонь дѣлается самъ объектомъ культа, считается божествомъ самъ по себѣ, персонифици-

руется и, наконецъ, антропоморфизируется. Такимъ образомъ, если культъ огня содѣйствовалъ развитію нѣкоторыхъ чертъ въ культѣ предка-родоначальника, то и, наоборотъ, культъ родоначальника привелъ къ тому, что родовой очагъ сталъ признаваться его символомъ, а впоследствии пользоваться культомъ, какъ таковой. Поэтому то въ культѣ предка родоначальника обыкновенно отводится такое широкое мѣсто и культу родowego очага. Безразлично, связано ли родовое божество тѣсно съ очагомъ, или оно отдѣлилось отъ него, и культъ очага выступаетъ съ родовымъ характеромъ, какъ нѣчто самостоятельное, какъ, напримѣръ, у грековъ и римлянъ, нельзя сомнѣваться, что этотъ культъ, начало котораго слѣдуетъ чаще всего искать въ обще-анимистическихъ представленіяхъ некультурнаго человѣка, получилъ, однако, свою окончательную форму благодаря культу предка. Таково происхожденіе сначала родового, а впоследствии національнаго культа Весты въ Римѣ, Гестіи у древнихъ грековъ. Лишь впоследствии очагъ персонифицируется и подъ вліяніемъ антропоморфизма появляются особыя богини, покровительницы очага.

Въ началѣ очагъ почитался какъ таковой; съ нимъ считалось связаннымъ благополучіе города. Упадокъ родового строя, въ связи съ развитіемъ государственной жизни, привелъ къ отдѣленію культа очага отъ культа родоначальника и повлекъ за собою измѣненіе въ самомъ значеніи очага: изъ родового онъ сдѣлался государственнымъ, а огонь, прежде персонифицированный, перешелъ въ особую богиню родового очага. Но обычай спартапцевъ, напримѣръ, уносить при военныхъ походахъ священный огонь съ государственнаго очага, ихъ колонистовъ зажигать очагъ въ новомъ мѣстѣ жительства огнемъ, взятымъ съ государственнаго очага Спарты нельзя толковать иначе, какъ дальнѣйшимъ развитіемъ культа родоначальника, пришедшаго постепенно въ забвеніе и замѣненаго культомъ сначала родового, а впоследствии государственнаго очага. Священный алтарь, огонь на которомъ долженъ былъ всегда поддерживаться, находился въ греческихъ городахъ въ особомъ мѣстѣ, носившемъ названіе Притаеи, въ Римѣ—въ храмѣ Весты. Колонисты брали съ собою головню изъ городского очага, и новый очагъ долженъ былъ быть зажженнымъ непременно человѣкомъ, родомъ изъ метрополи. Въ городахъ классическаго міра родовыя отношенія успѣли замѣниться общественными и государственными. Если принять во вниманіе вышеприведенныя свѣдѣнія о вотякахъ, вспомнить, что напримѣръ, у гяляковъ при раздѣленіи рода, родовое огниво ломается, причѣмъ уходящіе берутъ часть его съ собой, чтобы зажечь на новомъ мѣстѣ огонь на родо-

вомъ празднествъ, если прибавить къ этому еще многочисленные аналогичные обряды у другихъ народностей, у которыхъ культъ предка родоначальника еще не стертъ окончательно болѣе сложными религіозными представленіями, придется отнести всѣ указанныя свѣдѣнія къ одной категоріи, именно къ культу родоначальника, къ родовой религіи, которую возможно, такимъ образомъ, прослѣдить отъ рудиментарныхъ основаній до развитія ея въ государственную и территориальную.

Кромѣ родового жреца, если культъ предковъ болѣе или менѣе сложенъ, имѣются обыкновенно на лицо еще второстепенные жрецы, его помощники. Въ силу исключительности родового культа они должны принадлежать непременно къ той же родовой группѣ. Не касаясь вопроса объ организаціи подобной жреческой іерархіи, интересно будетъ обратить вниманіе на положеніе женщинъ-жриць. Прѣжнее мнѣніе, что къ родовому культу допускаются только мужчины, оказывается ошибочнымъ. Дѣйствительно, мужчинамъ, въ силу ихъ физическаго превосходства, выпадаетъ преобладающая роль и въ родовомъ культѣ какъ въ когнатическихъ, такъ и въ агнатическихъ организаціяхъ. Но женщины-жрицы встрѣчаются въ родовомъ культѣ въ обѣихъ категоріяхъ родовыхъ группъ, ихъ положеніе, однако, совершенно различно въ зависимости отъ того, ведетъ ли сложившійся въ хозяйственную единицу родъ счетъ родства по мужской или по женской линіи. Основной принципъ, строго проводимый при родовомъ культѣ, заключается въ запрещеніи чужеродцамъ участвовать въ немъ. Если хозяйственная или общественная группа построена на счетъ родства по женской линіи, въ родовомъ культѣ принимаютъ участіе только мужчины-когнаты и женщины-родственницы. Такъ какъ женщина въ материнскихъ организаціяхъ обыкновенно не покидаетъ своей родственно-хозяйственной группы, а, напротивъ того, мужъ ея обыкновенно переселяется временно или постоянно въ хозяйственную группу жены, вполне естественно, что мужъ, какъ чужеродецъ, исключается изъ родового культа группы своей жены. Поэтому при когнатическомъ строѣ женщинѣ предоставлена свобода исполнять жреческія функціи: она можетъ быть замужемъ и свободно участвовать въ культѣ или въ качествѣ жрицы даже руководить его ритуаломъ. Обыкновенно въ когнатической группѣ родоначальницѣ и умершимъ предкамъ-женщинамъ служитъ женщина, родоначальнику и предкамъ-мужчинамъ—мужчины-жрецы. Это отношеніе совершенно видоизмѣняется въ родовыхъ группахъ, основанныхъ на счетъ родства по мужской линіи. Тамъ, наоборотъ, жена является

чужеродкой въ группѣ мужа; поэтому, она исключается совершенно изъ родового культа мужа, не можетъ быть подъ покровительствомъ его предка-родоначальника, если она не приобщена къ культу путемъ специальныхъ обрядовъ. Но если она и ставится подъ покровительство родоначальника или божества родового, она все же жрицей его быть не можетъ.

Отсюда отмѣченное многими изслѣдователями явленіе, что въ агнатическомъ родѣ жрецами дѣлаются только мужскіе потомки родоначальника. Но это общее правило терпитъ довольно многочисленныя исключенія. Дѣло въ томъ, что при агнатическомъ строѣ, при господствѣ характерной для родового быта экзогаміи, женщина, выходя замужъ, дѣлается, очевидно, собственностью другого рода и, слѣдовательно, не можетъ быть жрицей родового божества. Совершенно иначе обстоитъ дѣло, если дѣвушка не выходитъ замужъ: она остается въ своемъ родѣ и можетъ служить своему родовому божеству. Обѣтъ безбрачія т. е. юридическаго неперехода въ чужой родъ дѣлается при такихъ условіяхъ необходимымъ условіемъ допущенія женщины къ функциямъ жрицы. Наиболѣе извѣстный примѣръ подобныхъ родовыхъ жрицъ представляютъ весталки древняго Рима. Онѣ были обречены на временное безбрачіе въ теченіе тридцати лѣтъ, послѣ чего имѣли право выходить замужъ. Тридцать лѣтъ составляли обязательный срокъ служенія родовому, а впослѣдствіи государственному очагу Рима. Весталки, какъ извѣстно, избирались для служенія изъ дѣвочекъ шести—десяти лѣтъ, принадлежавшихъ преимущественно къ патриціанскимъ семьямъ (или знатымъ плебейскимъ). Десять лѣтъ весталка считалась ученицей, десять лѣтъ исполняла культъ и десять лѣтъ считалась наставницей вновь поступавшихъ весталокъ. Онѣ, какъ извѣстно, были окружены большимъ почетомъ и должны были хранить цѣломудріе. Въ этомъ требованіи цѣломудрія нашелъ себѣ выраженіе древній взглядъ на родовыхъ жрицъ; это предписаніе, очевидно, восходитъ къ эпохѣ, когда весталки были еще только родовыми жрицами, а не государственными, какъ ихъ обрисовываютъ дошедшіе до насъ памятники. Онѣ не должны были выходить замужъ, такъ какъ иначе не могли бы исполнять родовой культъ. Вступити въ незаконное сожитіе при территоріальной исключительности во время родового быта весталка могла только съ человѣкомъ своего рода; она этимъ совершала кровосмѣсительный поступокъ, который всегда строго карается въ экзогамныхъ родовыхъ группахъ у первобытныхъ народовъ. Впослѣдствіи, старыя нормы и предписанія были освящены уже новыми идеями. Переставъ быть

родовыми жрицами и сдѣлавшись хранителями священнаго огня цѣломудренной Весты, онѣ соблюдали древнее предписаніе изъ другихъ, болѣе высокыхъ религіозныхъ и нравственныхъ соображеній.

Безбрачіе, но не всегда цѣломудріе, предписывается и жрицамъ, соответствующимъ весталкамъ и у другихъ народовъ. Классъ жриць - весталокъ встрѣчается у нѣкоторыхъ африканскихъ народностей, въ частности на Золотомъ и на Невольничьемъ берегу. Тотемическое родовое происхожденіе нѣкоторыхъ африканскихъ божествъ выступаетъ довольно явственно, несмотря на то, что многія божества уже перешли въ территоріальныя или государственныя. При храмахъ особенно почитаемыхъ божествъ имѣется обширный штатъ жрецовъ и жриць. Послѣднія набираются изъ дѣвушекъ, посвященныхъ божеству по обѣту родителей, и исполняютъ обязанности, налагаемыя на нихъ культомъ. Въ настоящее время, вслѣдствіе соображенія, что онѣ являются собственностью божества, будучи его женами (въ прежнее время подъ вліяніемъ требованій родового культа), онѣ не выходятъ замужъ. Въ Дагомеѣ, по словамъ Эллиса, пользуется особымъ почитаніемъ божество Кхехіосо (Khehioso), болѣе извѣстное подъ именемъ Со, богъ молніи, представляемый въ настоящее время въ видѣ человѣка, а прежде—въ видѣ птицы (Кхе—птица, со—огонь). Количество святилищъ этого бога весьма значительно; его служенію посвящены множество жриць. Число послѣднихъ, по нѣкоторымъ показаніямъ, доходитъ въ одной только Дагомеѣ до 1500. Онѣ не могутъ выходить замужъ, но сохраненіе дѣвственности для нихъ необязательно; напротивъ того, онѣ практикуютъ проституцію въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Такія же, ве имѣющія права на замужество жрицы посвящены другому главному божеству Дагомеи Данхагби (Danhagbi)—змѣѣ, которой воздается особенный культъ. Онѣ живутъ въ особыхъ домахъ, носятъ опредѣленную одежду, окружены почетомъ. Дѣвушки, которымъ суждено быть впоследствии жрицами, воспитываются при храмахъ, гдѣ ихъ обучаютъ ритуальной сторонѣ культа, священнымъ пѣснямъ и религіознымъ пляскамъ. Подобныя же школы устроены и для юношей, готовящихся впоследствии стать жрецами. Между воспитанниками обѣихъ школъ процвѣтаетъ въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ проституція. Она не считается предосудительной. Предполагается, что божество само вдохновляетъ жрицу и порождаетъ въ ней любовь къ тому или другому смертному. Не отвѣтить согласіемъ на желанія жрицы значить возбудить гнѣвъ божества, которому она служить. Поэтому на Невольничьемъ берегу, гдѣ институтъ жриць такъ же широко развитъ, дѣвушкѣ, посвященной и служащей какому нибудь боже-

ству, достаточно послать за лицом, обратившимъ на себя ея вниманіе; избранникъ не рѣшится ослушаться. Онъ живетъ съ ней, пока ея вниманіе не будетъ привлечено другимъ лицомъ. Нѣкоторыя африканскія жрицы имѣютъ нѣсколько любовниковъ, которые сопровождаютъ ихъ при празднествахъ. Въ этихъ случаяхъ запрещеніе выходить замужъ не влечетъ для жрицъ требованія цѣломудрія. Оставаясь въ своей группѣ, онѣ не выходятъ изъ рода и потому имъ, когда культъ божества носилъ еще строго родовой характеръ, предписывалось безбрачіе. Съ развитіемъ религіи, при синкретизмѣ культовъ въ Африкѣ, хотя и осталось прежнее запрещеніе не выходить замужъ, освященное идеей, что жрицы посвящены боже-ству, но виѣбрачное сожителство не запрещалось, такъ какъ связи происходили между чужеродцами.

Въ той же Африкѣ, однако, встрѣчаются и такія жрицы, которымъ сохраненіе дѣвственности вмѣнено въ обязанность. Такъ, напримеръ, Айахито (Ajahito), бывший король Порто Ново, извѣстный убійствомъ своего тестя, считается предкомъ-охранителемъ данной мѣстности. Дѣвушки жрицы, служащія въ его храмѣ, пользуются большимъ почетомъ; онѣ имѣютъ привилегію не падать ницъ передъ королемъ. Онѣ обязаны сохранять дѣвственность, и нарушеніе этого предписанія влечетъ за собой смертную казнь. Айахито является предкомъ правящей династіи, и на культъ его перенесены, очевидно, черты, извѣстныя въ культѣ другихъ божествъ данной мѣстности.

Такимъ образомъ, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда религіозное развитіе достигло значительной высоты, когда прежніе родовые культы перешли въ разрядъ національныхъ или территориальныхъ, нѣкоторые основные принципы родового жречества продолжаютъ существовать, хотя бы и подъ покровомъ новыхъ и болѣе сложныхъ идей. Въ особенности интересно отмѣтить эти особенности въ отношеніи къ существованію жрицъ. Появляясь еще на низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія, при родовомъ культѣ въ материнскихъ родахъ, какъ необходимыя жрицы родовачальницъ и женщинамъ-предкамъ, онѣ съ переходомъ къ агнатическому строю, получаютъ и новый характеръ. Жрицами могутъ быть только дѣвушки, не выходящія замужъ т. е. не порывающія связей съ своей родовой агнатической группой. Упадокъ родовой религіи съ одной стороны, съ другой, существованіе религіознаго гетеризма т. е. дозволеннаго свободнаго сожитія подъ покровомъ религіи даютъ возможность обойти предписаніе дѣвственности жрицамъ, и онѣ продолжаютъ существовать долго еще при храмахъ разныхъ божествъ уже въ качествѣ обширнаго класса религіозныхъ проститутокъ.

Культъ предка-родоначальника является чаще всего общественнымъ культомъ: онъ объединяетъ въ одну религіозную корпорацію всѣхъ членовъ каждой данной родовой единицы, хотя послѣдняя уже распалась на семейныя общины, изъ которыхъ каждая живетъ своими особыми интересами. Поэтому вполне понятно, что культъ родоначальника обыкновенно довольно сложенъ. Вполнѣ естественно также, что родоначальникъ, видоизмѣняясь, нерѣдко совершенно утрачиваетъ свои первобытныя черты и переходитъ при общемъ развитіи религіозной мысли и при сложении группы въ болѣе обширные союзы, чѣмъ родъ, въ болѣе или менѣе крупное божество. При территориальномъ смѣшеніи родовыхъ единицъ онъ часто соединяется съ другими божествами языческаго пантеона; часто, наоборотъ, его культъ затемняется культурами новыхъ, воспринимаемыхъ родовъ божествъ. Въ развитіи культа родоначальника естественно должны входить постепенно всѣ тѣ черты, которыя развиваются при культѣ другихъ божествъ; онѣ переносятся и на обрядовую сторону почитанія родоначальника. Это въ свою очередь имѣетъ слѣдствіемъ, что культъ родоначальника по внѣшнимъ приемамъ можетъ быть отнесенъ къ культу божествъ вообще.

Въ то время, какъ родоначальникъ удаляется отъ своей родовой группы, дѣлается территориальнымъ, иногда даже національнымъ, государственнымъ божествомъ, культъ дѣйствительно жившихъ предковъ, наоборотъ, продолжаетъ долго сохранять свои архаическія черты. Онъ сосредотачивается въ меньшихъ семейныхъ группахъ, въ большихъ или малыхъ семейныхъ общинахъ, и переходитъ съ распаденіемъ родовой единицы на отдѣльныя, отличающіяся большей или меньшей численностью, семьи—въ семейный культъ, обязательный только для членовъ данной семьи. Культъ умершихъ предковъ въ этихъ случаяхъ оказывается всегда частнымъ культомъ. Но онъ отличается той же исключительностью, какъ и родовой культъ родоначальника: каждая семейная единица, видя въ умершихъ предкахъ своихъ ближайшихъ покровителей, также озабочена, чтобы благодѣнія предковъ не изливались на другихъ, кромѣ членовъ семьи. Въ началѣ, вѣроятно, только эгоистическое стремленіе монополизировать для себя благодѣнія умершихъ предковъ приводило къ этой исключительности. Развитіе сознанія, что умершаго предка никто не будетъ почитать, что, слѣдовательно, не получающій жертвоприношеній покойникъ будетъ осужденъ на голодную смерть, вызвало въ членахъ семейныхъ общинъ наряду съ эгоистическими мотивами еще чисто этические. Дальнѣйшимъ шагомъ, оправдывающимъ эту исключительность культа предковъ, когда обособленность родовыхъ и семейныхъ

единицъ пала благодаря развитію гражданственности и сложенію группъ въ государства, было объясненіе, что предки принимаютъ сами приношенія только изъ рукъ своихъ потомковъ, что ихъ оскорбляетъ жертва, приносимая лицомъ, не принадлежащимъ къ ихъ группѣ. «Присутствіе челоѣка, чуждаго семьѣ (по мнѣнію грековъ и римлянъ), тревожило покой мановъ, писалъ Фюстель де Куланжъ. Оттого законъ запрещалъ постороннему приближаться къ могилѣ. Коснуться ногою могилы, хотя бы нечаянно, считалось святотатственнымъ дѣломъ, за которое надлежало умилостивить покойника и очиститься самому». «Законъ индусовъ, подобно афинскому закону, запрещалъ доступъ постороннему, хотя бы и другу, къ могильной жертвѣ. Было до такой степени важно, чтобы приношенія совершались только кровными потомками усопшаго, а не другими, что существовалъ разсказъ о томъ, что маны (въ Индіи), въ ихъ подземномъ пребываніи, часто повторяли желаніе: «Пусть родятся безпрерывно изъ нашего потомства сыновья, чтобы во вѣки вѣковъ подносить намъ риса, варенаго на молоко, меду и очищеннаго масла». Въ виду этой исключительности культа умершихъ предковъ, вполнѣ естественно, что къ участию въ немъ привлекались только члены семьи, и жрецомъ являлся старшій въ семьѣ.

При существующемъ уже и на низкихъ ступеняхъ цивилизаціи стремленіи къ хозяйственной обособленности отдѣльныхъ семействъ понятно, что семейнымъ жрецомъ чаще всего оказывался глава семьи, челоѣкъ, наиболѣе сильный, вѣдѣствіе хотя бы физическаго превосходства, именно отецъ. Далѣе, въ индивидуальныхъ семьяхъ роль старшаго сына, въ качествѣ ближайшаго помощника отца, получаетъ большое значеніе, и въ нихъ устанавливается обыкновенно наследованіе по прямой линіи; вѣдѣствіе этого, обязанности семейнаго жреца переходятъ обыкновенно отъ отца къ старшему сыну. При раздѣлѣ и распаденіи семейной общины по смерти отца происходитъ раздѣлъ семейнаго очага, такъ же, какъ и при дробленіи родовой единицы. Въ каждой новой семьѣ культомъ умершихъ предковъ завѣдуетъ отецъ, глава новой семейной единицы. Рѣчь здѣсь идетъ о томъ фазисѣ развитія культа умершихъ предковъ, когда онъ переходитъ въ разрядъ частнаго, семейнаго. Въ тѣхъ случаяхъ, когда родова единица еще живетъ въ общемъ хозяйственномъ единеніи, культъ умершихъ предковъ совпадаетъ съ культомъ умершихъ. Такъ, напримѣръ, даяки на о-вѣ Борнео «сохраняютъ головы предковъ въ ящикѣ и, открывая его по временамъ, окуриваютъ и умащаютъ ихъ». Въ этомъ отношеніи они не дѣлаютъ еще различія между умер-

шими непосредственными предками (отцомъ, дѣдомъ и прадѣдомъ) и боковыми родственниками. Но когда семейная единица успѣла уже дифференцироваться, культъ ограничивается обыкновенно только непосредственными предками. Боковые родственники—обыкновенно главы другихъ семейныхъ единицъ; ихъ чтутъ ихъ прямые потомки.

Другіе родственники, живущіе въ семьѣ, занимаютъ въ отношеніи къ отцу подчиненное положеніе: они, въ случаѣ преждевременной кончины, останутся въ такомъ же несамостоятельномъ положеніи въ странѣ мертвыхъ, а, слѣдовательно, не могутъ требовать себѣ особаго культа. Правда, время отъ времени, обыкновенно въ опредѣленные сроки, родичи объединяются въ общемъ празднествѣ-жертвоприношеніи въ честь умершихъ родственниковъ вообще, но специальнымъ поклоненіемъ въ предѣлахъ каждой семьи пользуются только умершія главы семействъ первыхъ трехъ восходящихъ поколѣній, и преимущественно отецъ. Это положеніе хорошо иллюстрируется взглядами кафровъ. «Хотя они поклоняются, сообщаетъ по этому поводу Коллауэй (Collaway), многимъ аматонго (души предковъ) своего племени... однако, отецъ пользуется у нихъ при этомъ почитаніи преимуществомъ передъ всѣми другими аматонго. Отецъ, даже послѣ смерти, есть великое сокровище, какъ для своихъ непосредственныхъ потомковъ, такъ и для тѣхъ, кто выросъ на его глазахъ, зналъ близко его привѣтливость и мужество... Чернокожіе почитаютъ не всѣхъ аматонго, продолжаетъ тотъ же изслѣдователь, т. е. не всѣхъ покойниковъ своего племени безразлично. Говоря вообще, глава каждого дома почитается дѣтьми послѣдняго, такъ какъ они не знаютъ болѣе отдаленныхъ предковъ. Свои молитвы они начинаютъ и кончаютъ отцомъ, котораго они знали лучше всѣхъ прочихъ... Мы не знаемъ, говорятъ они, какое ему можетъ быть дѣло до другихъ, кромѣ насъ: онъ будетъ смотрѣть только на насъ однихъ». «Духъ отца и дѣда, говоритъ о кафрахъ ама-кеоса Кропфъ, они почитаютъ какъ духовъ-покровителей. Они зовутъ ихъ *imilonde-kaja*, т. е. «охраняющіе домъ».

Преимущественное почитаніе отца не трудно понять. Достаточно вспомнить власть его надъ дѣтьми, даже въ тотъ періодъ развитія человечества, когда узы родства между отцомъ и ребенкомъ юридически еще не признаются. Фактическія отношенія, позволяющія отцу, т. е. лицу, обладающему въ данный моментъ матерью малолѣтнихъ дѣтей, безразлично, рождены ли послѣдніе отъ него или отъ другого мужчины, продать, убить своего ребенка, переходятъ въ юридическія послѣ того, какъ съ установленіемъ отцовскаго счета

родства, семья, построенная на агнатическомъ принципѣ, начинаетъ образовывать самостоятельную, хозяйственную единицу. Страхъ передъ отцомъ, въ отношеніи къ которому остальные члены семьи оказываются совершенно безправными, продолжаетъ сохраняться среди его дѣтей и послѣ смерти. Тэйлоръ, говоря о почитаніи предковъ, отмѣчаетъ, что «принципы его не трудно уяснить, такъ какъ въ нихъ воспроизводятся социальныя отношенія дѣйствительной жизни. Умершій предокъ, говоритъ онъ, ставшій послѣ смерти божествомъ, по прежнему покровительствуетъ своей семьѣ и получаетъ отъ нея мольбы и жертвоприношенія. Умершій глава племени еще бодрствуетъ и удерживаетъ свою власть надъ нимъ, помогая друзьямъ и вредя врагамъ, награждая правыхъ и карая виновныхъ». Но не одно это, конечно, является психологическимъ мотивомъ культа ближайшихъ предковъ. Въра въ недружелюбное отношеніе къ живущимъ всѣхъ умершихъ вообще оказывается не меньшимъ стимуломъ къ преимущественному почитанію именно того лица, которое при жизни было безконтрольнымъ распорядителемъ судьбою дѣтей. Въ свою очередь, разъ жертва ближайшему предку должна приноситься лицомъ, близкимъ къ покойнику, у народовъ, «практиковавшихъ культъ предковъ, по словамъ Мэна, развилося сильнѣйшее желаніе имѣть потомство мужскаго пола, и, какъ слѣдствіе такого желанія, созданъ замѣчательный кругъ идей относительно родительской власти, сыновства и наслѣдованія, идей, которыя нашли себѣ широкое распространеніе» у самыхъ разнообразныхъ народностей земного шара.

Если семейный культъ умершихъ предковъ вытекаетъ непосредственно изъ самаго факта дѣленія родовой единицы на индивидуальныя семьи, многія черты, характеризующія семейный агнатическій строй на низкихъ ступеняхъ культуры, юридическая санкція неограниченной власти домовладыки, безправнаго положенія сыновей въ отношеніи къ отцу и т. п. въ свою очередь находятъ себѣ поддержку, развитіе и религиозное освященіе именно въ культѣ предковъ. Если изучать проявленія культа предковъ, вліяніе его на семейную жизнь, право семейственное и наслѣдственное, въ предѣлахъ каждой народности встрѣтятся не мало отличій; но они, какъ бы ни казались на первый взглядъ серьезными, не касаются существенныхъ чертъ какъ самаго культа предковъ, такъ и тѣхъ послѣдствій, къ которымъ онъ неизбежно приводитъ. Культъ предковъ, разсматриваемый въ частности только съ точки зрѣнія религіознаго чувства, выступаетъ всюду болѣе или менѣе однообразно, въ слѣдующихъ главныхъ чертахъ. Объектомъ поклоненія является преимущественно отецъ, дѣдъ и прадѣдъ. Осталь-

ные усопшіе, какъ непосредственные предки, такъ и боковые родственники, смѣшиваются въ одну категорію съ умершими вообще. Въ этомъ чистомъ видѣ культъ предковъ встрѣчается еще у нѣкоторыхъ народностей; онъ засвидѣтельствованъ памятниками въ частности и относительно нѣкоторыхъ народностей древности. Но въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи культъ предковъ смѣшивается нерѣдко съ другими элементами первобытныхъ вѣрованій и переходитъ въ категорію культовъ семейныхъ, въ которыхъ, однако, представленіе о непосредственномъ предкѣ замѣняется понятіемъ объ особомъ духѣ или духахъ каждой данной единицы. Чаще всего происходитъ смѣшеніе культа предковъ съ культомъ очага, т. е. семейный культъ испытываетъ въ этомъ отношеніи тотъ же процессъ, который происходитъ въ почитаніи родоначальника при родовомъ культѣ. Здѣсь также анимистическія представленія объ огнѣ, приводящія къ культу огня, весьма часто смѣшиваются съ культомъ предковъ. Очагъ семейный—символь семейнаго единенія. Къ нему сходятся души предковъ, они объединяются семейнымъ очагомъ такъ же, какъ живущіе. Духъ очага, или правильнѣе огня, горящаго на очагѣ, оказывается и покровителемъ семьи, дома, съ момента, когда народность, перейдя къ осѣдлости, начинаетъ вообще связывать съ очагомъ представленіе о связующемъ членовъ семьи элементѣ. «Греки говорили, пишетъ Фюстель де Куланжъ, что очагъ научилъ человека искусству строить дома». При современномъ взглядѣ на древнія вѣрованія придется высказать обратное положеніе: искусство строить прочные дома, т. е. переходъ къ осѣдлости научилъ людей культу очага. Въ то время, какъ огонь продолжаетъ пользоваться почитаніемъ, какъ священное существо, какъ духъ, а впоследствии, какъ богъ огня, персонифицируемый и антропоморфизируемый, огонь, горящій на очагѣ, считается духомъ покровителемъ семьи, объединенной даннымъ очагомъ. Такъ какъ ближайшими покровителями семьи оказываются одновременно и предки, образующіе съ потомками одну общую семью, почитаніе предковъ и почитаніе духа домашняго огня смѣшивается, и очагу воздается нерѣдко поклоненіе, какъ символу предковъ, какъ мѣсту, у котораго они живутъ или, по крайней мѣрѣ, преимущественно пребываютъ. Домашніе духи, покровители семьи, и ближайшіе предки, естественные покровители семейной общины, соединяются въ одно цѣлое, настолько тѣсно, что въ большинствѣ случаевъ нѣтъ возможности опредѣлить, какія черты принадлежатъ собственно культу предковъ и какія культу домашняго огня. Далѣе, когда съ развитіемъ народности выходитъ изъ употребленія самый обычай обоготворять умершихъ предковъ, и если при

этомъ культъ ихъ не поддерживается специальными религіозными предписаніями или соображеніями утилитарными, предокъ, смѣшиваясь жерѣдко съ духомъ очага, переходитъ въ существо сверхъестественное, неизмѣнное, въ охранителя семьи, домашняго духа, которому оказывается въ томъ или иномъ видѣ опредѣленный культъ, весьма часто смѣшиваемый также съ культомъ домашняго огня. Въ этомъ своемъ видѣ, именно въ культѣ каждой данной семьи своего домашняго духа-покровителя, часто связаннаго съ очагомъ, культъ предковъ пережилъ много вѣковъ и стойко дожилъ до нашихъ дней среди многихъ народностей, цивилизація которыхъ далеко отдалилась отъ періода, когда возможно было еще обоготвореніе умершаго отца, дѣда или прадѣда.

Вторая черта, характеризующая семейный культъ умершихъ предковъ заключается въ его исключительности. Предки не терпятъ чужеродцевъ въ предѣлахъ покровительствуемой и охраняемой ими семейной группы. Отсюда не только запрещеніе участвовать въ семейномъ культѣ кому бы то ни было, кромѣ потомковъ, но еще и цѣлый рядъ предписаній, согласно которымъ лицо, почему нибудь введенное въ составъ семьи, должно быть особенными ритуальными обрядностями приобщено къ культу предковъ данной семьи. Женщина, послѣ замужества введенная въ домъ, должна особыми жертвоприношеніями быть присоединенной къ культу предковъ мужа. Приемышъ подвергается извѣстнымъ обрядамъ, симулирующимъ усыновленіе, чѣмъ онъ становится членомъ семьи, кровнымъ родственникомъ умершихъ покровителей семьи и можетъ рассчитывать на ихъ содѣйствіе.

Третья черта, общая для культа предковъ, заключается въ томъ, что приемы культа не являются строго выработанными для каждой отдельной семьи. Культъ предковъ частное дѣло членовъ каждой семьи; они могутъ снискивать благоволеніе своихъ предковъ приѣмами и молитвами, которыя имъ кажутся наиболѣе дѣйствительными и подходящими. Поэтому, въ то время, какъ въ общественныхъ культахъ очень рано вырабатывается опредѣленный жертвенный ритуаль, культъ предковъ подвергается строгой регламентаціи лишь на болѣе высокихъ ступеняхъ религіознаго развитія. Въ немъ неизмѣнной остается только самая сущность культа: объектомъ его являются умершіе предки, нуждающіеся въ пищѣ. Всѣ приношенія, поэтому, носятъ въ своей основѣ характеръ кормленія усопшихъ, причемъ, какъ и всегда въ исторіи жертвоприношеній, дѣйствительная жертва постепенно переходитъ въ символическую и дѣйствительное кормленіе ограничивается

символическими дѣйствіями, напримѣръ, возліаніями въ огонь, въ уголь дома и пр. Такъ какъ семейный культъ предковъ носитъ совершенно частный характеръ, ни государственная власть, гдѣ такая имѣется, ни жреческое сословіе, обыкновенно, не вмѣшиваются въ ритуальныя подробности культа. Лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда жреческій классъ изъ тѣхъ или иныхъ соображеній подчиняетъ всѣ религіозныя функціи себѣ, или когда государство доводитъ подчиненіе семейныхъ единицъ до такой степени, что неисполненіе культа предковъ семьей признается общественнымъ зломъ, нарушающимъ добрыя нравы, и грозящимъ несчастіями всему государству за нарушенія религіозныхъ правилъ единичнымъ лицомъ, ритуальная сторона культа предковъ вырабатывается подробно, дѣлается обязательной для всѣхъ, и ставится или подъ контроль жрецовъ или органовъ свѣтской власти.

У нѣкоторыхъ народностей семейный культъ предковъ чрезвычайно развитъ. Зная черты развитого культа предковъ, не трудно понять въ религіозныхъ вѣрованіяхъ другихъ народовъ, что слѣдуетъ отнести къ числу остатковъ семейнаго культа предковъ и что должно быть отнесено на счетъ культа другихъ сверхъестественныхъ существъ. Въ древней Индіи культъ предковъ игралъ весьма видную роль въ религіозной жизни населенія и получилъ чрезвычайное развитіе, въ значительной степени благодаря вліянію жреческой касты. Жрецы Индіи не безъ соображеній о личныхъ выгодахъ даже содѣйствовали выдѣленію изъ родовыхъ и семейныхъ общинъ индивидуальныхъ семей и этимъ дали культу предковъ особенно узкій семейный характеръ. Ни одно жертвоприношеніе, отправляемое въ семьѣ по самымъ разнообразнымъ поводамъ, не обходилось безъ участія браминовъ, монополизировавшихъ въ своихъ рукахъ религіозныя функціи, а участіе браминовъ влекло за собой подарки имъ. Хотя жертвоприношенія и совершались главами семей, но брамины сумѣли сдѣлать необходимымъ свое присутствіе: они давали нужныя указанія приносящимъ жертву и распредѣляли выгоды священнодѣйствія на всѣхъ членовъ семьи. «Каждый шагъ въ жизни человѣка, замѣчаетъ по этому поводу Мэнъ, отъ его рожденія и до смерти требуетъ даровъ браминамъ. Великій грѣхъ, совершенный человѣкомъ, можетъ быть искупленъ дарами въ пользу браминовъ. Необычайныя пожертвованія для религіозныхъ цѣлей, которыя можно видѣть во всѣхъ частяхъ Индіи, доказываютъ, что предписанія эти не оставались мертвой буквой». Главное же препятствіе къ еще большому развитію такой благочестивой щедрости составляла система совмѣстнаго владѣнія, при которой соб-

ственниками являлись болѣе обширныя группы, нежели отдѣльныя семьи... Въ такихъ группахъ право отдѣльнаго лица болѣе или менѣе ограничено правами остальныхъ лицъ, и для отчужденія какой-либо части общей собственности необходимо согласіе группы». Потому то жреческая система древней Индіи такъ ратуетъ въ пользу раздѣловъ. Такимъ образомъ, индивидуализація семействъ началась въ Индіи весьма рано, а слѣдовательно, давно уже начался переходъ культа предковъ въ чисто домашній, частный культъ. Объектами культа являлись: отецъ, дѣдъ и прадѣдъ.

«Культъ предковъ, пишетъ Мэнъ въ своемъ извѣстномъ трудѣ «Древній Законъ и Обычай» (Early Law a. Custom), т. е. (культъ) отца, дѣда и прадѣда имѣлъ у индусовъ весьма разработанное богослуженіе и ритуаль, очеркъ котораго и представленъ въ юридическихъ трактатахъ. Отъ полнаго выполненія обрядовъ культа зависитъ въ глазахъ древняго индусскаго жреца-правовѣда все наследственное право... (Культъ предковъ) вліяетъ и на обыденную жизнь индусовъ и въ глазахъ большинства ихъ, домашнія божества—гораздо важнѣе всего индусскаго пантеона. Это положеніе иллюстрируется индусской поговоркой, гласящей, «что человѣкъ можетъ быть прощенъ за пренебреженіе всѣми своими общественными обязанностями, но что онъ осужденъ на вѣчныя времена, если упуститъ исполнить погребальное шествіе по своимъ родителямъ и не принесетъ имъ должныхъ жертвъ». Въ Ведахъ дѣйствительно говорится и о болѣе отдаленныхъ предкахъ, какъ о божествахъ, которыхъ необходимо почитать. Они объединены подъ общимъ именемъ «Питрисъ» и стоятъ на заднемъ планѣ среди индусскихъ боговъ. Между тѣмъ отцу, дѣду и прадѣду ежедневно приносится шрадда (shradha), а по извѣстнымъ днямъ и въ определенныхъ случаяхъ имъ совершаются жертвоприношенія съ особыми обрядностями. Наболѣе торжественныя жертвы имѣютъ мѣсто при погребеніи, и правила относительно этого детально разработаны уже въ древнѣйшихъ изъ сводовъ. Первые плоды земли, первыя части всего съѣстнаго принадлежать этимъ семейнымъ богамъ; они посылаютъ на потомковъ долголѣтность и продолженіе семьи. «Жертвоприношеніе предкамъ у индусовъ, пишетъ Шантепи де ла Сосса, носитъ характерныя черты древняго обычая и состоитъ изъ простаго кормленія живущихъ въ землѣ предковъ, вызванныхъ на мѣсто жертвоприношенія заклинаніемъ». Площадь земли, на которую явятся невидимые предки, кропятъ святою водой, на нее набрасываютъ сорванную траву. Сюда призываютъ быстрыхъ какъ мысль отцовъ: отца, дѣда и прадѣда. Принося жертву съѣстными припасами, глава семьи

провозноситъ: «Вотъ, отцы, берите каждый свою часть» и выражаетъ желаніе, чтобы за этотъ даръ отцы даровали долготѣіе членамъ семьи. На мѣсто жертвы выливаютъ воду; чтобы предки могли омыться послѣ трапезы, потомъ жертвуютъ мазь для умащенія, одежды или шерсть. «Вотъ вамъ одежда, отцы, не берите у насъ ничего другого». Заканчиваютъ жертвоприношеніе словами: «Встаньте, отцы! отойдите по таинственной древней тропѣ, дайте намъ богатство и счастье и хвалите наши дары передъ богами». Своды предусматриваютъ культъ умершихъ предковъ тотчасъ по смерти ихъ. Въ Индіи погребальный ритуалъ и жертвоприношенія требуютъ большихъ издержекъ. Необходимо участіе въ этихъ торжествахъ браминовъ, иногда въ большомъ числѣ; ихъ приходится одаривать. Особенно почетное мѣсто на всѣхъ погребальныхъ торжествахъ занимаютъ три брамина, которые олицетворяютъ трехъ почитаемыхъ предковъ: отца, дѣда и прадѣда. Кромѣ нихъ приглашаются еще многіе другіе.

«Чистый, спокойный умомъ и исполненный рвенія, говоритъ Апастамба, да накормитъ онъ браминовъ, свѣдующихъ въ Ведахъ». «Да угоститъ онъ нечетное число браминовъ, по меньшей мѣрѣ девять, гласитъ Гаутама, или пусть онъ накормитъ столькохъ, сколько можетъ». Совершенно противоположно возрѣнію большинства народовъ, что съѣденные родственниками на поминальномъ пиршествѣ идутъ въ пользу умершаго предка, въ Индіи, гдѣ брамины проникли и въ сферу частнаго культа предковъ и наложили на него свою руку, встрѣчаются тексты, въ которыхъ ясно выражено запрещеніе лицу, устранившему эти священныя торжества, угощать подъ этимъ предлогомъ своихъ собственныхъ родственниковъ. «Пища, съѣденная при жертвоприношеніи лицами, родственными приносителю, есть даръ, приносимый демонамъ. Она не дойдетъ ни до мановъ, ни до боговъ. Не будучи въ состояніи достигнуть небесъ, она странствуетъ въ этомъ мѣрѣ, подобно тому, какъ корова, потерявшая своего теленка, заблуждается въ чужое стойло». Но жертвы тремъ предкамъ должны приноситься и въ другое время. Время, содержаніе ихъ, равно и ритуалъ жертвоприношенія строго опредѣлены. Они должны совершаться во второй половинѣ мѣсяца, при чемъ наиболѣе удачный день для этого считается пятый. «Если кто совершитъ обрядъ въ пятый день, то отъ него родятся сыновья; онъ будетъ имѣть многочисленное и славное потомство и не умретъ бездѣтнымъ. Но если онъ совершитъ обрядъ въ первый день половины мѣсяца—потомство его будетъ состоять преимущественно изъ дочерей».

Особыя обстоятельства въ Индіи поставили совершенно домашній

частный культ предковъ въ такую тѣсную связь съ кастой жрецовъ, и онъ былъ ими разработанъ и регулированъ до мелочей. Причины этого исключительнаго явленія слѣдуетъ искать въ кастовомъ устройствѣ Индіи, въ роли браминовъ и, наконецъ, въ самомъ направленіи религіозной мысли, подчинившей себѣ и освятившей нормы свѣтскаго семейнаго права. Индія представляетъ въ вопросѣ о культѣ предковъ интересное исключеніе. Въ большинствѣ другихъ мѣстностей, гдѣ этотъ культъ болѣе или менѣе разработанъ, онъ носитъ совершенно частный характеръ и лежитъ на отвѣтственности тѣхъ лицъ, которымъ надлежитъ исполнять обрядности культа. Высшей въ обществѣ власти разрѣшается только контролировать дѣятельность жрецовъ-домовладыкъ.

Таково было отношеніе къ культу предковъ въ древнемъ Римѣ и въ древнегреческихъ государствахъ. Государственные интересы въ Греціи и Римѣ поглощали личность. Государству, поэтому, естественно принадлежало право контроля за домовладыками, такъ какъ раздраженіе предковъ противъ семьи въ случаѣ пренебреженія культомъ могло отразиться неблагопріятно и на всей гражданской общинѣ. Но въ противоположность древней Индіи домашняя религія не подвергалась никакой регламентаціи. Всякая семья отправляла ее вполне независимо. Отецъ семьи былъ единственнымъ жрецомъ. «Понтифексъ въ Римѣ или архонтъ въ Афинахъ, замѣчаетъ по этому поводу Фюстель-де-Куланжъ, имѣлъ полное право наблюдать, совершаетъ ли отецъ семьи всѣ религіозные обряды, но онъ не могъ предписать ему ни малѣйшаго въ нихъ измѣненія. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, таково было общее правило. Каждая семья соблюдала свои собственные обряды, свои отдѣльные праздники, свои обычные молитвы и гимны. Отецъ, единственный истолкователь и исполнитель своей религіи, только одинъ имѣлъ право обучать ей и не властенъ былъ обучать никого, кромѣ сына. Обряды, слова молитвы, гимны, составлявшіе существенную часть домашней религіи, были семейнымъ наслѣдіемъ, священной собственностью, которую даже открывать постороннимъ строго воспрещалось». Въ Римѣ и Греціи, какъ и почти всюду, произошло смѣшеніе культа предковъ съ культомъ домашняго очага. Ларами, героями, демонами древніе называли и души умершихъ предковъ и умершихъ вообще и имъ приписывали, какъ и всюду среди некультурныхъ расъ, сверхъестественную силу. Но «очагъ, демоны, герои, боги лары—все было перемѣшано. Изъ двухъ мѣстъ Плавта и Колумелы видно, что въ обыкновенной рѣчи говорили безразлично очагъ или домашній ларъ, а изъ Цице-

рона также видно, что не было различія между очагомъ и пенатами, ни между пенатами и богами—ларами. У Сервія мы читаемъ: «подъ очагами древніе разумѣли боговъ—ларовъ, иначе могъ ли Вергилій ставить безразлично то очагъ вмѣсто пенатовъ, то пенатовъ—вмѣсто очага». Въ одномъ . . . мѣстѣ Энеиды Гекторъ говоритъ Энею, что передаетъ ему троянскихъ пенатовъ и передаетъ ему огонь очага. Въ другомъ мѣстѣ Эней, призывая боговъ, называетъ ихъ въ то же время пенатами, ларами и Вестою».

Не касаясь вопроса, когда произошло это смѣшеніе различныхъ домашнихъ духовъ съ духомъ очага и культа непосредственныхъ предковъ, важно пока отмѣтить это сліяніе, которое въ результатѣ образовало семейный культъ, стоящій совершенно особнякомъ отъ публичныхъ культовъ Греціи и Рима. Нѣкоторые классическіе писатели объясняли его древнимъ обычаемъ погребать мертвыхъ въ домахъ. Этотъ обычай, встрѣчаемый у разныхъ народовъ, извѣстный, повидимому, и древнѣйшему римскому быту, конечно, можетъ облегчить смѣшеніе духовъ предковъ и духа очага. Но искать въ немъ источника этого культа отнюдь нельзя. Къ такому же взгляду примыкаетъ и Фюстель-де-Куланжъ. «Можно думать, писалъ онъ, что домашній очагъ былъ въ своемъ началѣ лишь символомъ культа мертвыхъ, что подъ этимъ камнемъ очага покоился предокъ, что въ честь его возжигался огонь на очагѣ и что этотъ огонь, казалось, поддерживалъ въ немъ жизнь и представлялъ собою его душу, вѣчно бодрствующую». Это заманчивое, но ошибочное объясненіе происхожденія культа очага было усвоено нѣкоторыми изслѣдователями.

Долгое время изученіе религіи древнихъ грековъ и римлянъ сосредоточивалось на высшихъ богахъ, національныхъ и племенныхъ; между тѣмъ, огромную роль въ религіозной жизни народовъ классической древности занималъ частный культъ—почитаніе ларовъ, пенатовъ, домашняго очага. Выясненіе значенія этого домашняго культа составляетъ громадную заслугу Фюстель-де-Куланжа. «Культъ олимпійскихъ боговъ и культъ героев и мановъ никогда не имѣли между собою ничего общаго, говоритъ Фюстель-де-Куланжъ. Почитаніе воздавалось умершимъ предкамъ, главнымъ же образомъ, тѣмъ изъ нихъ, кого лучше помнили и которые только что удалились въ иную жизнь, не болѣе отличную отъ прежняго существованія, чѣмъ сонъ отличается отъ дѣйствительности». Этотъ домашній культъ, такъ называемый *sacra privata*, дожился тяжелымъ бременемъ на семью, требовалъ отъ нея большихъ расходовъ и заставлялъ даже Цицерона жаловаться на ихъ дороговизну въ своихъ частныхъ письмахъ. «Свя-

ценный огонь, столь тѣсно связанный съ культомъ мертвыхъ, ипнеть Фюстель-де-Кулавжъ, обладалъ существенною особенностью быть исключительно собственностью каждой отдѣльной семьи. Онь представлялъ собою предковъ, онъ былъ провидѣніемъ данной семьи и не имѣлъ ничего общаго съ огнемъ сосѣдней семьи, который въ свою очередь былъ тоже провидѣніемъ. Каждый очагъ покровительствовалъ только своимъ. Вся религія была заключена въ нѣдрахъ дома. Отправление ея не было публично. Напротивъ, всѣ обряды исполнялись среди одного семейства. Очагъ никогда не помѣщался ни вѣ дома, ни даже вблизи наружныхъ дверей, гдѣ посторонній могъ бы легко увидать его. Греки помѣщали его постоянно въ оградѣ (такъ называемой *ἔροχος*), что защищало его отъ соприкосновенія и даже отъ взоровъ постороннихъ. Римляне скрывали его въ глубинѣ дома. Всѣ эти боги: очагъ, дары, маны, назывались богами сокровенными или внутренними. Для всѣхъ обрядовъ этой религіи требовалась тайна, *sacrisicia occulta* Какъ только какая либо церемонія была замѣчена постороннимъ, она была уже осквернена и нарушена однимъ этимъ взглядомъ».

Въ Греціи и въ Римѣ, какъ и въ Индіи, обязанность совершать возліанія и жертвоприношенія манамъ отца и предковъ была возложена на сына. Пренебреженіе ею считалось самымъ тяжкимъ нечестіемъ, потому что перерывъ служенія нарушалъ блаженство усопшихъ. «Предокъ получалъ отъ своихъ потомковъ рядъ погребальныхъ жертвъ, такъ сказать единственное возможное ему наслажденіе въ загробной жизни. Потомокъ получалъ отъ предка ту помощь и силу, въ какихъ онъ нуждался въ этой жизни. Ни живой не могъ обойтись безъ мертваго, ни мертвый безъ живого. Отъ этого между всѣми поколѣніями одной и той же семьи устанавливалась могучая связь и дѣлала изъ нихъ вѣчно нераздѣльное цѣлое. Каждая семья имѣла свою усыпальницу, куда мертвые сходили на покой одинъ послѣ другого, но всѣ въ одно мѣсто. Здѣсь должны были погребаться только кровные мертвые». Въ Греціи, какъ и въ Римѣ было запрещено хоронить чужого человѣка въ этихъ семейныхъ усыпальницахъ: для покоя души считалось важнымъ быть погребеннымъ именно въ семейной могилѣ.

У родительскихъ могилъ справлялись поминки. Въ очень древнія времена, могила находилась во владѣніи семьи, недалеко отъ выхода, «для того,—говоритъ одинъ древній,—чтобы сыновья, входя и выходя изъ своего жилища, каждый разъ проходили мимо отцовъ своихъ и каждый разъ обращались къ нимъ съ воззваніемъ». Такимъ образомъ, предокъ невидимо постоянно присутствовалъ въ семьѣ,

оставался ея отцомъ. Таковы основныя черты культа предковъ у народностей классическаго міра. Основаніями этого культа проникнута жизнь римской семьи; на нихъ зиждется и въ нихъ находитъ себѣ религіозное освященіе безграничная власть домовладыки, столь типичная для римской семьи, изъ нихъ, наконецъ, вытекають, какъ въ древнихъ государствахъ на берегахъ Средиземнаго моря, такъ равно и въ Индіи, нормы наследственнаго права, находитъ себѣ санкцію безправіе личное и имущественное женщинъ. Однимъ словомъ, религіозныя устои освятили фактическія установленія некультурнаго быта.

У современныхъ нѣмецкихъ крестьянъ, какъ и у большинства народностей славянскаго племени, равно у русскихъ инородцевъ еще живъ культъ домашняго очага и связаннаго съ нимъ духа-покровителя семьи. Смѣшеніе культа предковъ съ культомъ огня и другихъ домашнихъ духовъ совершилось у нихъ уже давно. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи до послѣдняго времени сохранялся обычай, согласно которому молодая, при входѣ въ домъ мужа, должна была обходить трижды вокругъ домашняго очага; послѣ чего она считалась принятой окончателно въ семью. Какъ извѣстно, этотъ способъ пріобщенія жены-чужеродки къ домашнему очагу находитъ себѣ полную аналогію въ обычаяхъ, совершаемыхъ по этому же поводу въ древнихъ Греціи и Римѣ и у нѣкоторыхъ инородцевъ Россіи. Въ Брауншвейгѣ священное значеніе очага привело къ обычаю, по которому покупатель при покупке дома долженъ былъ взяться за священную цѣпь очага: только послѣ этого онъ вступалъ во владѣніе домомъ. Сравнивая аналогичные обряды у другихъ народностей, придется признать, что это не просто символическое дѣйствіе, но символъ религіозный: хватающійся за священную цѣпь одновременно становится собственникомъ дома и очага и переходитъ подъ покровительство домашнихъ духовъ семьи. Но кромѣ этихъ переживаній семейнаго культа, имѣющаго ближайшую связь съ культомъ предковъ, въ источникахъ встрѣчаются небезинтересныя свѣдѣнія о культѣ предковъ у древнихъ германскихъ племенъ въ его чистомъ видѣ. Души умершихъ королей почитались въ языческой Швеціи. Если вспомнить, что король въ древней Германіи выступаетъ въ роли родового старѣйшины, что сама власть королей возникла у германцевъ изъ власти родовыхъ старѣйшинъ, свидѣтельство историка Юрдана (VI в.) объ обоготвореніи потомками предковъ королевскихъ родовъ у готовъ послужитъ доказательствомъ, что культъ предковъ существовалъ нѣкогда у древнихъ германцевъ. Въ одномъ сравнительно позднемъ произведеніи: «Житіе

Анскара ¹⁾», обрисовывающѣмъ борьбу язычества съ проникающимъ въ среду шведовъ христіанствомъ, встрѣчается слѣдующій интересный эпизодъ, который можно толковать только какъ воспоминаніе о господствовавшемъ у шведовъ культѣ предковъ. Въ собраніи шведовъ, рассказывается въ житіи, выступилъ человѣкъ, объявившій, что онъ посланъ богами, чтобы сообщить королю и народу неудовольствіе боговъ по поводу уменьшенія жертвоприношеній и принятія новаго (христіанскаго) Бога. «Если вы требуете большаго числа боговъ, говорятъ посланшіе это лицо германскіе боги, и если насъ вамъ недостаточно, мы рѣшаемся единогласно принять вашего умершаго короля Эриха въ наше сообщество, чтобы онъ былъ однимъ изъ боговъ». Послѣ этого шведами былъ выстроенъ недавно скончавшемуся королю Эрику храмъ; ему стали приносить жертвы и давать обѣты, какъ божеству. Скандинавскіе памятники вообще сообщаютъ не мало свѣдѣній о господствѣ культа предковъ у древнихъ сѣверныхъ германцевъ: племя почитало духъ своего умершаго короля, каждый родъ чтилъ жертвоприношеніями умершихъ членовъ каждой давней семьи. О норвежцѣ Торольфѣ повѣствуется, что онъ былъ внукомъ Грима, который пользовался общей любовью и которому послѣ смерти приносили жертвы. Въ одной изъ сагъ рассказывается про Гудмунда, котораго послѣ смерти считаютъ богомъ и которому совершаютъ жертвоприношенія. Другая сага называетъ даже Фрейра, одного изъ главныхъ германскихъ божествъ, королемъ-человѣкомъ, обоготвореннымъ только по смерти. О королѣ Олафѣ Гейрстадъ-альфѣ рассказывается слѣдующее. Въ странѣ господствовалъ голодъ. Олафъ предсказалъ, что бѣдствіе кончится только съ его смертью. Когда онъ умеръ, его похоронили съ большими сокровищами въ холмѣ, стали приносить ему жертвы о дарованіи плодородія и его самого называли «духомъ Гейрстада». Такимъ образомъ, король превратился въ божество, а его могила въ мѣсто жертвоприношеній. Внутри отдѣльныхъ родовъ сохранялся обособленный культъ предковъ. Мѣстомъ этого культа, какъ и повсюду, были семейныя могилы (называемыя по шведски *äthögar*) или близлежащія горы и холмы, внутри которыхъ жили по мѣстнымъ представленіямъ души умершихъ членовъ родовъ и семействъ. Многіе духи, которыми наполнена германская

¹⁾ Анскаръ или Ансгѣръ (801—865 г.), монахъ Корвейскаго монастыря въ Вестголіи, впоследствии епископъ Гамбурга и Брежана, считается апостоломъ сѣверныхъ странъ. Онъ особенно трудился надъ распространеніемъ христіанства въ Швецію, Данию, Шлезвигъ и Гольштинію. Католической церковью онъ причтенъ къ лику святыхъ.

демонологія, и пронехождение которыхъ изъ душъ умершихъ не подлежитъ сомнѣнію (напримѣръ, альфы), но мнѣнію одного изъ новѣйшихъ изслѣдователей германской мѣологии Гольтера, вѣроятно, нѣкогда стояли въ болѣе тѣсной связи съ отдѣльными родовыми группами, чѣмъ это возможно установить въ настоящее время на основаніи источниковъ. Во всякомъ случаѣ, изслѣдованія древне-германскихъ вѣрованій, несмотря на то, что они дошли до насъ то въ качествѣ переживаній, то въ отрывочномъ видѣ и въ сравнительно позднихъ передачахъ, когда христіанство уже ломало языческое міровоззрѣніе, не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что древніе германцы отводили значительное мѣсто культу предковъ: 1) родовому, когда обоготворялся родовой старѣйшина, впоследствии король, 2) семейному, когда у каждой хозяйственной группы были свои святилища—семейныя усыпальницы и домашніе духи, слившіе въ своемъ лицѣ черты духовъ очага, предковъ и иныхъ сверхъестественныхъ существъ, покровителей дома и хозяйства. Рядомъ съ официальной, національной религіей существовала, какъ и въ Индіи, Греціи и Римѣ, еще своя, домашняя религія, не сливавшаяся съ культомъ высшихъ божествъ.

Въ Китаѣ культъ предковъ является въ чрезвычайно разработанномъ видѣ. Благодаря конфуціанству онъ получилъ особое развитіе и значеніе. Культъ предковъ вообще играетъ весьма выдающуюся роль въ государствахъ восточной Азіи. Въ Корей, въ Японіи, въ Маньчжуріи онъ занимаетъ весьма видное мѣсто въ системѣ религиозныхъ вѣрованій. Древняя религія Японіи, синтоизмъ, основана на культѣ предковъ. Синтоизмъ учитъ почитать отцовъ и предковъ, а главной добродѣтелью называетъ сыновнюю преданность. Культomъ предковъ въ Корей провинцнуды обряды, совершаемые надъ умершимъ, поминки, требованія траура отъ родныхъ и пр. Что касается до маньчжуровъ, то извѣстно, что китайскій императоръ Кіень-Лонъ въ XVIII-мъ в. велѣлъ составить уставъ жертвоприношеній для маньчжуровъ въ цѣляхъ объединенія ихъ обрядовъ въ одну общую систему и поддержанія древнихъ религиозныхъ уставовъ; въ немъ онъ отводитъ весьма видное мѣсто культу умершихъ предковъ и т. д. Но изъ народовъ Восточной Азіи культъ предковъ сложился въ наиболѣе определенную систему въ Китаѣ. Культурное вліяніе Китая на окрестныя народности было громадно, и многія черты культа предковъ, отмѣченныя въ Корей или Маньчжуріи, представляютъ не болѣе, какъ заимствованія изъ китайскаго ритуала.

Населеніе «Цвѣточной имперіи» находится въ тѣснѣйшихъ отноше-

ніяхъ съ своими умершими предками. Общій культъ душъ умершихъ выдѣлилъ изъ себя особенный, домашній культъ предковъ. Душа, по мнѣнію китайцевъ, оставивъ тѣло, продолжаетъ, однако, пребывать около него, ощущаетъ всѣ потребности живого человѣка. Удовлетворяемая живыми, душа пользуется покоемъ и становится благодѣтельствующей. Терпя лишенія, она бродитъ, дѣлается мстительною, насылаетъ на людей болѣзни и несчастія. «Заботы о душѣ естественно, главнымъ образомъ, падаютъ на того, кто при жизни усопшаго стоялъ ближе всѣхъ къ нему. Такъ какъ посмертное существованіе души вѣчно, нужно, — чтобы дѣлать лицъ, преемственно приносящихъ покойнику жертвы, никогда не прерывалась». Поэтому въ Китаѣ усопшему отцу приносятъ жертвы его старшій сынъ, который обязанъ, въ свою очередь, оставить по себѣ также сына, «жертвоприносителя своему отцу и всѣмъ восходящимъ членамъ фамиліи». Отсюда и самый бракъ заключается въ Китаѣ, главнымъ образомъ, въ дѣляхъ дать человѣку возможность продолжать свой родъ, чтобы и послѣ смерти его предки по прежнему окружались заботами. Культъ предковъ объясняется и то значеніе, какое по смерти своихъ родителей получаетъ старшій сынъ; онъ является отцемъ семейства и главой семейной общины. Онъ имѣетъ право носить посохъ, и въ опредѣленные дни всѣ домашніе собираются, чтобы совершить передъ домовладкой обрядовое поклоненіе. Сынъ еще при жизни отца долженъ заботиться о загробномъ благоденствіи послѣдняго. Почтительный сынъ заботится заблаговременно о приготовленіи своему отцу, на случай смерти послѣдняго, хорошаго гроба. «Гробъ, писалъ извѣстный миссіонеръ Гюкъ (Нус), является для получившихъ тонкое воспитаніе дѣтей средствомъ доказать свою сыновнюю любовь. Сынъ считаетъ для себя утѣшеніемъ, если ему удастся купить гробъ престарѣлому отцу или матери и торжественно поднести его имъ въ подарокъ». Чтобы понять это, надо вспомнить, какое значеніе китайцы придаютъ своему послѣдному жилищу. Состоятельные люди при жизни пріобрѣтаютъ себѣ красивый гробъ, и онъ дѣлается частью домашней обстановки, украшеніемъ комнаты. Какъ только умереть отецъ, ему уже начинаютъ воздавать особыя почести. Его торжественно одѣваютъ; въ прежнее время съ нимъ въ гробъ клали всѣ принадлежащія ему вещи, драгоценности, платье. Но и въ настоящее время часто кладутъ съ умершимъ его трубку, любимую книгу и т. п. Оставшіеся въ живыхъ должны заботиться, чтобы умершему не было скучно. Его веселятъ музыкой; обычай приглашать музыкантовъ въ домъ, гдѣ есть умершій, до сихъ поръ еще не вышелъ изъ употребленія въ Китаѣ. Слезы, причитанія, вишія рѣзкія проявленія горя.

обязательныя для оставшихся въ живыхъ, смѣшиваются въ этихъ случаяхъ съ веселыми звуками музыки. Далѣе, душу слѣдуетъ кормить. Въ опредѣленное время каждый день, пока тѣло остается еще въ домѣ, къ постели, на которой лежитъ покойникъ, придвигается столъ съ яствами и виномъ. «Сынъ умершаго подходитъ къ столу, умываетъ руки, полощетъ рюмку и наливаетъ въ нее вино; затѣмъ выливаетъ его изъ рюмки на столъ; послѣ того беретъ со стола чашку съ рисомъ, подходитъ къ постели, и поддѣвая рисъ на ложку, въ три приема наполняетъ имъ ротъ усопшаго». При этомъ онъ обращается къ тѣлу отца съ торжественной рѣчью, въ которой выражаетъ свое горе по случаю смерти родителя. При усопшемъ на ночь остаются его жена и дѣти, чтобы онъ не чувствовалъ себя одинокимъ. Въ теченіе трехъ мѣсяцевъ они спятъ у самой постели или при гробѣ умершаго на соломѣ и безъ подушки. Покойника приходятъ навѣщать его друзья. Въ прежнее время, повидимому, покойника не выносили изъ дома. Это позволяютъ думать нѣкоторые сохранившіеся до настоящаго времени обычаи. Такъ, напримѣръ, и теперь еще сохраняютъ иногда по нѣскольку лѣтъ покойника въ комнатахъ или въ придѣланныхъ къ дому особыхъ пристройкахъ. Гюкь отмѣтилъ, что нрѣдко покойниковъ предаютъ землѣ лишь по истеченіи года. Тѣло до положенія въ гробъ покрываютъ слоемъ негашеной извести, вслѣдствіе чего это является вполне возможнымъ. Развитие религіозныхъ представленій и осложненіе жизненныхъ условій измѣнили этотъ обычай: для покойниковъ стали выстраивать особыя дома, и сроки погребенія были точно опредѣлены законодательствомъ для лицъ разныхъ классовъ уже въ древнее время. «Могила, пишетъ А. А. Столповская, должна устраиваться на родовомъ кладбищѣ—это древнее основное правило. Семья владѣетъ неотчуждаемымъ участкомъ земли, который передается изъ рода въ родъ. Онъ называется благословеннымъ полемъ и обносится оградой. Въ древности наследственнаго участка нельзя было продать, а въ настоящее время, хотя законъ этотъ и нарушается, но мѣсто могилъ ни одинъ китаецъ не захочетъ и не посмѣетъ продать ни за какія деньги». Развитие городской жизни въ настоящее время ослабило ригоризмъ древнихъ предписаній, но и теперь еще китайскія семьи, владѣющія участками земли, предпочитаютъ погребать своихъ умершихъ въ родовой землѣ. Въ Китаѣ былъ распространенъ обычай обсаживать все пространство могильной территоріи деревьями, въ особенности кипарисами. Весьма часто можно встрѣтить родовыя кладбища, представляющія великолѣпныя сады. Могила должна содержать все необходимое для загробнаго существованія души; богатство могилы зависитъ отъ

богатства семьи; въ прежнее время въ могилу слѣдовали, какъ говорилось выше, слуги, драгоценности и пр. Въ настоящее время эти жертвоприношенія замѣнены символическими: сожженіе фигуръ изъ золотой бумаги, вырѣзанныхъ изъ нея же подобій монетъ и пр. должно обезпечить душѣ умершаго безбѣдное существованіе. Послѣ погребенія старшій сынъ избираетъ для умершаго хой, т. е. посмертное имя: имѣ усопшій называется въ обращенныхъ къ нему молитвословіяхъ. Люди, чуждые покойному, не должны произносить хоя. Не лишена основанія догадка, что обычай давать тайное, извѣстное только членамъ семьи, имя покойнику имѣетъ цѣлью гарантировать роднымъ исключительное право вызывать его духъ, испосылающій свое покровительство за приносимыя ему жертвы.

Какъ только покойникъ преданъ землѣ, онъ становится объектомъ спеціальнаго культа. Чтобы умершій не скучалъ, его нужно навѣщать на могилѣ. По обычаю сынъ три ночи ситъ на могилѣ отца, если тотъ погребенъ раньше срока. Обязанности культа отца и предковъ со стороны новаго домовладыки считаются настолько важными, что лицо, носящее трехъ-годичный трауръ, не можетъ быть взято на государственную службу или остаться на ней, если оно уже служить. Въ теченіе трехъ лѣтъ новый императоръ не могъ вступать въ управленіе дѣлами. Въ траурное время, требовавшее особенно интенсивнаго исполненія культа, управленіе поручалось кому нибудь изъ сановниковъ. Иногда дѣти добровольно поселялись навсегда къ могиламъ родителей, и «хотя подобныхъ дѣтей впоследствии сами китайцы находили нужнымъ прославлять за ихъ высокое благочестіе, тѣмъ не менѣе, оно въ данномъ случаѣ не можетъ не являться отголоскомъ нѣкогда общаго и съ теченіемъ времени забытаго правила». Усопшій отецъ по прежнему управляетъ своимъ семействомъ. Конфуцію приписывается слѣдующее изреченіе: «при жизни отца исполняйте его волю, по смерти его постоянно устремляйте взоры на его дѣйствія». Этимъ правиломъ онъ лишь формулировалъ господствовавшій обычай: сынъ не имѣлъ права производить какія бы то ни было перемѣны въ порядкахъ, установленныхъ отцомъ, не испросивъ у его духа каждый разъ особаго разрѣшенія. Чтобы удовлетворить потребности покойныхъ, надъ могилами совершаются жертвоприношенія въ опредѣленные сроки дважды въ годъ.

«Семья, рода, всѣ лица, ведущія свое происхожденіе отъ общаго предка, пишетъ Гарлэ (Harlez), имѣютъ общій храмъ, въ которомъ они собираются всѣ. Дважды въ годъ они сходятся здѣсь, приносятъ жертвы, сжигаютъ благовонія и подъ конецъ...

устраиваютъ пиршество, на которое приглашаются покойники. Они вѣрятъ, что умершіе собираются на пиршество и невидимо вкушаютъ съ ними пищу». Торжество жертвоприношенія начиналось съ поста, которому подвергали себя члены семьи. Участникамъ предписывалось уединеніе и воздержаніе отъ мяса, отъ удовольствій и пр. Пекли лепешки, затѣмъ шли на могилу, которую заранѣе тщательно мели и приводили въ порядокъ. Жертвоприношеніе состояло изъ возліянія, куренія благовопія, положенія даровъ на алтарь—небольшой земляной курганъ или на землю, закланія жертвъ, подношенія частей съ легкимъ, печени и сердца духамъ усопшихъ, приготовленія остатковаго мяса и съданія его остальными. Угощая невидимую душу, присутствующіе клали поклоны.

Можно предпологать, что въ прежнее время подобныя жертвы совершались чаще, быть можетъ, каждый день. Гюкъ отмѣтилъ, что «китайцы имѣютъ обыкновеніе ставить передъ покойниками кушанья, даже устраивать имъ цѣлыя пиры. Пока тѣло находится еще въ домѣ, пищу ставятъ передъ гробомъ, послѣ похоронъ ее относятъ на могилу». Если теперь и не приносятъ такъ часто эти жертвоприношенія, все-таки каждый китаецъ считаетъ обязанностью совершить определенную ритуаломъ молитву въ домашнемъ храмѣ въ честь предковъ. «На выполняемое китайцемъ обязательство каждый день совершать поклоненіе передъ своими усопшими предками въ ихъ храмѣ или въ собственныхъ комнатахъ, по справедливому замѣчанію Георгіевскаго, нужно смотрѣть не иначе какъ на отголосокъ той эпохи, когда, при отсутствіи обычая строить храмы предкамъ этимъ послѣднимъ приносили ежедневныя жертвы на могилахъ.... Предметомъ древнихъ могильныхъ жертвоприношеній должны были служить не только яства и напитки, какъ теперь, но и многое другое, необходимое въ жизни человека».

Въ жертву приносились первые плоды, животныя; жертвоприношенія сопровождались пѣніемъ гимновъ, музыкой и мимическими представленіями. Богатымъ умершимъ выстраивали помимо могилы еще цѣлый рядъ построекъ, необходимыхъ въ хозяйствѣ. При могилахъ императоровъ, напримѣръ, какъ въ древности, такъ и въ настоящее время, воздвигаютъ нѣсколько зданій. Одно является храмомъ, и въ немъ приносятъ жертвы духу усопшаго, другія служатъ жилими помѣщеніями для духа; третьи—это служебныя постройки для жертвующаго и служителей: кухня, кладовая и пр. Въ настоящее время китайцы въ теченіе года приносятъ жертвы предкамъ въ своихъ домахъ или въ особо построенныхъ храмахъ; въ

древнѣйшія же времена жертвоприношенія совершались исключительно передъ ихъ могилами. *Мяо* (храмъ усопшаго или *узунъ-мяо*, храмъ предковъ) устраивались около могилъ, но не возлѣ жилищъ. Первоначально подъ мяо разумѣлось то примогильное зданіе, куда являлся духъ усопшаго принимать жертвоприношенія. Въ настоящее время мяо воздвигаются только при могилахъ императоровъ; но нѣтъ сомнѣнія, что въ прежнее время это было общепотребительнымъ обычаемъ. Современные храмы предковъ, очевидно, возникли у китайцевъ изъ построекъ, строившихся около могилъ и служившихъ для жертвоприношеній предкамъ. Культъ остался въ существенномъ неизмѣннымъ; лишь мѣсто служенія было перенесено ближе къ дому, когда развитіе городской жизни заставило потомковъ удалиться отъ могилъ предковъ. Картина культа предковъ, начертанная Георгіевскимъ для древняго Китая, напоминаетъ во многихъ отношеніяхъ черты древне-римскаго частнаго культа предковъ. «Вотъ домъ, пишетъ Георгіевскій, жилище многочисленной и нераздѣльной семьи... Кругомъ дома обширное поле—родовая земля. На ней въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ дома, подъ сѣнью деревьевъ, группа кургановъ—могила предковъ семейства. У каждаго кургана маленькій домикъ—храмъ мяо. Появись тѣломъ въ землѣ, предки продолжаютъ свое самостоятельное и сознательное существованіе въ качествѣ духовъ, чувствуютъ земныя потребности и желаютъ удовлетворять ихъ. Члены семьи смотрятъ на усопшихъ, какъ на живыхъ людей: питаютъ къ нимъ родственную любовь и почтеніе, боятся ихъ гнѣва и кары, считаютъ ихъ своими покровителями и защитниками, стараются служить имъ такъ-же, какъ служили бы при ихъ жизни. Семья печется о загробномъ благоденствіи предковъ, а они въ свою очередь, награждая потомковъ за ихъ *pietas*, посылаютъ имъ свое благословеніе, какъ залогъ счастья. Прекрати семья служеніе усопшимъ, и они будутъ лишены возможности удовлетворять своимъ необходимымъ потребностямъ, будутъ испытывать на себѣ всѣ муки крайней безпомощной нужды; подвергнись семья гнѣву предковъ, ее постигнетъ цѣлый рядъ самыхъ разнообразныхъ несчастій, посылаемыхъ карающими предками». Глава семьи ежедневно въ каждомъ могильномъ домикѣ кладетъ поклоны и сжигаетъ благовонныя травы. Въ опредѣленные дни всѣ члены семейства отправляются къ могиламъ; ставъ въ извѣстномъ порядкѣ, они передъ вызванными изъ могилы духами кладутъ поклоны, приносятъ имъ жертвы, утѣшаютъ ихъ пѣснопѣніями, играютъ на музыкальныхъ инструментахъ и разнаго рода танцами. О всякомъ выдающемся въ семьѣ событіи оповѣщаютъ предковъ, съ ними совѣщаются по поводу важныхъ дѣлъ.

Неизбѣжность для родственниковъ отдаляться отъ могилъ предковъ въ значительной степени измѣнила внѣшнюю форму культа, но оставила нетронутой его сущность и наиболѣе характерныя черты ритуала. Интересно прослѣдить главные моменты въ исторіи видоизмѣненной культа, первобытныя черты котораго до настоящаго времени можно еще встрѣтить въ Китаѣ, тамъ, гдѣ сохранились родовые участки, и въ культѣ императоровъ, потомки которыхъ не были вынуждены тѣсниться такъ, какъ простые смертныя. Какъ было указано выше, по мнѣнію большинства народностей духъ тѣсно прикрѣпленъ къ могилѣ, гдѣ покоится тѣло. Но одновременно многія некультурныя племена считаютъ возможнымъ приготовить и искусственное помѣщеніе для духа, его изображеніе, статую, и т. п., которая можетъ служить временнымъ или постояннымъ вмѣстилищемъ духа умершаго. Это соображеніе заставляло древнихъ египтянъ ставить статуи мертвыхъ въ могилахъ; исходя изъ тѣхъ же идей, римляне готовили изображенія своихъ предковъ-ларовъ и носили ихъ въ погребальномъ шествіи, въ увѣренности, что души предковъ, вселившіяся въ эти фигуры, дѣйствительно сопутствовали въ похоронной процессіи умершаго потомка. Остяки, самоѣды, гольды, осетины, выдѣлывая грубыя изображенія умершихъ, предполагаютъ, что духъ покойника входитъ въ изготовленныя ими куклы и въ такомъ видѣ принимаетъ пищу и питье, которое предлагаютъ потомки во время поминокъ или въ теченіе извѣстнаго опредѣленнаго срока ежедневно. Съ другой стороны духъ можетъ воплощаться временно въ живого потомка, избрать его на время вмѣстилищемъ во время жертвоприношеній и при помощи его питаться и веселиться.

Тотъ же кругъ идей встрѣчается и въ Китаѣ. Расселившись въ разныя мѣстности, далеко отъ родовыхъ могилъ, китайцы стали строить храмы предкамъ у домовъ. Духъ умершаго, разъ признавалось уже, что онъ можетъ вообще покидать могилу, могъ свободно перенестись въ храмъ для жертвоприношенія. Храмы въ домахъ первоначально только замѣняли могильныя мяо; но съ теченіемъ времени они сдѣлались мѣстомъ постоянного пребыванія душъ предковъ. Постепенно явилось представленіе, что въ могилѣ остается лишь тѣло умершаго, тогда какъ душа его живетъ въ домовомъ храмѣ. Сначала душа вызывалась изъ могилы въ домовый храмъ на каждое отдѣльное жертвоприношеніе. Позднѣе духъ являлся въ мяо въ извѣстные сроки, инкарнируясь въ живого человѣка. Онъ вселялся въ одного изъ потомковъ, чаще всего во внука. Въ опредѣленные дни для кормленія и чествованія предка внукъ или другой юный членъ

семья облачался въ праздничное одѣяніе умершаго; передъ нимъ, какъ воплощеніемъ умершаго, остальные семейные клали поклоны, приносили жертвы, пѣли гимны и исполняли священныя пляски. Огъ былъ «ши»—воплощеніе предка, а послѣ жертвоприношеній вселившійся въ него духъ покидалъ его, и «ши» снова становился второстепеннымъ, иногда совершенно безправнымъ членомъ семьи. Но уже съ очень давняго времени у китайцевъ распространился обычай замѣнять живого «ши» искусственнымъ изображеніемъ покойника, дѣлать послѣ смерти лица его «чувъ», двойникъ, который могъ бы служить вмѣстѣлицемъ души умершаго; чаще всего это была кукла, приготавливаемая съ особенными приемами. Материаломъ для нея служило полотно шелковой ткани. Пока умершій находился еще дома, до погребенія, эту куклу, такъ называемую хунь-бо (кукла души) помѣщали около постели умершаго, въ креслѣ; ей подносили пищу и напитки. На ночь ее клали въ постель и покрывали одѣяломъ, а утромъ домохозяйникъ снова сажалъ ее въ кресло и снова предлагалъ ей пищу. Другіе члены семейства убирали комнату, гдѣ спала кукла хунь-бо, мѣняли воду и пр. Душа покойнаго, такимъ образомъ, продолжала земное существованіе въ кругу родственнаго семейства. Послѣ похоронъ хунь-бо устанавливали въ семейномъ храмѣ, и передъ ней совершались жертвоприношенія. Но уже къ XII-му в. нашей эры обычай ставить куклы въ храмы выходитъ изъ употребленія. Хунь-бо погребаютъ скорѣ послѣ похоронъ тѣла, а вмѣстѣлицемъ души начинаетъ признаваться дощечка, на которой начертано имя умершаго. Въ этомъ своемъ видѣ души предковъ продолжаютъ до настоящаго времени храниться въ мяо у китайцевъ. Очевидно, что обычай замѣнять живыхъ людей или куклы табличками входилъ постепенно по мѣрѣ распространенія искусства письма. Сдѣлавшись, однако, господствующимъ еще приблизительно въ половинѣ XII-го столѣтія, этотъ обычай въ теченіе семи вѣковъ не претерпѣлъ измѣненій.

Въ домашнихъ мяо, въ особыхъ шкапахъ хранятся эти дощечки, въ которыя по смерти лица зазывается духъ его при помощи особыхъ обрядовъ, не оставляющихъ сомнѣнія въ глазахъ потомковъ, что душа дѣйствительно вселилась въ надлежащую дощечку, на которой начертано ея посмертное имя. Передъ этими табличками совершаются приблизительно тѣ же жертвоприношенія, какія прежде творились на могилахъ.

Ритуаль ихъ чрезвычайно разработанъ. На первомъ мѣстѣ стоятъ ежедневныя жертвоприношенія. Каждое утро глава семейства

«Исправляется въ храмъ предковъ, подходитъ къ одному изъ стоящихъ въ немъ столовъ, преклоняетъ колѣна, возжигаетъ куренія и затѣмъ дѣлаетъ одинъ земной поклонъ и два поясные. Далѣе слѣдуютъ жертвоприношенія въ первый день каждаго мѣсяца: «наканунѣ члены семьи поятся, моютъ полы и столы въ храмѣ предковъ, разставляютъ на жертвенномъ столѣ плоды, овощи, чашки чаю и рюмки для вина (все это по числу табличекъ, заключающихся въ шкафахъ); въ день жертвоприношенія члены семейства, облачившись въ нарядныя одежды, приходятъ въ храмъ предковъ и занимаютъ должныя мѣста: произносятъ обряды представленія духамъ, низведеніе духовъ на жертвы, угощеніе духовъ и пр.». Кромѣ того, съ большей или меньшей вышностью совершаются «жертвоприношенія въ пятнадцатый день каждаго мѣсяца, жертвоприношенія въ дни народныхъ празднествъ, жертвоприношенія въ средніе мѣсяцы четырехъ временъ года; при этомъ гадаютъ о днѣ, когда слѣдуетъ ихъ выполнять; жертвоприношенія въ послѣдній день года, жертвоприношенія усопшимъ отцу и матери»; далѣе, каждому усопшему въ годовщину его смерти, родоначальнику и родоначальницѣ въ день зимняго поворота солнца, наконецъ, дальнимъ предкамъ. Эти многочисленныя жертвоприношенія въ значительной степени занимаютъ жизнь китайца, требуютъ отъ него большой аккуратности, детальнаго знанія ритуальныхъ подробностей и въ общемъ ложатся довольно тяжелымъ бременемъ на его хозяйство. Но, не смотря на это, китаецъ, считающій сыновнее почтеніе одной изъ высшихъ добродѣтелей, старается съ возможной точностью исполнять необходимыя обряды, зная, что и онъ послѣ своей смерти будетъ такъ же объектомъ культа со стороны своихъ потомковъ. Единственную сдѣлку съ совѣстью онъ допускаетъ въ томъ, что приноситъ въ жертву не результаты личнаго труда семьи, какъ того требуетъ древній обычай, но покупаетъ на рынкѣ необходимыя для жертвы припасы.

Какъ въ древности, такъ и въ настоящее время китаецъ живетъ въ тѣсномъ и постоянномъ общеніи съ умершими предками. Чрезвычайно интересенъ обрядъ представленія подростковъ членовъ семьи предкамъ въ моментъ наступленія совершеннолѣтія. Этотъ обрядъ извѣстенъ подъ именемъ гуанъ-ли, т. е. «обрядъ шапки», и совершается надъ юношами отъ 15 до 20 лѣтъ. Аналогичный обрядъ, совершаемый надъ дѣвочками, достигшими пятнадцатилѣтняго возраста, называется «пси», т. е. втыканіе головной булавки; онъ обставленъ меньшей торжественностью. Суть обоихъ обрядовъ заключается въ извѣщеніи предковъ, что такой то членъ

семьи достигъ совершеннолѣтія. Въ домовомъ храмѣ, передъ таблицами съ именами предковъ, совершается въ присутствіи семьи торжественное жертвоприношеніе, сопровождаемое обычными ритуальными поклонами. Затѣмъ домохозяинъ обращается къ предкамъ съ слѣдующимъ заявленіемъ: «такого то года, мѣсяца и числа, я, почтительный внукъ такого то, осмѣливаюсь доложить почтенному прапрадѣду такому то (перебираются имена всѣхъ главныхъ табелей), что сынъ мой такой то достигъ совершеннолѣтняго возраста и намѣренъ тогда то возложить на свою голову шапку; почтительно докладываю вамъ объ этомъ, благоговѣнно предлагаю вино и плоды». Достигшій совершеннолѣтія получаетъ шапку отъ одного изъ родственниковъ, мѣняетъ свое имя на новое, переодѣвается нѣсколько разъ въ теченіе дня въ полныя одежды взрослого человѣка; затѣмъ хозяинъ ведетъ его представлять въ храмъ предковъ, гдѣ лицо, «надѣвшее шапку», совершаетъ передъ табелями четыре поясныхъ поклона.

Остановиться такъ подробно на культѣ предковъ у китайцевъ было интересно потому, что нѣтъ ни одной современной народности съ развитыми религіозными представленіями, у которой культъ предковъ былъ бы такъ развитъ, какъ въ Китаѣ. Будучи совершенно частнымъ, домашнимъ культомъ, онъ проникаетъ всю жизнь китайца, составляетъ его главную религію и не смѣшивается, какъ это имѣло мѣсто и въ древнемъ Римѣ, съ культомъ остальныхъ божествъ. Однимъ словомъ, культъ предковъ въ Китаѣ достигъ наибольшаго развитія, чѣмъ гдѣ бы то ни было. Китаецъ испрашиваетъ у предковъ въ домовомъ храмѣ разрѣшеніе на болѣе продолжительную отлучку, считаетъ необходимымъ по возвращеніи домой спѣшить къ священнымъ табличкамъ, чтобы сказать душамъ предковъ: «возвратившись изъ такого то мѣста, осмѣливаюсь представиться», извѣщаетъ умершихъ предковъ первыхъ о случившейся въ домѣ кончинѣ и пр. Китаецъ вѣруетъ, что за его личныя заслуги повышаются въ чинахъ и его умершіе предки. Вслѣдствіе этого онъ на личныя служебныя удачи смотритъ какъ на исполненіе своихъ сыновнихъ обязанностей, въ теченіе многихъ лѣтъ работаетъ, чтобы выдержать трудные государственные экзамены изъ соображеній, что выпавшая ему, благодаря его успѣхамъ, честь повышаетъ и общественное положеніе предковъ. Такъ велико значеніе культа предковъ въ средѣ столь часто обвиняемыхъ въ религіозномъ индифферентизмѣ китайцевъ. Къ общественнымъ культамъ китайцы относятся сравнительно равнодушно.

Культъ предковъ существуетъ у множества различныхъ народностей, хотя и не въ такомъ развитомъ видѣ, какъ въ древней

Индія, Греція, Римъ и Китаѣ. Этому содѣйствуетъ отчасти низкое религиозное развитіе многихъ народностей, не выработавшее еще для жертвоприношеній опредѣленнаго, строго установленнаго ритуала, отчасти низкій экономическій уровень, мѣшающій строить отдѣльные храмы для духовъ предковъ или не позволяющій народности отводить въ своемъ, и безъ того тѣсномъ, а часто къ тому же и переносномъ жильѣ, особыхъ помѣщеній для храненія изображеній предковъ. Чѣмъ ниже общій культурный уровень народности, тѣмъ ритуаль культура проще, бѣдвѣ ея святилища, элементарнѣе приемы жертвоприношеній предкамъ, культъ которыхъ при распаденіи родовыхъ единицъ на семейныя общины часто смѣшивается съ культомъ умершихъ-семейныхъ вообще, причѣмъ естественно ближайшіе предки-мужчины пользуются особымъ почетомъ, такъ какъ внушаютъ большой страхъ потомкамъ.

Тѣмъ интереснѣе для русскихъ изслѣдователей существованіе у нѣкоторыхъ инородцевъ опредѣленной семейной религіи, рѣзко отличающейся отъ культа высшихъ боговъ. Такого рода факты являются крайне цѣнными для науки. Изъ инородческихъ племенъ Россіи этотъ семейный культъ, имѣющій своимъ источникомъ культъ предковъ, съ особенной рельефностью выступаетъ у вотяковъ. Стоитъ ближе приглядѣться къ домашней религіи любой народности финскаго племени или глубже проникнуть въ вѣрованія нестраго населенія Кавказа или кочевыхъ или полукочевыхъ представителей тюркскаго и монгольскаго племенъ въ Россіи, чтобы открыть въ нихъ слѣды существовавшаго отдѣльно отъ культа мертвыхъ культа предковъ, связаннаго весьма часто съ очагомъ. Вотяки не только донесли до нашихъ дней сравнительно въ чистомъ видѣ свой родовой культъ родоначальника, но и сохранили относительно нетронутымъ и домашній культъ духа-покровителя дома.

На дворѣ у каждаго вотяка можно найти особую постройку, такъ называемую куа (куала), что въ переводѣ означаетъ шалашъ. Въ куа находится очагъ; здѣсь совершается домашній, частный культъ вотяка, какъ въ будзымъ - куа, родовомъ шалашѣ, происходитъ родовой культъ. Куа, который по справедливости можно назвать семейнымъ храмомъ вотяковъ, представляетъ собой довольно первобытную постройку. Сравнительное изученіе жилыхъ строеній у финскаго племени и въ частности вотяковъ привело къ заключенію, что былъ нѣкогда періодъ, когда вотяки не знали другихъ жилищъ, кромѣ шалаша, куа. Когда они научились строить себѣ прочныя избы, домашній культъ, который прежде совершался въ куа у семейнаго

очага, не былъ перенесенъ въ новое жилище; благодаря консерватизму культа предполагалось, что домашнее божество, покровитель семьи, могъ принимать жертвы только въ такой постройкѣ, въ которой онъ жилъ раньше и въ которой еще въ сѣдой древности его кормили кровными и безкровными жертвами. Вотъ почему вотякъ, строящій себѣ избы, сохраняетъ для божества тотъ древній и первобытный типъ жилья, въ которомъ онъ раньше жилъ самъ.

Вотяцкая семейная куа—жилище и мѣстопробываніе духа, спеціального покровителя семьи, воршуда. Въ настоящее время почти утратилось воспоминаніе о происхожденіи семейнаго воршуда изъ представленія объ умершемъ предкѣ: онъ перешелъ въ разрядъ духовъ, совершенно такъ же, какъ родовой воршудъ во многихъ случаяхъ утратилъ свое значеніе предка-родоначальника и перешелъ въ божество—покровителя рода. Только зная типичныя черты семейнаго культа предковъ, обыкновенное смѣшеніе его съ культомъ очага, и обычный переходъ предка въ духа-покровителя семейной единицы, можно высказать съ увѣренностью, что семейный культъ воршуда у вотяковъ вытекаетъ непосредственно изъ культа предковъ, представляетъ обыкновенный результатъ развитія послѣдняго. Насколько умершіе духи предковъ тѣсно соединяются съ очагомъ, можно видѣть на примѣрѣ тѣхъ же вотяковъ.

Островскій, одинъ изъ изслѣдователей ихъ быта, сообщаетъ слѣдующій интересный обрядъ поминовенія покойниковъ. Онъ совершается непременно у печки, которая, очевидно, заняла мѣсто первобытнаго очага. «На приступкѣ у *печки* ставится корыто, и въ память каждаго умершаго родственника усердный вотякъ прильпляетъ къ корыту восковую зажженную свѣчку. Въ передней части избы накрывается столъ, на которомъ ставятъ различныя яства, пиво и кумышку. Каждый изъ присутствующихъ, подходя къ столу, пьетъ и ѣстъ, а остатки долженъ выливать или класть въ корыто». Кормленіе предковъ совершается здѣсь у семейнаго очага, очевидно, потому, что очагъ есть мѣсто ихъ преимущественнаго пребыванія, что почитаніе очага и почитаніе предковъ соединилось вмѣстѣ. Семейный воршудъ, бывшій предокъ, теперь домашній духъ, тѣсно связанъ съ очагомъ. «Подобно тому, какъ въ родовомъ шалашѣ наибольшимъ почитаніемъ пользуются цѣпь и очагъ, послѣдніе и во святилищѣ семейнаго воршуда—главныя святины. Черезъ очагъ и цѣпь нельзя переходить.... Безъ нужды нельзя снимать цѣпь, а то случится несчастье; прикасаться къ ней неумытыми руками—грѣшно. Въ то же время цѣпь спасительная вещь отъ градобитія, такъ какъ во время

града для его прекращенія необходимо вынести ее во двор». Какъ итаецъ передъ отъѣздомъ считаетъ долгомъ предупредить о томъ своихъ предковъ и испросить ихъ покровительства, вотякъ, отправляясь куда нибудь, напримѣръ, въ гости, входитъ въ семейный шалашъ, прикасается къ цѣпи и произноситъ слѣдующую молитву: «Благословенный Воршудъ! вотъ мы ѣдемъ съ запряженными лошадьми и одѣвшись, какъ слѣдуетъ. Пусть же мы не предстанемъ передъ глаза вражескаго человѣка, а да угодимъ прямо къ хорошему, который живетъ съ хорошими мыслями, прямо за хорошей столъ». «Жрецомъ воршуда, пишетъ П. М. Богаевскій, бываетъ одинъ изъ членовъ семьи, чаще всего братъ или старшій сынъ большака. Съ нимъ вмѣстѣ совершаетъ жертвоприношеніе жена, и вотъ почему хранитель воршуда (такъ называется семейный жрецъ) долженъ быть вѣрнѣе женатымъ. Но бываютъ случаи, когда онъ овдовѣетъ или жена его лишится возможности совершать богослуженіе вслѣдствіе какой либо болѣзни; тогда сынъ молится съ матерью, отецъ со снохою, но лишь до тѣхъ поръ, пока не наступитъ возможность передать званіе жреца воршуда другому члену семьи. Относительно передачи этого званія должно замѣтить, что оно обыкновенно передается отъ отца къ сыну, такъ что, если хранитель воршуда одинъ изъ младшихъ братьевъ, то тѣмъ не менѣе это званіе переходитъ въ его потомство, хотя въ то же время прежній жрецъ можетъ передать свое званіе и племяннику, и кому захочетъ въ своей семьѣ». Женщины замужнія допускаются вообще въ семейный шалашъ. Онѣ вошли въ составъ семьи и находятся подъ покровительствомъ семейнаго духа своего мужа. Правда, что въ отношеніи къ нимъ существуютъ нѣкоторыя ограниченія: онѣ не могутъ входить въ шалашъ съ непокрытой головой; если это случится, требуется умиловительная жертва; онѣ не имѣютъ права прикасаться къ коробу, въ которомъ хранится жертвенная посуда. Но дѣвушки совершенно исключаются изъ семейнаго культа: онѣ не могутъ служить воршуду своей семьѣ. Крайне любопытно объясненіе самихъ вотяковъ этого недопущенія дѣвушекъ служить воршуду. «Онѣ уйдутъ впоследствии въ другой домъ», говорятъ вотяки т. е. будутъ служить впоследствии чужому воршуду.

Среди вотяковъ Сарапультскаго уѣзда обрядъ передачи званія семейнаго жреца совершается слѣдующимъ образомъ. Въ шалашъ, куда, прежняя пара жрецовъ передаетъ будущей кольца, которыя во время моленій мужчины носятъ на указательномъ пальцѣ правой, а женщины на среднемъ пальцѣ лѣвой руки. «Живите, дѣти, хорошо: мы пожили, теперь ваша очередь быть счастливыми—дѣтьми, скотиною

и хлѣбомъ», произносить передающій. Будущій жрецъ подноситъ говорящему кумышку. «Богъ Воршудъ, принимай же ты ихъ въ свои руки, пусть будутъ они тебѣ угодны и пусть будутъ достойными приносителями тебѣ жертвы», продолжаетъ прежній жрецъ, а затѣмъ, обращаясь къ дѣтямъ, говоритъ: «будьте честны и непорочны передъ воршудомъ, какими мы старались быть». Послѣ этого совершается жертвоприношеніе, по окончаніи котораго выливается въ очагъ кумышка и произносится: «Воршудъ, прими же его какъ жертвователя».... Молиться одному и тому же воршуду могутъ лишь члены семьи, соединенные кровнымъ родствомъ, такъ что пріемный зять, пріемный сынъ, мужъ, женатый на вдовѣ—все они должны принести своего воршуда, въ противномъ случаѣ имъ придется жить *на счастье прилешей изъ семьи*, а этого счастья не всегда хватаетъ на нихъ. Вотъ почему очень часто на одномъ и томъ же дворѣ можно встрѣтить два и болѣе моленныхъ шалаша,—это значитъ, что въ семьѣ живетъ принятый въ нее членъ, а поэтому и принесшій съ собою своего воршуда.... При распаденіи большой семьи уходящія врозь получаютъ часть воршуда, золу изъ прежняго очага, которую они кладутъ въ очагъ святилища, выстроеннаго у себя на новомъ дворѣ». Передача золы сопровождается особеннымъ торжественнымъ ратуаломъ; когда отдѣлившіеся получили свою часть золы, они удаляются и поютъ слѣдующія слова, зазывающія духа покровителя идти за ними: «Иди съ нами, иди съ нами, поютъ они, обращаясь къ воршуду, не оставайся: мой пай, иди за нами, ихъ пай, оставайся». Въ тѣхъ случаяхъ, когда пожаръ истребитъ (семейное) святилище, жертвы совершаются на томъ мѣстѣ, гдѣ былъ очагъ». Въ случаѣ переселенія всей семьи выгребаютъ золу изъ стараго очага и торжественно переносятъ ее въ новый очагъ, на новое мѣсто жительства.

Связь культа воршуда съ культомъ предковъ чрезвычайно ясно вырисовывается въ обычаѣ, по которому, если семья вымираетъ, т. е. если культъ воршуда не можетъ исполняться прямыми потомками, воршудъ т. е. зола изъ семейнаго очага выгребается и переносится въ родовой шалашъ. Семейный воршудъ объединяется съ родовымъ воршудомъ хотя косвенно и будетъ продолжать кормиться жертвоприношеніями со стороны членовъ рода. Замужняя женщина допускается у вотяковъ къ участию въ семейномъ культѣ; это происходитъ оттого, что она особымъ обрядомъ пріобщается къ культу воршуда своего мужа. Новую сноху, прибывшую въ семью, обводятъ вокругъ очага; тесть ея приноситъ въ жертву кумышку и пиво и общаетъ вполнѣдствіи принести жертвоприношенія вор-

шуду болѣе существенныя: язя, быка и телку, пару глухарей, пару гусей. Въ семейномъ шалашѣ моленія производятся часто: передъ постѣвомъ, передъ косью, въ случаѣ болѣзни одного изъ членовъ семьи, по воскресеньямъ, когда пекутъ табани (лепешки), передъ отъѣздомъ въ гости семейный жрецъ, украсивъ семейный шалашъ березовыми прутьями, совершаетъ моленіе воршуду, лить ванитки въ огонь и бросаетъ въ него куски пищи, а иногда приносятъ и кровныя жертвы. Насколько культъ воршуда поглощаетъ вниманіе вотяковъ, можно заключить изъ того, что, по вычисленію одного изслѣдователя, воршуду приходится приносить въ годъ жертвы около семидесяти разъ. «Неподдержаніе культа воршуда влечетъ его мечь не отношенію къ той семьѣ, постояннымъ покровителемъ которой онъ является»; не удивительно поэтому, что вотякъ съ такой заботливостью соблюдаетъ далеко нелегкія для него требованія культа.

Чрезвычайно широкое распространеніе домашняго культа предковъ у разныхъ народностей и въ частности у народовъ индоевропейской семьи служить апіорнымъ доказательствомъ, что онъ долженъ былъ нѣкогда существовать и среди славянскихъ народностей. Всѣ изслѣдователи согласны въ томъ, что отголосокъ этого культа слѣдуетъ видѣть въ почитаніи домового, сусѣдки, домовника, хозяина и пр., какъ бы ни назывался въ разныхъ мѣстностяхъ обитанія славянъ домашній духъ. У русскихъ крестьянъ онъ имѣетъ нѣсколько названій, варьирующихъ по мѣстностямъ, что, однако, нисколько не измѣняетъ основнаго представленія, изъ котораго развились современные типы домового. Если собрать свѣдѣнія о домовомъ во многихъ центральныхъ губерніяхъ Россіи, едва ли на первый взглядъ можно будетъ видѣть въ немъ благодѣтельнаго духа предка, покровителя семьи; даже связь его съ домашнимъ очагомъ не всюду ясна. Домовой воображенію крестьянъ часто представляется злобнымъ, безпокойнымъ духомъ, принадлежащимъ къ сонму нечистой силы. Существуетъ даже крайне распространенная легенда о происхожденіи домового, согласно которой низверженные Богомъ или архангеломъ Михаиломъ приверженцы Сатаны попадали на землю: упавшіе въ воду сдѣлались водяными, въ лѣса—лѣшными, въ дома—домовыми. Поэтому и самъ долевой верѣдко представляется чернымъ, мохнатымъ, покрытымъ шерстью или волосами. Онъ боится свѣта, зажженный огонь прогоняетъ его; однимъ словомъ, это чертъ, вселившійся и пребывающій въ домѣ, отъ котораго необходимо обороняться престынымъ знаменіемъ и молитвой. Онъ скорѣе безпокойный сосѣдъ, чѣмъ покровитель семьи. Очевидно, что въ подобныхъ представле-

*

нїяхъ напрасно искать древнихъ чертъ домового: христіанство, смѣнившее язычество, частью претворило языческихъ боговъ въ христіанскихъ святыхъ, частью низвело духовъ, существованіе которыхъ считалось въ языческое время несомнѣннымъ, въ нечистую силу. Плохо усваивавшій себѣ новое ученіе язычникъ не могъ отрѣшиться отъ древнихъ вѣрованій: даже послѣ многовѣховаго исповѣданія новой религіи крестьянинъ не рѣшился отрицать существованіе извѣстныхъ языческихъ сверхъестественныхъ силъ, но онъ успокоилъ свою совѣсть вѣрованіемъ, что это силы—темныя, злыя, что онѣ нечистые духи, черти. Но въ недавнемъ еще прошломъ и въ настоящее время въ болѣе глухихъ уголкахъ домовой выступаетъ и съ другими чертами. Какъ бы ни рисовался онъ воображенію крестьянина по своему внѣшнему виду, онъ считается покровителемъ семьи, духомъ и пользуется культомъ, какъ таковой. Домовой охраняетъ домашній скотъ и птицу, онъ блюдетъ интересы семьи и, если у послѣдней чего-нибудь не достаетъ, домовой охотно украдетъ нужное у сосѣдей. Домовой покровительствуетъ только своей семьѣ. Чужой домовой всегда является лихимъ; свой домовой не любитъ чужеродцевъ и, если семья поселится въ чужомъ домѣ, покровитель прежнихъ обитателей дѣлаетъ новымъ жителямъ массу неприятностей: не даетъ имъ покоя, пугаетъ по ночамъ, портитъ скотину и пр. Чужого домового боятся и въ договорахъ испрашивается защита «отъ чужого домового». Во многихъ мѣстахъ домовому приносятъ ежедневныя жертвы: ставятъ, напримеръ, особый приборъ ему и откладываютъ для него небольшую долю отъ всякаго кушанья, кладутъ хлѣбцы подъ печь и пр. Связь такого домового съ очагомъ выступаетъ вполне наглядно: онъ живетъ обыкновенно у печи или подъ ней. Чтобы звать домового въ новое помѣщеніе, переносятъ жаръ изъ старой печи и ласково приглашаютъ домового послѣдовать въ новое помѣщеніе: гдѣ будетъ находиться очагъ, тамъ и будетъ жить духъ-покровитель семьи. Совершенно такъ же, какъ въ Греціи и Римѣ при раздѣленіи рода, а у вотяковъ и при семейномъ раздѣлѣ дѣлился и очагъ, такъ и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи отдѣляющійся сынъ уноситъ въ новую избу часть зоды изъ стараго отцовскаго очага. Онъ гарантируетъ этимъ себѣ покровительство семейнаго домового. Очевидно, что въ домовомъ, какъ и въ большинствѣ случаевъ при семейномъ культѣ предковъ, соединились черты духа домашняго очага и предка. Въ чемъ же, спрашивается, выражается связь домового съ предками? Почему нельзя культъ домового признать исключительно за развившійся культъ духа очага? Кромѣ многочисленныхъ аналогій, которыя возможно почерп-

нута изъ сравненія съ культомъ предковъ у другихъ народовъ, гдѣ соединеніе предка и очага въ одно лицо, покровительствующаго домашняго духа, является крайне частымъ, можно привести еще слѣдующія соображенія. Домовой весьма часто называется дѣдушкой; это наименованіе, очевидно, не только ласкательный терминъ, такъ какъ довой въ дѣйствительности часто представляется имѣющимъ видъ умершаго дѣда или живущаго хозяина дома, какимъ былъ, до дѣленія семейныхъ общинъ на такъ называемыя малыя, индивидуальныя семьи, чаще всего дѣдъ. Домовой даже часто одѣвается въ одежду большака. Далѣе, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, какъ, напримѣръ, въ Олонецкой губерніи, существуетъ взглядъ, что домовыхъ въ домѣ нѣсколько; число ихъ равно обыкновенно числу живущихъ въ домѣ лицъ; они живутъ, какъ и крестьяне большой семьей, подъ управленіемъ большака. Подобное представленіе могло появиться только какъ результатъ смутнаго воспоминанія объ эпохѣ, когда обликъ домового еще не сосредоточилъ въ себѣ всѣ черты покровителей-предковъ, когда культомъ пользовался весь рядъ умершихъ предковъ данной семейной общины. Лишь постепенно, какъ это, очевидно, имѣло мѣсто и съ востановленіемъ у вотяковъ, рядъ предковъ замѣнился однимъ главнымъ покровителемъ семьи. Именно оттого, что культъ домового особенно важенъ для жизни и благосостоянія семьи, вѣра въ домового держится съ такой изумительной вѣрностью. Въ то время, какъ космогоническія преданія язычества замѣнялись книжными, какъ школа уничтожаетъ вѣру и въ бога-громовника, и въ «скотьяго бога», лѣшіе и водяные другіе духи быстро исчезаютъ изъ народныхъ представленій, вѣра въ домового, хотя бы и въ искаженномъ видѣ, еще вѣрнѣе держится не только среди крестьянства, но вѣрнѣе и среди городского населенія.

ХІІІ. Жертвоприношенія.

Какъ ни велико значеніе культа мертвыхъ и предковъ, ими, конечно, не исчерпываются религіозныя обязанности даже на низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія. Слова Петронія, относящіяся къ Риму I-го в.: «страна наша до такой степени загромождена богами, что у насъ легче найти бога, чѣмъ чловѣка» могутъ въ известной мѣрѣ быть отнесены ко всякой политеистической странѣ. Не слѣдуетъ предполагать, чтобы безчисленный пантеонъ языческихъ народностей съ его безконечнымъ количествомъ сверхъестественныхъ существъ, носящихъ разнообразныя наименованія и различнымъ образомъ влияющихъ на жизнь чловѣка, былъ въ точности извѣстенъ и ясно представлялся каждому отдѣльному индивиду. Не слѣдуетъ также думать, чтобы каждое отдѣльное лицо было бы вынуждено исполнять требованія культа въ отношеніи ко всѣмъ божествамъ, составляющимъ объектъ вѣрованій данной некультурной расы. Ни то, ни другое невозможно. Въ обиходѣ каждаго отдѣльнаго лица имѣется всегда сравнительно ограниченное число сверхъестественныхъ существъ; къ остальнымъ онъ обращается въ исключительныхъ случаяхъ. Ревиль (Réville) довольно удачно отмѣтилъ, что міросозерцаніе язычника можно сравнить съ тѣми представленіями, которыя имѣютъ большинство христіанъ относительно своихъ святыхъ, имена которыхъ помѣщены въ календаряхъ: ихъ призываютъ всѣ, но чтутъ ихъ немногіе, и большинство именъ представляетъ для многихъ лишь пустой звукъ. Легенды о святыхъ, ихъ житія и пр., составляющія въ совокупности опредѣленный циклъ христіанскаго міросозерцанія, иногда неизвѣстны большинству за стѣнами храма или монастыря, посвященнаго ихъ памяти. Въ теоріи, съ точки зрѣнія христіанской церкви, всѣ они пользуются одинаковымъ культомъ, но благодаря условіямъ жизни и цѣлому ряду причинъ, нѣкоторыя изъ нихъ служатъ пред-

метомъ лишь локальнаго культа, многіе чтутся только въ извѣстныхъ, определенныхъ случаяхъ и, наконецъ, многіе совершенно не занимаютъ религіозной мысли вѣрующихъ. Совершенно аналогичное явленіе можно наблюдать и въ языческомъ религіозномъ мировоззрѣніи. Сознвая себя окруженнымъ сверхъестественными существами, каждый данный дикарь или болѣе развитой въ культурномъ отношеніи политеистъ чтить лишь небольшое количество боговъ, а къ остальнымъ онъ, если нѣтъ нужды, можетъ и никогда не обратиться съ мольбой. Онъ принесетъ жертву духу или богу данной священной рощи, если онъ случайно войдетъ въ нее, и забудетъ объ этомъ богѣ, какъ только выйдетъ изъ нея. Если черты, отмѣченныя выше для общаго культа святыхъ, продолжаютъ существовать несмотря на тысячелѣтія культуры, на развитіе религіозной мысли, существованіе церкви, дающей культу единныя начала и мысль, то аналогичныя черты выступаютъ значительно рѣзче въ мірѣ языческомъ. Здѣсь не существуетъ еще церкви, какъ объединяющаго начала, религіозныя воззрѣнія крайне неразвиты; только немногія божества признаются обладающими властью надъ всей территоріей занимаемой группой, а большинство ограничено извѣстной мѣстностью или определеннымъ кругомъ дѣятельности.

Наконецъ, некультурный человекъ вѣритъ, что, удалившись изъ области зрѣнія и владычества божества, онъ можетъ уже не страшиться его гнѣва, потому что находится подъ покровительствомъ другого божества. Болѣе или менѣе обстоятельно знаютъ весь языческій пантеонъ только колдуны-шаманы и жрецы, руководящіе отношеніями отдѣльныхъ лицъ къ разнообразнымъ божествамъ и являющіеся, такимъ образомъ, хранителями священныхъ преданій и культа. Мѣстные миомы, локальныя культы хранятся мѣстными же жрецами; часто культъ и легенды о божествѣ не распространены далѣе священной рощи или мѣста обитанія извѣстной группы племени. Отсюда вытекаетъ изумительная пестрота культовъ, поражающая всякаго занимающагося вопросомъ о жертвоприношеніяхъ у некультурныхъ народовъ. То, что необходимо исполнить въ одной мѣстности, въ отношеніи къ данному божеству, чтобы снискать его благоволеніе, можетъ вызвать гнѣвъ и месть со стороны другого божества. Одно изъ нихъ требуетъ однѣ, другое — другія жертвы; въ однихъ случаяхъ нужно принести одно животное, въ другомъ иное. Но какъ бы разнообразны ни были въ своихъ частныхъ проявленіяхъ различныя формы культа не только у отдѣльныхъ народностей, но и въ предѣлахъ иногда крайне ограниченнаго района, населеннаго одной племенной группой, очевидно, что всѣ онѣ должны

имѣть нѣкоторыя общія черты, дающія имъ при массовомъ обзорѣннѣи печать сходства. Жертвоприношеніе—это выраженное во внѣ известное психическое движеніе человѣка. Оно можетъ быть, при развитіи религиозныхъ обрядовъ, обставлено тѣми или другими формальностями. но основной источникъ его долженъ быть на всѣхъ низшихъ ступеняхъ одинъ и тотъ же. Тождество психологическихъ мотивовъ, окрашивающее известнымъ образомъ религиозную мысль на низшихъ ступеняхъ вѣрованій, очевидно, должно сказаться и въ отношеніи жертвоприношеній. Вотъ почему, прежде чѣмъ перейти къ изложенію свѣдѣній о примитивныхъ формахъ культа, предстоитъ рѣшить первый и весьма существенный вопросъ—объ источникѣ культа на низшихъ стадіяхъ религіознаго развитія; къ чему стремится некультурный человѣкъ, вырабатывая религиозные типы своихъ культовъ, чего онъ достигаетъ путемъ жертвы?

Вопросъ этотъ не рѣшается такъ просто, какъ это можетъ показаться съ перваго раза. Дѣйствительно, всякій актъ культа, будь то жертвоприношеніе, молитва или что нибудь другое, несомнѣнно имѣеть цѣлью дать выходъ известному психическому движенію въ цѣляхъ обезпечить себѣ расположеніе сверхъестественнаго существа. Но этимъ не объясняется еще другая сторона внутренняго содержанія всякаго культа, а именно, почему именно тотъ, а не иной приемъ кажется примѣняющему его наиболее дѣйствительнымъ. Вспомнимъ, что всѣ сверхъестественныя силы, служащія объектами культа на первобытныхъ стадіяхъ религіознаго развитія, что божество человѣку примитивному представляется всегда «величественнымъ, сверхъестественнымъ человѣкомъ», хотя бы оно и не имѣло человѣческаго образа. Эта то матеріальная природа божества облегчаетъ человѣку возможность входить съ нимъ въ общеніе, осязать его и соединяться съ нимъ.

Человѣкъ чтитъ своихъ боговъ, но онъ ихъ не боится, какъ это казалось бы естественнымъ. Не страхъ выражается въ примитивномъ культѣ. Какова бы ни была цѣль и характеръ жертвоприношенія, оно сопровождается весельемъ, пляской, пиршествомъ. Общественныя культы, замѣчаетъ Бринтонъ, въ древнее время окружены атмосферой веселья. Въ древнемъ Римѣ веселье не оскудѣвало въ теченіе религіознаго пиршества, и знаки печали не допускались. Въ нѣкоторыхъ культахъ, какъ, напримѣръ, въ культѣ Адониса, временная печаль и громко выражаемое соболѣзнованіе о смерти божествъ смѣнялись непосредственно весельемъ и радостью въ честь его воскресенія. Культъ грековъ сопровождался веселыми процессіями и пиршествами.

Одинъ изъ лучшихъ изслѣдователей вѣрованій семитовъ, Робертсонъ Смигсъ отмѣчаетъ веселье, иногда принимающее характеръ оргіи, какъ тишечную черту древнихъ семитскихъ вѣрованій. Яковъ Гриммъ говоритъ тоже самое относительно древнихъ культовъ германцевъ: всѣ празднества отличаются весельемъ и наиболѣе веселые оказываются и наиболѣе древними и наиболѣе распространенными. Празднества, переходящія также нерѣдко въ оргіи, извѣстны и русскимъ славянамъ. Достаточно вспомнить сохранившіяся отъ древнихъ временъ до нашихъ дней, въ настоящее время утратившія религіозный характеръ празднества, какъ ночь подъ Ивана Купала, семикъ, навечерія Рождества и пр.

Что характеръ веселья не свойственъ исключительно культу развитыхъ расъ, но является типичнымъ въ меньшей степени и для неразвитыхъ народностей, можетъ быть доказано безчисленными примѣрами. Даже такія низко стоящія въ культурномъ отношеніи народности, какъ австралійцы или туземцы Бразиліи, обставляютъ исполненіе культа веселыми празднествами. Имъ сопровождаются жертвоприношенія какъ у малоразвитыхъ арктическихъ народностей, будь то эскимосы Гренландіи или сибирскіе гиліаки, такъ и у тропическаго населенія Африки, у краснокожихъ Америки, равно и въ прежнее время у достигшихъ высшихъ ступеней цивилизаціи жителей Мексики и Перу. Если прибавить, что жертвоприношенія, до сихъ поръ встрѣчающіяся у кавказскихъ народностей (осетинъ, чеченцевъ и ингушей), у финскихъ племенъ, земледѣльцевъ вотяковъ, охотниковъ вогуловъ и остяковъ, равно и у представителей тюркской и монгольской расы, въ средѣ которыхъ мусульманство или буддизмъ не успѣли стереть слѣдовъ прежнихъ вѣрованій, похожи болѣе на народные праздники, чѣмъ на акты богослуженія съ нашей точки зрѣнія, можно признать положеніе, что веселье должно считаться типичнымъ для всѣхъ почти языческихъ жертвоприношеній, независимо отъ уровня культуры и развитія религіозной мысли данной языческой народности. Такимъ образомъ, каждый случай отправленія культа представляетъ болѣе или менѣе веселый праздникъ, устраиваемый по поводу приношенія жертвы тому или иному божеству, на низшихъ ступеняхъ—всегда матеріальному. Это относится не только къ общественному культу, но и къ частному. Различіе заключается лишь въ размѣрахъ празднества, а не въ существѣ.

Вопросъ объ источникахъ этихъ празднествъ, столь характерныхъ для языческаго культа на всѣхъ ступеняхъ развитія, стоитъ въ неразрывной связи съ выше поставленнымъ о цѣляхъ и источникахъ

жертвоприношеній. Два взгляда, существующіе въ настоящее время на этотъ послѣдній вопросъ, оба имѣютъ право на существованіе, потому что опираются на фактическія данныя изъ быта некультурныхъ народовъ. Правда, сторонники каждаго изъ двухъ направлений выставляютъ иногда свои положенія такъ, что они какъ бы исключаютъ другъ друга; но это происходитъ отчасти влѣдствіе односторонности самихъ изслѣдователей, отчасти оттого, что они, приподнимая значеніе однихъ психическихъ факторовъ, не обращаютъ вниманія на другія, не менѣе важныя. Одни держатся мнѣнія, что жертвоприношенія вытекаютъ изъ желанія вѣрующихъ слиться съ божествомъ, утвердить съ нимъ существующій союзъ, другіе, наоборотъ, что источникомъ жертвоприношеній является обычай доставлять богамъ то, что имъ необходимо, преимущественно пищу.

Однимъ изъ наиболее видныхъ представителей перваго направленія является Робертсонъ Смесъ. Его взгляды изложены имъ въ книгѣ «Религія Семитовъ» (The Religion of Semites). Къ нему примыкаютъ нѣсколько изслѣдователей, преимущественно англійскихъ, между прочимъ Фразеръ въ книгѣ «Золотая Вѣтвь» (The golden Bough), Гартландъ (Hartland) въ сочиненіи «Легенды о Персеѣ» (The Legend of Perseus), которое несмотря на кажущуюся узость заглавія, даетъ обширныя свѣдѣнія о первобытныхъ вѣрованіяхъ, такъ какъ англійскій ученый оперируетъ здѣсь надъ обширнымъ сравнительнымъ матеріаломъ, наконецъ, одинъ изъ новѣйшихъ писателей, Джевонсъ, въ своемъ «Введеніи къ исторіи религіи» (Introduction to the history of Religion). Всѣ названные изслѣдователи отводятъ выдающуюся роль тотемизму въ первобытныхъ вѣрованіяхъ; на міросозерцаніи тотемистовъ они стараются обосновать свою теорію о происхожденіи жертвоприношеній и жертвенныхъ пиществъ. Тотемъ—духъ-покровитель группы; кромѣ того, онъ состоитъ въ родственныхъ узакъ съ почитающей его группой. Робертсонъ Смесъ, основываясь на характерѣ вѣры въ тотема у первобытныхъ народностей, распространяетъ представленія о немъ на всѣ сверхъестественныя существа некультурныхъ народностей. Правда, онъ не выводитъ всѣхъ религіозныхъ представленій и всѣхъ проявленій культа изъ тотемизма. Онъ признаетъ, что не у всѣхъ племенъ тотемизмъ достигъ развитія, но тотемическимъ представленіямъ и культу онъ придаетъ особое значеніе. Божество, по мнѣнію Робертсона Смесъ, по существу своему другъ и покровитель людей; сверхъестественныя существа, лишенные этихъ качествъ, не могутъ быть названы божествами. «Начиная съ заре вѣвовъ, пиществъ онъ, религія отличалась отъ магіи и колдовства; религіозный культъ

всегда направляется къ существамъ, которыя оказываются одновременно друзьями и родственниками; хотя они и могутъ быть раздражены на своихъ почитателей, но гнѣвъ ихъ на людей, связанныхъ съ ними единствомъ крови, никогда не продолжается долго. Лишь противъ враговъ ихъ поклонниковъ или противъ лицъ, отпавшихъ отъ культа, ихъ гнѣвъ неумолимъ. Религія, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, продолжаетъ Робертсонъ Смесъ, началась не благодаря неопредѣленному чувству страха передъ неизвѣстными силами; она имѣетъ своимъ источникомъ любовь и уваженіе, которыя соединяютъ знакомыхъ боговъ весьма крѣпкими узами родства съ почитателями». Приведенная цитата достаточно опредѣляетъ точку зрѣнія Робертсона Смесъ и воспринявшихъ его взгляды писателей. Никто изъ нихъ не отрицаетъ существованіе другихъ духовъ, кромѣ тотемовъ, другихъ культовъ, кромѣ вытекающихъ изъ тотемизма, но они, по ихъ мнѣнію, не заслуживаютъ названія религіи. Въ этой односторонности лежитъ основная ошибка, дающая всей теоріи характеръ исключительный и неестественный.

Культъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ социальнымъ устройствомъ. Условія быта на низшихъ стадіяхъ таковы, что индивидъ долженъ возможно ближе держаться къ своей группѣ, внѣ которой его существованіе немислимо. Поэтому то, основа культа, по мнѣнію Робертсона Смесъ, всегда является общественной; общественный, публичный культъ есть первоначальный, основной. Въ виду тѣсныхъ узъ, соединяющихъ отдѣльныхъ индивидовъ въ группѣ, главный моментъ въ ритуалѣ культа семейному или племенному богу состоитъ, по его мнѣнію, въ томъ, чтобы всѣ поклонники данному божеству могли бы принимать участіе въ культѣ и этимъ самымъ усилить узы, связующіе одновременно всѣхъ членовъ группы между собой и съ ея сверхъестественнымъ покровителемъ. Официальный общественный культъ въ началѣ не имѣлъ, такимъ образомъ, характера жертвы богу; представленіе о послѣднемъ, какъ царѣ и владыкѣ, появилось на болѣе позднихъ ступеняхъ и не имѣло мѣста у кочевыхъ или охотничьихъ народностей. Само это представленіе, согласно Робертсону Смесъ, не только не привело къ жертвоприношеніямъ, но, наоборотъ, установившійся ритуалъ, утративъ свое первоначальное значеніе, далъ поводъ къ возникновенію указаннаго взгляда на божество. «Богъ, членъ рода, излагаетъ Марилъ теорію англійскаго ученаго, представляющаго другого, преданнымъ родственникомъ, связаннымъ трудно нарушенными узами съ своими почитателями, живущимъ въ полномъ согласіи съ ними. Одушевленные радостнымъ довѣріемъ къ божеству,

поклонники не были смущены сознаниемъ своихъ грѣховъ, ни боязнью кары со стороны божества; у людей отсутствуетъ страхъ передъ божествомъ; чувство ихъ—почтительное отношеніе къ близкому существу. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда жертвоприношеніе совершалось при бѣдствіяхъ, поражавшихъ племя, сами несчастія служили лишь доказательствомъ, что существующія органическія связи, соединяющія группу съ божествомъ, нѣсколько ослабли и что наступило время дать членамъ людскаго обществa и всему, что было связано съ нимъ—стадамъ и полямъ новую жизненную силу и новое изобиліе, обезпечиваемое полнымъ единениемъ съ тотемомъ, совершаемое путемъ кровавыхъ жертвоприношеній и устройствомъ обществeннаго пиршества. Жертвоприношеніе необходимо дополнялось совмѣстной трапезой, участіе въ которой принимали какъ божество, такъ и его почитатели, и эта трапеза была одновременно и символомъ объединенія и средствомъ установить это единіе. Путемъ совмѣстнаго яденія узы родства закрѣпляются.... и мало того, совмѣстное яденіе приводитъ къ установленію родственныхъ узъ». Отсюда къ подобнымъ трапезамъ допускаются исключительно родственники, а чужеродцы только по исполненіи извѣстныхъ обрядовъ. Сама трапеза имѣетъ религіозный характеръ. Когда человѣкъ ѣсть въ одиночествѣ, божество не приглашается раздѣлять съ нимъ пищу; другое дѣло, когда родъ, племя, группа собираются для совмѣстной трапезы: божество, какъ членъ группы, должно занять мѣсто для совмѣстнаго принятія пищи среди своихъ земныхъ сородичей. Таковъ источникъ ритуальныхъ пиршествъ и жертвоприношеній, по словамъ Робертсона Смигса, у народностей, не занимающихся скотоводствомъ. Характеръ жертвъ измѣняется у пастушескихъ племенъ: тогда какъ ежедневной пищей группы служить молоко, дичь, плоды, а съ появленіемъ первыхъ зачатковъ земледѣлія—масло и мука, при жертвоприношеніяхъ совершается закланіе и совмѣстное яденіе священнаго животнаго, воплощенія божества (тотема): верблюда, козы, овцы или быка. Закланіе животнаго, кровь котораго возливается на жертвенникъ—мѣстопребываніе бога, есть актъ религіозный. Божество въ этихъ случаяхъ реально заклается (такъ какъ оно въ качествѣ тотема воплощено во всѣхъ животныхъ даннаго вида), и закланіе это производится для того, чтобы кропленіемъ его кровью и раздѣленіемъ его мяса была заключена окончательная связь между божествомъ и его почитателями. Въ то же время закалаемое животное, такъ какъ оно тотемическое, является и членомъ племени, и кровь животнаго, вылитая въ яму передъ жертвенникомъ пьется божествомъ, что уже физическими

узами соединяетъ его съ его человѣческими родственниками. Въ этомъ типичномъ жертвоприношеніи не только люди и божество ѣдятъ вмѣстѣ, но, кромѣ того, путемъ закланія священнаго животного, которое въ силу своей тотемической природы является и божествомъ и членомъ людской группы, люди и божество взаимно вкушаютъ другъ отъ друга: этимъ путемъ реализуется не только неразрывная связь между ними, но еще ихъ полное единство. Этотъ видъ жертвоприношенія, приводящій къ единенію человѣка съ божествомъ, составляетъ, по мнѣнію Робертсона Смисза, сущность культа и даже сущность всей религіозной жизни.

Занимаясь специально религіей семитовъ, Робертсонъ Смисзъ, не распространяетъ явно своихъ положеній на остальные племена; но во многихъ мѣстахъ его работы можно найти указанія, позволяющія думать, что онъ не ограничивалъ своей теоріи рамками семитскихъ вѣрованій. Его ученые послѣдователи идутъ дальше и уже явно даютъ этимъ взглядамъ всечеловѣческое значеніе въ развитіи первобытныхъ вѣрованій. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Джевоусъ, мало прибавившій новаго къ положеніямъ своего предшественника и ограничившійся распространеніемъ ихъ на другія народности, иллюстрируя ихъ довольно многочисленными примѣрами. Гартландъ въ упомянутомъ выше трудѣ «Легенда о Персеѣ» высказываетъ тотъ же взглядъ. «Главная цѣль жертвоприношеній, пишетъ онъ, единеніе съ божествомъ путемъ воспринятія его крови, смѣшенія его крови со своею». Оно достигается тѣмъ, что съ божествомъ ставится въ прикосновеніе какая нибудь вещь, находящаяся въ тѣсной связи съ молящимися, какъ провь, одежда, волосы. Въ этомъ, собственно говоря, заключается отличіе его взглядовъ отъ мнѣнія Робертсона Смисза и Джевоуса. Единеніе съ божествомъ происходитъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ не столько благодаря воспринятію божества во время торжественнаго закланія тотемическаго животного путемъ яденія жертвеннаго мяса, сколько посредствомъ извѣстныхъ механическихъ приѣмовъ отдачи части себя божеству. Но Гартландъ не считаетъ этотъ порядокъ примитивнымъ. На низшихъ ступеняхъ развитія жертвоприношеніе имѣетъ тотъ характеръ и значеніе, которыя указаны Робертсономъ Смисзомъ. Эволюція жертвоприношенія представляется Гартланду въ слѣдующихъ чертахъ. Онъ отмѣчаетъ значеніе тотемизма въ низшихъ группахъ и фактъ совмѣстнаго жительства членовъ группы. Божество-тотемъ стоитъ въ тѣсной связи съ своими почитателями т. е. членамъ каждой данной тотемической-общественной, родственной единицы. «Домъ родовой - тотемической группы, пишетъ онъ, есть и домъ

бога группы; община лицъ, перешедшихъ отъ неосѣдлаго состоянія въ осѣдлое всегда имѣеть опредѣленное мѣсто для собраній и для исполненія культа. Тамъ богъ-тотемъ изображается въ видѣ какого нибудь идола, въ архаической періодъ цивилизаціи въ видѣ столба или необдѣланнаго камня. Онъ—мѣстожительство бога и, по смѣшенію частому у дикарей, этотъ камень или столбъ считаются божествомъ. Впослѣдствіи этотъ камень обдѣлывается и съ теченіемъ цивилизаціи переходитъ въ скульптурное произведеніе. Камень, такимъ образомъ, есть и первый жертвенникъ. Когда умерщвляется тотемическое животное, часть крови брызгается на камень, а остальная часть ея выпивается, мясо же съѣдается членами группы. Это и есть, вѣроятно, первобытная форма жертвоприношенія. Оно является не даромъ божеству, но таинствомъ, въ которомъ объединяются всѣ члены рода—божество и люди, принадлежаще къ тому же кровному союзу, какъ и божество. Въ участіи каждаго члена рода въ жертвоприношеніи заключается свидѣтельство и возобновленіе союза каждаго съ цѣлою группою. Съѣдается само божество и, кромѣ того, оно вводится еще одновременно въ священный камень. Мысль дикаря, замѣчаетъ Гартландъ, не видитъ въ этомъ противорѣчія. Представленія дикарей о жизни позволяютъ имъ раздѣлять ее, не нарушая одновременно ея единства. Прежде всего самъ тотемъ дѣлимъ; родъ, видъ животныхъ или растений, признаваемый за тотема, признается такимъ въ лицѣ всѣхъ представителей, считается обладающимъ единой жизнью, единымъ тѣломъ, съ которымъ каждый индивидъ соединенъ какъ отдѣльный членъ, какъ вѣтвь со стволомъ. Та же самая кровь течетъ во всѣхъ лицахъ и во всѣхъ тотемическихъ животныхъ. Вотъ почему при смерти тотема дикарь не думаетъ, что божество мертво, такъ какъ тотемъ распространенъ во всѣхъ особяхъ даннаго вида. Поэтому для некультурнаго человѣка не столько важно фактическое происхожденіе отъ одного общаго родоначальника, сколько единство крови, а это послѣднее можетъ быть установлено и искусственнымъ путемъ.

Отсюда многочисленные обычаи установленія искусственнаго родства при помощи смѣшенія крови: кровь вступающаго въ родовой союзъ должна быть смѣшана съ кровью сыновъ рода. Аналогичныхъ обычаевъ можно отмѣтить множество въ разныхъ частяхъ земного шара. Они имѣютъ одновременно юридическое и религіозное значеніе: они являются приемами для юридическаго вступленія чужеродца въ чужую родственную группу, они же служатъ священнымъ символомъ единенія. Обычай смѣшенія крови отмѣченъ у арабовъ, скиновъ, лядійцевъ, иберовъ Малой Азіи; о немъ есть упоминанія въ «Книгѣ смерти»

египтянъ, въ скандинавскихъ сагахъ. Ирландскіе кельты, древніе гунны и римляне, население Кавказа, жители Мадагаскара, Африки, Австрали, Сѣверной и Южной Америки, население многихъ мѣстностей Индіи и Сіама и пр. практикуютъ или практиковали обычай смѣшенія крови для установленія побратимства или аналогичные обычаи. Примѣненіе же этихъ обычаевъ имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ божеству. Когда тотемическая группа распадается и тотемъ-родоначальникъ и членъ рода переходитъ постепенно въ божество, долгое время еще, по мнѣнію Гартланда, продолжаютъ совершаться прежніе обряды при жертвоприношеніи. По прежнему требуется установленіе единенія съ божествомъ. Но такъ какъ оно уже не считается родственникомъ группы, состоящей уже изъ чужеродцевъ, то для установленія связи съ божествомъ требуется искусственное родство, которое и устанавливается путемъ смѣшенія крови вѣрующаго съ идоломъ. Этимъ соображеніемъ объясняется, со словъ Гартланда, обычай, существовавшій въ Гуатемаль: жрецы извлекали кровь изъ своего языка и другихъ частей тѣла и мазали ею ноги и руки идола. Аналогичные обычаи отмѣчены испанскими писателями и въ другихъ частяхъ Сѣверной и Южной Америки. Въ культѣ Беллоны, жрицы которой даже въ позднюю эпоху римской цивилизаціи священнымъ топоромъ ранили свои руки и обмазывали своей кровью идолъ богини, въ библейскомъ разсказѣ о состязаніи пророка Иліи съ жрецами Ваала, наносившихъ себѣ раны, взывая къ своему божеству, Гартландъ видитъ не самоистязаніе, но лишь приемъ возобновленія союза съ божествомъ путемъ смѣшенія съ послѣднимъ крови. Лишь впоследствии, когда истинный смыслъ этихъ дѣйствій былъ утраченъ, извлеченіе крови дѣлается для самоистязанія, въ убѣжденіи, что этимъ способомъ облегчается вступленіе въ общеніе съ божествомъ. Благодаря тому, что жертва отождествляется съ вѣрующимъ, кровь жертвы, заключаетъ Гартландъ, постепенно замѣнила кровь вѣрующихъ: идолы стали обмазывать кровью жертвъ. Такъ какъ, наконецъ, братскій союзъ заключается не только путемъ смѣшенія крови, но и отдачей чего нибудь неотъемлемо принадлежащаго лицу, какъ, напримѣръ, волосъ, частей одежды и пр., возникаютъ многочисленныя жертвоприношенія этого рода, извѣстныя чуть ли не всѣмъ народностямъ на разныхъ стадіяхъ развитія религіозной мысли и обрядовой стороны культа.

Этимъ путемъ Гартландъ думаетъ объяснить возникновеніе и цѣль жертвоприношеній, при которыхъ вѣрующіе обмазываютъ идола сначала кровью, а впоследствии красной краской, замѣняющей обык-

новенно, вслѣдствіе символизаціи жертвоприношеній, кровь, равно и отыскать источникъ и внутренній смыслъ тѣхъ самостязаній, которыми часто подвергаютъ себя жрецы и вѣрующіе не на однихъ только низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія.

Несмотря на всю крайность и абсолютность положеній названныхъ ученыхъ, въ нихъ есть доля истины. Они составляютъ, такъ сказать, дополненіе къ теоріи, выводящей всѣ жертвоприношенія изъ обычая кормленія боговъ. Примитивныя народности даже на очень невысокихъ ступеняхъ культуры звають несомнѣнно жертвоприношенія, цѣль которыхъ заключается не въ кормленіи божества, а въ вступленіи съ нимъ въ единеніе. Этотъ видъ жертвъ встрѣчается именно при развитіи тотемическихъ вѣрованій и тотемическаго строя. Извѣстны случаи въ этнографической литературѣ, когда при тотемизмѣ, несмотря на характерное для него запрещеніе убивать и употреблять въ пищу тотема, въ опредѣленный срокъ совершается торжественное жертвоприношеніе тотема, причемъ мясо его съѣдается членами тотемической родовой группы. Это богояденіе (godeating) совершается въ цѣляхъ вступить въ единеніе съ божествомъ, заключить съ нимъ союзъ, возобновить тѣсныя узы, соединяющія божество и родственныя ему членовъ данной тотемической единицы. Но оно является одной изъ многочисленныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ некультурнымъ человекомъ при его жертвоприношеніяхъ. Какъ ни просты психологія и міровоззрѣніе некультурныхъ расъ, они болѣе сложны, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ. У некультурныхъ народностей не выработано религіозной догмы, такъ какъ нѣтъ руководящей религіозной мыслью церкви. Оттого то и отношеніе отдѣльныхъ представителей ея къ своимъ сверхъестественнымъ существамъ не можетъ быть однообразнымъ. Если же отношеніе къ разнымъ категоріямъ сверхъестественныхъ существъ различное, естественно, что и жертвоприношенія не могутъ преслѣдовать всегда одинаковыхъ цѣлей. Этого было бы достаточно для того, чтобы признать а priori, что теорія Робертсона Смисза и его послѣдователей, особенно численно увеличившихся за послѣднее время, недостаточна для объясненія цѣли жертвоприношеній и вытекающихъ изъ него жертвенныхъ празднествъ. Но если бы даже не было ничего извѣстно о культѣ мертвыхъ, о жертвоприношеніяхъ, приносимыхъ умершимъ душамъ, въ цѣляхъ доставить имъ пищу, одежду, утварь и пр., стоитъ только вспомнить приемы культа при рудиментарномъ фетишизмѣ, когда дикарь, персонафицируя окружающіе его предметы, обмазываетъ кровью или жи-

ромъ своихъ фетишей, въ твердомъ убѣжденіи, что онъ этимъ путемъ кормитъ своего бога.

Это одно уже заставило бы признать изложенную теорію Робертсона Смисза слишкомъ узкой; она не покрываетъ собой всѣхъ явленій жертвоприношеній у некультурныхъ расъ, даже если предположить, что во всемъ остальномъ она вѣрна. Но и въ этомъ отношеніи она представляетъ серьезные недостатки. Прежде всего, не считая мелкихъ ошибокъ, напимѣръ, будто первоначальный жертвеникъ-камень есть одновременно всегда изображеніе или инкарнація божества, необходимо имѣть въ виду, что даже среди тотемистовъ обычай торжественнаго закланія тотема не можетъ считаться общераспространеннымъ. Тотемизмъ, какъ и всѣ остальные элементы религиозныхъ вѣрованій, находится въ состояніи постояннаго роста и видоизмѣненія. Будучи единымъ по своей основѣ у всѣхъ народовъ, у которыхъ можно намѣтить слѣды тотемическихъ вѣрованій, тотемизмъ, въ зависимости отъ частныхъ условій, выяснитъ которыхъ, быть можетъ, не всегда возможно съ достаточной детальностью, выступаетъ далеко не единообразно у разныхъ народностей и не всюду достигаетъ одинаковаго развитія.

Однообразіе и законмѣрность въ развитіи человѣческой культуры, въ чемъ бы послѣдняя ни находила себѣ выраженіе, можетъ быть намѣчена лишь самыми общими, крупными штрихами. За предѣлами общечеловѣческихъ чертъ развитія остается еще обширное поле для дѣйствія частныхъ, мѣстныхъ причинъ, подчасъ столь же разнообразныхъ, какъ и сами племена, населяющія земной шаръ. Задача этнографіи при пользованіи историко-сравнительнымъ методомъ заключается не только въ отысканіи чертъ сходства, но и въ отмѣчаніи чертъ различія и объясненіи не только первыхъ, но и вторыхъ. Поэтому понятно, что вслѣдствіе дѣйствія сложныхъ и разнообразныхъ причинъ тотемизмъ у однихъ народовъ развился въ главную религиозную систему, подавившую или отодвинувшую на второй планъ другіе основные элементы вѣрованій; у другихъ же, наоборотъ, его элементарные зачатки были подавлены фетишизмомъ, вѣрой въ духовъ и пр., давшими въ своемъ развитіи специфическія черты религиознымъ представленіямъ этихъ народностей. Искать развитыхъ жертвоприношеній, имѣющихъ исключительной цѣлью единеніе съ божествомъ, можно только у тѣхъ племенъ, у которыхъ развился тотемизмъ въ обширную и религиозную систему; при этомъ они встрѣчаются далеко не у всѣхъ подобныхъ народностей.

Вторымъ недостаткомъ теоріи вышеназванныхъ ученыхъ является

то, что она не вполне верно объясняет самый обычай жертвоприношения тотема, заклание жертвенного тотемического животного. Действительно, в тех случаях, когда грубый камень считается олицетворением тотема, когда далее при развитии религии появляются идолы, изображающие божество полу-людьми полу-животными, и этим идолам приносят в жертву животное, ему посвященное, можно вполне допустить теорию Робертсона Смисза, что жертвоприношение имеет целью, путем взаимного съедания людьми тотема-бога, а тотемом-животном родичем членов группы, установить и укрепить родственный союз между богом и людьми. Таков вероятно первоисточник жертвоприношения египетским богам, происхождение которых из тотемов более чем вероятно. Принося изображавшемуся с бараньей головой Аммону-Ра барана, древние египтяне весьма возможно первоначально имели целью закрепить союз с своим тотемом-родоначальником, представлявшимся некогда бараном. Но во многих случаях члены тотемической группы закаляют тотемическое животное не перед идиолом или камнем, а просто в определенный срок с соблюдением известных формальностей. Божество-тотем, быть может, предполагается невидимо присутствующим при священной трапезе; но едва ли в этом, не зафиксированном никакими видимыми знаками единения с божеством, жертвоприношении можно видеть желание возобновить родственные узы между поклонниками и тотемом. Такого рода празднества известны еще охотничьим, бродячим народностям. Едва ли, при их низком уровне культуры, им можно приписать столь отвлеченные представления. Объяснение возникновения обряда богоядения у низших народностей следуют искать не в их социальном устройстве, при котором совместная трапеза является символом единения и братского общения, а в представлениях примитивного человека о душе и тесной связи ее с телом. Поэтому, более верным представляется мнение Фрэзера, что дикарь, прибывая время от времени к ритуальному съеданию тела своего тотемического божества, стремится слиться с ним воедино, основываясь на воззрении, что, вкушая тело убитого бога, он воспринимает его душу в себя, унаследовывает часть его качеств и силы, вынуждает его быть его покровителем. Он поступает с своим тотемом так же, как и со своим врагом: он съедает его тело в твердом убеждении, что воспринял этим путем все качества тела и духа убитого. Но если действительно таков источник ритуального богоядения, если оно вытекает из желания механически соединиться с божеством,

ствомъ, то объясненіе этого же обычая Робертсономъ Смисомъ примѣнимо только для болѣе высокихъ ступеней культуры. Когда представленіе о механическомъ единеніи съ божествомъ путемъ съѣданія его оказалось слишкомъ грубымъ для болѣе утонченной и развитой мысли, древній религіозный обрядъ долженъ былъ получить новое объясненіе: ему было придано значеніе духовнаго союза съ тотемомъ-богомъ, устанавливаемаго видимыми приемами благочестиваго вкушанія жертвеннаго животнаго. Такимъ образомъ, эти представленія должны быть отнесены не къ примитивнымъ племенамъ, но на счетъ лишь болѣе цивилизованныхъ языческихъ народностей.

Третьимъ недостаткомъ изложенной теоріи слѣдуетъ считать смѣшеніе обрядовъ, имѣющихъ цѣлю единеніе съ божествомъ, съ обрядами, вытекающими изъ другихъ соображеній, напримѣръ, въ изложенномъ выше мѣтѣн Гартланда относительно происхожденія обычая самоистязаній и жертвы божествамъ частей одежды или частей тѣла. Эта категорія жертвоприношеній весьма обширна и встрѣчается въ томъ или иномъ видѣ у всѣхъ почти народностей. Источникомъ ихъ не можетъ служить обрядъ смѣшенія крови для заключенія побратимства; этого рода жертвы могутъ вытекать изъ различныхъ психическихъ движеній, но онѣ никогда не имѣютъ цѣлю заключить союзъ съ божествомъ. Онѣ коренятся въ убѣжденіи некультурнаго человѣка, что отдача части своего тѣла даетъ власть надъ отдавшимъ и служатъ поэтому знакомъ подчиненія, а не братскаго союза съ божествомъ. Эти приемы жертвоприношенія стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ элементарными приемами колдовства у всѣхъ некультурныхъ расъ и находятъ себѣ обильныя аналогіи въ упомянутыхъ выше обычаяхъ при погребеніи. Символизанія жертвоприношеній дадутъ лишь толчекъ къ развитію подобныхъ приемовъ, основа которыхъ вѣрнѣе всего въ первобытномъ міровоззрѣніи нецивилизованныхъ расъ на связь своего тѣла съ душой.

Наконецъ, недостаткомъ указаннаго направленія является исключительность, которая заставляетъ представителей его называть религіей только приемы, имѣющіе цѣлю установить узы единенія между человѣкомъ и божествомъ. Всѣ остальные виды культа какъ будто не существуютъ для нихъ. Между тѣмъ, именно они занимаютъ такое выдающееся мѣсто въ языческомъ міровоззрѣніи, что имъ необходимо посвятить не меньше вниманія. Такимъ образомъ, крайнее увлеченіе тотемизмомъ, возведеніе его въ почти единственный факторъ религіознаго развитія, искусственное приписываніе низшимъ народностямъ взглядовъ и понятій, доступныхъ только на болѣе вы-

сокихъ ступеняхъ культуры, стремленіе подвести всё виды жертвоприношеній къ одному источнику дѣлають указанную теорію крайне непрочной. Но, отмѣчая и безусловно преувеличивая значеніе жертвъ, имѣющихъ цѣлью единеніе съ божествомъ, изслѣдователи обратили вниманіе на цѣлый циклъ обрядовъ, до того времени мало изученный, освѣтили его и открыли въ міровоззрѣніи некультурнаго человѣка новыя, прежде совершенно неизвѣстныя стороны. Ошибка ихъ заключается только въ односторонности и въ желаніи придать своимъ выводамъ слишкомъ абсолютное значеніе.

Излишне распространяться о взглядахъ второй группы ученыхъ, видящихъ главный источникъ жертвоприношеній въ кормленіи боговъ и въ доставленіи имъ всего необходимаго. Мнѣніе это до настоящаго времени можетъ считаться господствующимъ среди представителей антропологической школы въ изученіи первобытныхъ вѣрованій. Взглядъ, что источникомъ жертвоприношеній является кормленіе, вытекаетъ неизбѣжно изъ того основнаго представленія, которое примитивный человѣкъ имѣетъ о своихъ сверхъестественныхъ существахъ. Надѣлая послѣднихъ безъ различія нечеловѣческими силами, но сохраняя за ними человѣческія нужды и потребности, примитивный человѣкъ, естественно, для снисканія благосклонности прибѣгаетъ къ тѣмъ мѣрамъ, которыя онъ примѣняетъ и въ отношеніи къ людямъ, отъ которыхъ такъ или иначе зависитъ его благополучіе. Богъ-дикарь можетъ быть склоненъ въ пользу просителя только тѣми же средствами, какъ и дикарь-человѣкъ. Если тотемъ обыкновенно и считается благодѣтельнымъ существомъ по своей природѣ, въ силу кровныхъ узъ, соединяющихъ его съ сородичами, то его благодѣтельное вліяніе сказывается только въ случаѣ нужды, когда онъ оказываетъ родственную помощь. Специально снискивать его благоволенія нѣтъ надобности, но слѣдуетъ избѣгать его гнѣва. Поэтому религіозныя требованія сводятся при тотемизмѣ чаще всего въ большей мѣрѣ къ запретительнымъ предписаніямъ, чѣмъ къ положительнымъ правиламъ культа. Почти то же отношеніе существуетъ и къ другимъ богамъ. Ихъ культъ простъ, нужды ихъ ограничены; исполняя всё требованія божества, можно жить счастливо.

Другое дѣло, когда человѣкъ преступаетъ запрещенія и вызываетъ гнѣвъ божества. Въ этихъ случаяхъ требуются искупительныя жертвы. Онѣ играютъ видную роль въ общемъ циклѣ языческихъ жертвоприношеній. Искупительныя жертвоприношенія имѣютъ тѣснѣйшую связь съ жертвами, приносимыми для умилостивленія. Онѣ, быть можетъ,

слились бы даже съ послѣдними, если бы умиловительныя жертвоприношенія не совершались часто въ цѣляхъ предохранительныхъ, т. е. не послѣ вольнаго или невольнаго нарушенія запрета, а на случай, если бы данное лицо случайно нарушило извѣстное или неизвѣстное ему запрещеніе, требуемое божествомъ. Большинство сверхъестественныхъ силъ представляется примитивному человѣку раздражительными потому, что онъ самъ отличается этимъ качествомъ. Отсюда во многихъ случаяхъ онъ старается задобрить божество впередъ на случай, если онъ совершитъ поступокъ, могущій вызвать гнѣвъ божества. Такимъ образомъ, кромѣ указанныхъ уже цѣлей, приводящихъ некультурнаго человѣка къ жертвоприношеніямъ, имѣются еще два вида ихъ: 1) умиловительныя, которыя совершаются какъ въ обыденной, ежедневной жизни, такъ и въ экстренныхъ случаяхъ; они составляютъ, обыкновенно, если такъ можно выразиться, ординарный культъ и 2) испугательныя, къ которымъ прибѣгаютъ въ случаѣ звѣдомаго нарушенія религіозныхъ предписаній. При тѣхъ и другихъ нецивилизованный человѣкъ обращается съ своимъ богомъ какъ съ болѣе сильнымъ человѣкомъ: онъ старается его закупить преимущественно дарами. Нужды божества ему нетрудно узнать: онъ тѣ же, что у обыкновеннаго человѣка, слѣдовательно, на первомъ планѣ и у него стоитъ потребность въ пищѣ.

Изъ этихъ элементарныхъ основъ кормленія божества развиваются жертвоприношенія, носящія иногда весьма сложный характеръ. Когда божество является племеннымъ, локальнымъ, государственнымъ, когда оно поднимается выше людскаго міра, перестаетъ быть связаннымъ съ людьми обычными узами, когда, однимъ словомъ, божество дѣлается владыкой людей, а не просто добродѣтельнымъ или злымъ по существу духомъ, культъ его, сохраняя тѣ же основы, нѣсколько видоизмѣняется, вѣрующіе считаютъ долгомъ выразить ему свою преданность тѣми же способами, какими она выражается вождямъ и начальникамъ въ первобытныхъ государствахъ. Это съ одной стороны осложняетъ жертвенный ритуалъ и вводитъ въ него рядъ внѣшнихъ приѣмовъ, которыхъ не зналъ болѣе примитивный бытъ а, слѣдовательно, и болѣе примитивный культъ. Съ другой стороны, почитатели божества приносятъ умиловительныя жертвы болѣе часто, такъ какъ и само божество, отражающее въ своемъ лицѣ типъ вождей некультурнаго общества, дѣлается болѣе требовательнымъ; вѣрующіе приносятъ божеству, какъ и вождю, первые плоды, лучшіе экземпляры своихъ стадъ, извѣстную долю урожая со своихъ полей и пр. Кормленіе божества въ прямомъ смыслѣ этого слова въ

этихъ случаяхъ не имѣть мѣста: поѣдонники божества облагаются какъ бы извѣстной пошлиной въ его пользу, причемъ результатъ этого обложенія идетъ не непосредственно на кормленіе, а на удовлетвореніе нуждъ божества въ болѣе общемъ смыслѣ; лишь значительно позже этого рода жертвы начинаютъ освящаться болѣе высокими идеями.

Почитаніе бога имѣло среди некультурныхъ племенъ только буквальное, матеріалистическое значеніе, безъ примѣси того этического элемента, которое это слово имѣетъ у болѣе культурныхъ народовъ. Кормленіе бога, а затѣмъ и его почитаніе могло совершаться только тѣми же матеріалистическими приемами: богъ не могъ воспользоваться жертвой, если онъ самъ не былъ на лицо. Отсюда болѣе архаичное обмазыванье идоловъ кровью жертвъ и болѣе позднее представленіе о невидимомъ присутствіи божества и воспріятіи имъ приносимой жертвы. Присутствіе божества, приглашеннаго на жертву, требовало отъ его почитателей веселья. Они должны были выражать свою радость, находясь передъ его лицомъ, не давая ему скучать, однимъ словомъ, они держались, какъ въ присутствіи своихъ вождей: развлекали ихъ хвалебными гимнами, пѣснями, плясками, музыкой, мимическими представленіями и пр. Въ то время, какъ божество-духъ воспринималъ духовную часть приносимой жертвы, посредствомъ вдыханія крови или дыма отъ жертвеннаго костра, почитатели питались мясомъ жертвеннаго животнаго; насыщеніе же вызываетъ у представителей некультурныхъ расъ веселье. Этими обстоятельствами объясняется въ случаяхъ происхожденія жертвоприношеній изъ обычая кормить боговъ веселый характеръ жертвеннаго ритуала и пиршества. Духовная радость въ ея чистомъ видѣ еще недоступна некультурному чловѣку. Онъ веселитъ своего бога, потому что боится его прогнѣвать, и веселится самъ, потому что онъ сытъ и возбужденъ пляской и пѣніемъ. Таковы главные источники и цѣли жертвоприношеній у нецивилизованныхъ народностей. Въ дальнѣйшемъ изложеніи предстоитъ разсмотрѣть въ послѣдовательномъ порядкѣ жертвоприношенія, имѣющія цѣлю: 1) единеніе съ божествомъ, какъ, напримеръ, богояденіе, 2) выраженіе своего подчиненія богу, и 3) удовлетвореніе нуждамъ и потребностямъ божества, а затѣмъ перейти къ изложенію свѣдѣній о посредникахъ между богами и людьми, шаманахъ и жрецахъ.

Жертвоприношенія, заключающіяся въ торжественномъ закланіи священнаго животнаго, отмѣчены у довольно значительнаго количества народностей. Они иногда, какъ было сказано, преслѣдуютъ цѣль

единенія вѣрующихъ съ божествомъ. Весьма часто этотъ видъ жертвоприношенія встрѣчается при тотемизмѣ: тотемическое животное убивается и съѣдается, и, путемъ воспринятія мяса божества (тотемъ находится во вѣхъ представителяхъ даннаго класса животныхъ), вѣрующіе вступаютъ въ единеніе съ божествомъ. Но это стремленіе къ единенію съ сверхъестественными силами; находящее себѣ вѣншее выраженіе въ закланіи священнаго животнаго или въ богояденіи встрѣчается не при одномъ тотемизмѣ. Рядъ соображеній, разнообразныхъ на различныхъ ступеняхъ культуры, но всегда утилитарныхъ, заставляютъ представителей некультурныхъ расъ прибѣгать къ этому механическому способу для введенія въ себя божественной плоти. Обряды въ обоихъ случаяхъ чрезвычайно похожи, и потому всегда, изъ опасенія впасть въ ошибку, необходимо особенно строго прослѣдить, можетъ ли въ каждомъ данномъ случаѣ ритуальное богояденіе быть объяснено изъ основъ тотемизма, или его источника слѣдуетъ искать въ другихъ соображеніяхъ. Увлеченіе сходствомъ во вѣншей формѣ тотемическаго и нетотемическаго богояденія заставило изслѣдователей, какъ Робертсона Смисза, Джеонса и Гартланда отводить слишкомъ большую роль тотемизму въ системѣ первобытныхъ вѣрованій. Весьма часто, во первыхъ, священное животное убиваютъ не съ цѣлью единенія съ божествомъ, далѣе, животное иногда пользуется почитаніемъ именно оттого, что его ѣдятъ, что оно служитъ виднымъ источникомъ питанія. Эту группу фактовъ не должно смѣшивать съ обрядами богояденія, хотя по вѣншей формѣ между ними существуетъ значительное сходство, сбывавшее неоднократно изслѣдователей.

Детальному разсмотрѣнію и научному освѣщенію эти факты подвергнуты Фрззеромъ въ его книгѣ «Золотая вѣтвь». Прежде, чѣмъ перейти къ жертвоприношеніямъ, имѣющимъ цѣлью единеніе съ божествомъ и вытекающимъ изъ тотемическихъ или иныхъ соображеній, придется сдѣлать небольшое отступленіе: нѣсколько фактовъ изъ жизни некультурныхъ расъ докажутъ, что, съ одной стороны, ритуальное убійство священнаго животнаго не всегда совершается въ цѣляхъ единенія съ нимъ, а, съ другой, встрѣчаются случаи почитанія несвященныхъ животныхъ. Среди населенія Новой Мексики у индѣйцевъ племени суньи существуетъ интересный обычай убіенія черепахъ, которому предшествуетъ особое ритуальное празднество. Кѣшингъ (Cushing) въ 80-хъ годахъ XIX-го столѣтія описалъ это оригинальное празднество въ качествѣ очевидца. Около середины лѣта суньи торжественно отправляются на ловлю черепахъ (въ этихъ животныхъ превращаются, по ихъ мнѣнію, души умершихъ

сородичей). Они возвращаются одѣтые въ праздничное платье и вносить черепахъ въ свои дома. Здѣсь черепаху встрѣчаютъ съ радостью: ее кормятъ лучшими яствами и напитками и оказываютъ ей знаки вниманія; въ ней стараются узнать воплотившагося предка. «Быть можетъ, это мое бѣдное потерянное дитя или родитель, обращаются къ ней, быть можетъ, это моя сестра или братъ! Кто знаетъ, кто это изъ васъ; быть можетъ, это мой прадѣдъ или прабабка!» говорятъ суньи своей черепахѣ. На слѣдующій день, однако, черепаху убиваютъ съ молитвами и приношеніями. Мясо ея и кости складываютъ и относятъ въ ближнюю рѣчку, чтобы черепаха могла лишній разъ возвратиться къ товарищамъ «въ темныя воды озера смерти». Скорлупу тщательно очищаютъ и вѣшаютъ въ домахъ; она считается священной, и ее никто изъ суньи не продастъ и не вымѣняетъ. Въ описанномъ обрядѣ суньи, пишетъ Фрзеръ, съ чрезвычайной ясностью сказывается вѣрованіе въ переселеніе человѣческихъ душъ въ тѣла черепахъ. Совершенно такое же вѣрованіе въ превращенія можно прослѣдить и у индѣйцевъ мокисовъ, родственныхъ суньи. Мокисы были раздѣлены на тотемическіе рода медвѣдя, оленя, волка, зайца и пр.; они вѣровали, что предки каждаго соотвѣтственнаго рода были медвѣдями, волками, оленями или зайцами, и что послѣ смерти члены соотвѣтствующихъ родовъ дѣлались медвѣдями, оленями, зайцами, волками и пр. Суньи были также раздѣлены на тотемическіе рода, близко сходящіеся по своимъ названіямъ съ родами мокисовъ, и однимъ изъ тотемическихъ родовъ суньи былъ родъ черепахи. Сопоставляя свѣдѣнія о переходѣ умершихъ мокисовъ въ свои тотемическія животныя съ описаннымъ обрядомъ суньи, можно высказать увѣренность, что переходъ душъ умершихъ въ черепахъ можетъ считаться однимъ изъ проявленій тотемическихъ возрѣній рода черепахъ у суньи. Очевидно, что умерщвленіе черепахи, въ которой помѣщался одинъ изъ духовъ предковъ, и которая, слѣдовательно, должна считаться священной, не имѣя цѣлью общеніе съ божествомъ тотемомъ посредствомъ принятія его въ пищу, такъ какъ мясо убитой черепахи не съѣдалась. Мнѣніе Фрзера по этому вопросу кажется весьма правдоподобнымъ. Онъ объясняетъ этотъ обрядъ желаніемъ вступить въ отношенія съ загробнымъ міромъ, гдѣ души умершихъ жили въ видѣ черепахъ. Вѣрованіе, говоритъ Фрзеръ, что души умершихъ иногда возвращаются въ свои старыя жилища, очень распространено; обыкновенно эти посѣщенія вызываютъ радость и даютъ поводъ къ пиршествамъ, по окончаніи которыхъ души посылаются обратно въ загробное царство. Иногда, какъ было уже сказано, при помощи запугиванья душъ крикомъ.

магическихъ формулъ и другихъ видовъ насилія надъ душами. Въ обрядѣ у суньи мертвецъ ловился въ видѣ черепахи, его угощали и, чтобъ его удалить, требовалось умерщвление его видимой животной оболочки; безъ этого приѣма суньи не могъ быть увѣренъ, что душа предка покинула его жилище окончательно. Такимъ образомъ, ритуальное убійство тотема-черепахи у суньи, несмотря на вѣдшее сходство съ жертвоприношеніемъ тотема, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается не болѣе, какъ однимъ изъ проявленій культа мертвыхъ и не стоитъ ни въ какой связи съ жертвоприношеніемъ, имѣющимъ цѣлью единеніе съ божествомъ.

Изъ соображеній утилитарныхъ вытекаетъ нерѣдко культъ того или другого животнаго: если животное, безразлично, тотемическое или нѣтъ, оказывается виднымъ источникомъ пропитанія, охота на него и пиршество, устраиваемое по случаю удачной охоты, сопровождается цѣлымъ рядомъ ритуальныхъ дѣйствій. Эти послѣднія подчасъ настолько близко подходятъ къ соблюдаемымъ при жертвоприношеніяхъ въ цѣляхъ единенія съ божествомъ, что только детальное изученіе каждаго даннаго случая можетъ рѣшить вопросъ, каковы источники описываемыхъ обрядовъ. Объ относящихся сюда обрядахъ уже упоминалось при изложеніи фактовъ зоолатріи.

Если сравнить торжественное извиненіе передъ или послѣ убійства животнаго, торжественное пиршество, сопровождающее охоту, ритуальное приготовленіе и съѣданіе мяса, причемъ принимаются мѣры, чтобы не раздроблять костей, наконецъ, ритуальное же погребеніе костей съ обрядами, сопровождающими жертвоприношеніе съ цѣлью вступить въ единеніе съ божествомъ путемъ вкушенія мяса священнаго животнаго, можно отмѣтить множество совпаденій. Тѣмъ не менѣе, по внутреннему своему содержанію оба вида почитанія животнаго не имѣютъ ничего общаго. Вышеуказанные приемы появляются на почвѣ анимизма, вѣры въ то, что убитое животное имѣетъ душу, что его духъ можетъ впоследствии мстить, если его не улагодворитъ поклоненіемъ, славословіемъ, плясками, убѣдить обманомъ въ невинности охотниковъ и пр.

Тщательное обереганіе костей имѣетъ еще и другое значеніе. Оно дѣлается не только для того, чтобы, успокоивши духъ убитаго животнаго вѣдшимъ выраженіемъ почитанія, дать ему возможность воплотиться вновь и, такимъ образомъ, начать новую жизнь, не чувствуя мести къ убившимъ, но и въ чисто утилитарныхъ цѣляхъ: некультурный человѣкъ тѣмъ самымъ обезпечиваетъ себѣ добычу для будущей охоты. Если кости не уничтожены, происходитъ но-

вая инкарнація душъ убитыхъ звѣрей, птицъ или рыбъ. Далѣе, душа животнаго продолжаетъ жить послѣ смерти и можетъ все передать своимъ товарищамъ, а тѣ не захотятъ больше отдаваться въ руки людей. Изъ этихъ соображеній возникъ, очевидно, обычай населенія Аляски сохранять въ теченіе года кости убитыхъ соболей и бобровъ, оберегать ихъ отъ собакъ и затѣмъ заботливо погребать. Туземцы объясняютъ этотъ обычай опасеніемъ, чтобы духи, смотрящіе за бобрами и соболями, не могли подумать, что къ нимъ относятся съ презрѣніемъ, и вслѣдствіе этого перестать разрѣшать ловить и убивать этихъ животныхъ. Индѣйцы Канады наблюдаютъ аналогичный суевѣрный обычай относительно бобровъ: они ни даютъ костей ихъ собакамъ и, когда поймаютъ бобра, бросаютъ впоследствии кости въ рѣку. Когда одинъ изъ миссіонеровъ замѣтилъ имъ, что бобры не могутъ знать, что дѣлается съ ихъ костями, краснокожіе отвѣчали: «Ты ничего не знаешь про охоту на бобровъ и хочешь говорить про нее. Прежде чѣмъ бобръ окончателно умретъ, его духъ отправляется къ тому, кто его убилъ и внимательно разсматриваетъ, что сдѣлано съ его костями. Если онѣ отданы собакамъ, онъ рассказываетъ другимъ...., если кости брошены въ огонь или въ рѣку, духъ его вполне удовлетворяется, а это особенно полезно для (владѣльца) той сѣти, которой онъ былъ пойманъ». Изъ тѣхъ же соображеній краснокожіе нѣкоторыхъ мѣстностей Сѣверной Америки оберегаютъ отъ собакъ кости убитыхъ ими лосей и оленей; они также избѣгаютъ сжигать на огнѣ кости или капать жиръ животныхъ на огонь: они вѣрують, что души убитыхъ животныхъ видятъ, что дѣлается съ ихъ костями и затѣмъ разсказываютъ всѣмъ остальнымъ звѣрямъ, живымъ и мертвымъ. Непочтительное отношеніе приводитъ къ тому, что животныя перестаютъ позволять себя ловить и на этомъ свѣтѣ, и въ загробномъ царствѣ. Что въ основѣ этихъ и аналогичныхъ взглядовъ лежитъ иногда убѣжденіе о воскресеніи звѣрей, и что приведенныя объясненія являются лишь болѣе поздними попытками придать смыслъ утратившимъ значеніе обрядамъ, доказывается тѣмъ, что у нѣкоторыхъ краснокожихъ же народностей Америки сохранилось еще архаичное пониманіе этого обычая. Такъ, напримѣръ, оставы въ Канадѣ вѣрують, что души умершихъ рыбъ переходятъ въ другія тѣла рыбъ; они никогда не сжигаютъ рыбьихъ костей изъ страха вызвать неудовольствіе рыбъ, которыя иваче не будутъ попадаться въ сѣти.

Всѣ эти и многочисленные аналогичные факты зоологическіе не слѣдуетъ смѣшивать съ пережитками тотемическихъ вѣро-

ваній и видѣть въ нихъ переживаній жертвоприношеній, когда бережное отношеніе къ остаткамъ животнаго вытекаетъ изъ культа священнаго животнаго-тотема, когда само съѣданіе его является актомъ ритуальнаго общенія съ божествомъ. Описанные приемы только предохранительныя мѣры, принимаемыя въ видахъ обезпеченія себя отъ гнѣва духа убитаго крупнаго представителя мѣстной фауны, служащаго виднымъ источникомъ пропитанія, лакомымъ кускомъ, или совершаются некультурнымъ человѣкомъ въ цѣляхъ дать возможность духу вновь облечься плотью и, такимъ образомъ, не изсякнуть количеству имѣющейся дичи. Всѣ эти способы вытекаютъ изъ анимистическихъ воззрѣній, согласно которымъ міръ животныхъ устроенъ и управляется такъ же, какъ и людскія обществя; въ зависимости отъ сохраненія тѣла или части его стоитъ и жизнь и благополучіе душъ какъ людей, такъ и звѣрей послѣ ихъ смерти; наконецъ, крупное или полезное животное попадаетъ въ руки человѣка не исключительно случайно, но болѣе или менѣе добровольно, и можетъ не захотѣть, въ случаѣ непочтительнаго отношенія къ нему и его останкамъ, отдаться охотнику.

Переходя затѣмъ къ жертвоприношеніямъ съ цѣлью единенія съ божествомъ, преимущественно тотемическимъ, придется привести нѣсколько примѣровъ, какъ иллюстрацію разнаго рода жертвъ этого типа и тѣхъ переживаній, которыя сохранились въ широкой области обряда среди народностей болѣе культурныхъ.

Тодды, занимающіеся скотоводствомъ, относятся съ особымъ почитаніемъ къ буйволамъ, составляющимъ ихъ богатство. Буйволы считаются священными животными, къ нимъ относятся съ особенной лаской и до извѣстной степени обоготворяютъ ихъ. Тодды никогда не ѣдятъ мясо самокъ-буйволовъ и обыкновенно воздерживаются отъ употребленія мяса самцовъ. Изъ этого общаго правила существуетъ одно исключеніе. Разъ въ годъ всѣ взрослые мужчины каждой деревни соединяются для совершенія торжественнаго закланія и съѣданія самаго молодого теленка, приблизительно достигшаго мѣсячнаго возраста. Они уводятъ его въ глубь растущей около деревни рощи, гдѣ теленокъ убивается ударомъ палицы, сдѣланной изъ священнаго у тоддовъ дерева (*Meliasma simplicifolia*, alias *Millnigtonia*). Священный огонь добывается архаичнымъ способомъ, путемъ тренія двухъ кусковъ дерева; костеръ складывается изъ полѣньевъ опредѣленныхъ ритуаломъ деревьевъ. Мясо буйвола жарится на золѣ и съѣдается одними мужчинами; женщины не допускаются къ участию въ этомъ жертвоприношеніи.

Въ томъ видѣ, въ какомъ обрядѣ жертвоприношенія буйвола у тоддовъ дошелъ до насъ, трудно отмѣтить ясныя слѣды тотемизма. Но едва ли будетъ ошибочно признать, что оно возникло изъ тотемическихъ основъ. За это говоритъ прежде всего древность ритуала жертвоприношенія. Добываніе огня для священнаго костра непременно архаическимъ путемъ тренія двухъ кусковъ дерева, употребленіе обязательно извѣстныхъ породъ деревьевъ для костра свидѣлствуютъ, что жертвоприношеніе возникло еще въ тотъ періодъ, когда тодды не знали иного способа добыванія огня, кромѣ тренія, и когда избираемыя для костра деревья стояли въ извѣстномъ отношеніи къ вѣрованіямъ тоддовъ. Исключеніе женщинъ изъ праздника—типичная черта родового культа. Женщины взяты изъ другихъ тотемическихъ родовыхъ единицъ; участіе ихъ въ обрядовомъ сѣданіи буйвола сдѣлало бы ихъ членами данной тотемической группы. Очевидно, что это запрещеніе сохранилось и тогда, когда родовый праздникъ сдѣлался общественнымъ. Наконецъ, хотя тодды и не считаютъ буйвола своимъ тотемомъ, въ отношеніи ихъ къ этому животному нельзя не усмотрѣть типичныхъ чертъ тотемизма. Они не только считаютъ буйвола священнымъ, но не ѣдятъ его мяса. Если нѣкогда они предполагали себя въ родствѣ съ буйволами, они естественно должны были ихъ оберегать, когда, по переходѣ ихъ къ пастушескому образу жизни, буйволы сдѣлались ихъ главнымъ богатствомъ, тодды позволяли себѣ только пользоваться молокомъ своихъ родственниковъ-животныхъ, но сочли бы грѣхомъ ѣсть ихъ мясо. Это запрещеніе сохранилось и послѣ того, какъ тотемическія основы почитанія буйвола были забыты, и ритуальное общеніе съ тотемомъ путемъ ежегоднаго вкушенія его священной плоти перешло въ празднество, смыслъ котораго, быть можетъ, недостаточно ясенъ и самимъ тоддамъ. Весьма характерно, что тодды убиваютъ жертвеннаго теленка дубиной. Воспринимая въ себя путемъ сѣданія свое божество, сливаясь съ нимъ воедино, укрѣпляя этимъ путемъ свои родственныя узы и союзъ между собой и богомъ, тодды избѣгали проливать священную кровь божества, такъ какъ этимъ путемъ утеривалась бы часть божественной души, божественной жизни. Таково, повидному, наиболѣе вѣроятное объясненіе ритуальнаго яденія буйвола обоготворяющими его пастухами-тоддами.

Другой типъ аналогичнаго жертвоприношенія представляетъ закланіе священнаго ягненка у народности центральной Африки мади. Одинъ изъ изслѣдователей сообщаетъ о немъ слѣдующія подробности. Мади отчасти занимаются уже земледѣліемъ, но главное ихъ богатство

заклывается въ скоть. Разъ въ годъ, въ опредѣленное время имѣеть мѣсто торжественное жертвоприношеніе ягненка. Передъ этимъ торжествомъ населеніе выказываетъ признаки горя и, наоборотъ, обнаруживаетъ большую радость, когда жертвоприношеніе окончится благополучно. На празднество собирается большая толпа, безъ различія возрастовъ; она размѣщается вокругъ круга, образованнаго изъ камней, и расположеннаго около дороги. Избраннаго для жертвы ягненка ловить одинъ изъ мальчиковъ и обводитъ его четыре раза вокругъ собравшагося народа. Во время этого обхода каждый присутствующій старается вырвать клочекъ шерсти жертвы и кладетъ его въ свои волосы. Послѣ этого ягненка убиваетъ одинъ изъ присутствующихъ, но непременно принадлежащій къ роду жрецовъ; онъ кровью жертвы обрызгиваетъ народъ четыре раза, а затѣмъ приступаетъ къ помазанію кровью отдѣльныхъ лицъ. Мальчикамъ онъ чертитъ кровью маленькое кольцо на лѣвой сторонѣ груди, женщинамъ и дѣвочкамъ онъ дѣлаетъ знакъ кровью выше груди, а мужчинамъ—на каждомъ плечѣ. По окончаніи жертвоприношенія кожу ягненка вѣшаютъ на дерево въблизи камней, а мясо его съѣдается бѣдными. Толпа расходится, выражая свою радость. Аналогичныя, хотя и менѣе торжественныя, жертвоприношенія ягненка имѣютъ мѣсто и въ другихъ случаяхъ у мади. Если семья постигнута горемъ вслѣдствіе болѣзни одного изъ своихъ и т. п., друзья и сосѣди сходятся вмѣстѣ и убиваютъ ягненка; это должно предохранить отъ дальнѣйшаго зла. Тотъ же обрядъ совершается при уходѣ близкихъ лицъ или по случаю радости, вызываемой возвращеніемъ кого нибудь изъ дальняго пути. Горе, выражаемое населеніемъ передъ ежегоднымъ закланіемъ ягненка, ясно указываетъ, что убиваемое животное считается священнымъ; его смерть вызываетъ сѣтованіе со стороны вѣрующихъ. Обмазыванье присутствующихъ кровью жертвы есть лишь способъ единенія съ божествомъ. Вышнее средство воспринять въ себя жизнь божества замѣнило въ давномъ случаѣ приемъ въ себя крови и тѣла жертвеннаго священнаго животнаго. По основной мысли жертвоприношеніе у мади не отличается отъ жертвоприношенія у тоддовъ.

Слѣдуетъ имѣть въ виду, что съѣданіе мяса убитаго священнаго животнаго не можетъ считаться непремѣннымъ условіемъ жертвоприношеній, имѣющихъ цѣлью единеніе съ божествомъ. По различнымъ причинамъ съѣданіе божественнаго животнаго могло выйти изъ употребленія, по остается главная часть жертвоприношенія, именно убійство бога-готема. Насколько эти обряды стойки и, примѣняясь къ новымъ требованіямъ жизни, сохраняютъ слѣды древности, можно

видѣть на примѣрѣ народностей, живущихъ въ Пенджабѣ. У нихъ сохранился праздникъ торжественнаго погребенія змѣи. Разъ въ году, въ сентябрѣ, змѣѣ приносится жертва всѣми представителями различныхъ кастъ и религіозныхъ сектъ Пенджаба. Жертвоприношеніе длится девять дней. Принадлежащіе специально къ роду змѣи въ концѣ августа готовятъ изъ тѣста змѣю, которую они окрашиваютъ въ черную и красную краску. Это изображеніе кладутъ въ корзину и съ нею обходятъ всѣ дома селенія, при входѣ въ домъ произносятъ ритуальныя слова, заключающіяся въ желаніи удалить всякое зло изъ дома, за что обходящіе получаютъ для змѣи различныя дары: лепешки, масло, тѣсто, зерна, деньги, платье и т. п. Когда обойдутъ всѣ дома, змѣю погребаютъ и надъ ней дѣлаютъ небольшой могильный холмъ. Въ теченіе первыхъ девяти дней сентября женщины совершаютъ жертвоприношенія на могилѣ змѣи: онѣ приносятъ чашку съ творогомъ, преклоняютъ перелъ могилы змѣи колѣна, касаясь лбомъ земли, оставляютъ немного творога на могилѣ, а остатокъ раздаютъ дѣтямъ.

Здѣсь, по справедливому замѣчанію Фрэзера, у котораго замствованы приведенные факты, змѣя изъ тѣста, очевидно, замѣнила собой настоящую, живую змѣю. Это, между прочимъ, выясняется изъ того факта, что въ мѣстностяхъ, изобилующихъ змѣями, жертвы приносятся не на могилѣ змѣи изъ тѣста, а въ камышахъ, въ углокахъ, относительно которыхъ извѣстно, что тамъ есть змѣи. Кромѣ описаннаго ежегоднаго жертвоприношенія, въ которомъ принимаетъ участіе все населеніе, лица, принадлежащія къ племени змѣи, приносятъ тѣмъ же путемъ жертву на слѣдующее утро послѣ каждаго новолунія. Тотемическія основы этого жертвоприношенія едва ли подлежатъ сомнѣнію. Племена змѣи перѣдки и въ Пенджабѣ; члены такого племени не убиваютъ змѣй и увѣряютъ, что змѣиные укусы не причиняютъ имъ вреда. Если они находятъ мертвую змѣю, они покрываютъ ее одеждами и погребаютъ ее согласно требованіямъ похороннаго ритуала. Очевидно, что тотемическій культъ змѣи, ежегодное закланіе тотема въ видахъ общенія съ нимъ распространились съ упадкомъ родовыхъ-тотемическихъ группъ, и среди сосѣдей возникъ общественный праздникъ, на которомъ вѣроятно раньше убивали змѣю-тотема и, быть можетъ, ѣли ея мясо, а впоследствии замѣнили закланіе тотема погребеніемъ послѣ праздника изображенія змѣи.

Съ большей ясностью закланіе священнаго животнаго встрѣчается въ нѣкоторыхъ жертвоприношеніяхъ у туземцевъ Калифорніи, въ совре-

менной Африкѣ и въ древнемъ Египтѣ; въ нихъ ясно выступаютъ слѣды тотемизма и столь нерѣдко вытекающаго изъ него жертвоношенія тотема въ цѣль единенія съ нимъ.

У одного изъ калифорнійскихъ племенъ, хотя и живущихъ въ крайне плодородной странѣ, но находящихся, тѣмъ не менѣе, на низкой ступени цивилизаціи, почитается сарычъ. бывшій, повидимому, ихъ тотемомъ. Разъ въ годъ, во время большого праздника, носящаго названіе *rapes*, т. е. «птичій праздникъ», туземцы несли сарыча къ своему главному храму. Здѣсь они убивали птицу, стараясь не пролить ея крови. Кожа снималась цѣльной и сохранялась съ перьями, въ качествѣ священныхъ останковъ или употреблялась, какъ торжественное одѣяніе. Тѣло погребалось въ святилищѣ. Послѣ этого старыя женщины собирались вокругъ могилы и начинали выражать горе и отчаяніе: онѣ стонали и плакали, выкрикивая: «Почему ты убѣжала? Развѣ тебѣ не лучше было съ нами?» По мнѣнію туземцевъ, обоготворяемая ими птица сарычъ была женщиной, которая убѣжала въ горы и была тамъ превращена въ птицу богомъ Чинигчиничемъ. Они вѣрують, что, хотя она ежегодно приносятся ими въ жертву, она снова воскресаетъ и возвращается въ свой домъ въ горы. Мало того, они вѣрятъ, что сколько разъ они приносятъ ее въ жертву, столько же разъ она множится; поэтому то, хотя ежегодно въ различныхъ селеніяхъ справляется то же празднество умерщвленія бывшаго тотема, население твердо держится убѣжденія, что принесенныя въ жертву въ разныхъ мѣстностяхъ птицы оказываются одной и той же.

Въ западной Африкѣ, у туземцевъ Фернандо-По совершается аналогичное жертвоприношеніе священнаго животнаго, которымъ здѣсь является змѣя. Они считаютъ извѣстный видъ змѣи своимъ божествомъ охранителемъ, которое можетъ причинить имъ добро и зло, сдѣлать ихъ богатыми или, наоборотъ, причинить имъ болѣзнь или смерть. Ежегодно происходитъ торжественное убіеніе змѣи. Кожа одного изъ этихъ пресмыкающихся вѣшается хвостомъ внизъ на самое высокое дерево общественной площади. Какъ только торжество кончено, приносятъ всѣхъ дѣтей, родившихся въ теченіе послѣдняго года и прикладываютъ ихъ къ концу кожи змѣи. Этотъ послѣдній обрядъ, очевидно, имѣетъ цѣлю поставить новорожденныхъ подъ покровительство племеннаго божества. Аналогичные обряды въ родахъ, считающихъ своимъ тотемомъ змѣю въ Африкѣ, встрѣчаются и въ другихъ мѣстахъ. Въ Сенегамбій, напримѣръ, родъ пивона ожидаетъ въ теченіе восьми дней послѣ рожденія ребенка, что пивонъ посѣтитъ его, а

писиллы, родъ змѣй въ древней Африкѣ, по свидѣтельству Плинія и Варрона, имѣли обыкновеніе выставлять своихъ дѣтей змѣямъ въ увѣренности, что змѣи не причинятъ зла законнорожденнымъ. Если въ обрядѣ принесенія новорожденныхъ подѣ кожей бога-покровителя змѣи нельзя не видѣть символизацию отдачи дѣтей подѣ покровительство божества, то въ обрядѣ убіенія змѣи духа-покровителя нельзя не усмотрѣть лишь одного изъ видовъ жертвоприношенія тотема въ цѣляхъ единенія съ нимъ. Къ этимъ двумъ примѣрамъ можно прибавить еще особый видъ жертвоприношенія у древнихъ египтянъ. Жители древнихъ Оивъ, равно и другіе египтяне, почитавшіе оиванскаго бога Аммона, считали священнымъ животнымъ барана и не приносили его въ жертву. Но разъ въ годъ, во время праздника въ честь Аммона, они убивали барана, снимали съ жертвы кожу и ею одѣвали идола-бога. Затѣмъ они выражали свое горе по случаю смерти барана и хоронили его останки въ священной могилѣ.

Сами египтяне въ объясненіе этого обычая рассказывали легенду, будто Зевсъ однажды явился Геркулесу, одѣтымъ въ баранью кожу и съ бараньей головой. Изученіе египетской религіи, какъ было указано выше, приводитъ къ заключенію, что божества египтянъ въ древнее время были не болѣе, какъ тотемами различныхъ группъ населенія, развившимися впоследствии въ локальныя, территориальныя божества. Культъ этихъ божествъ, даже тогда, когда трудами жрецовъ былъ введенъ извѣстный порядокъ въ многочисленный египетскій пантеонъ, продолжалъ, однако, на практикѣ оставаться въ значительной степени локальнымъ. Аммонъ въ древности былъ тотемомъ оиванцевъ; тотемъ баранъ перешелъ впоследствии въ священное животное, посвященное Аммону, совершенно такъ же, какъ волкъ былъ сначала тотемомъ, а потомъ мѣстнымъ священнымъ животнымъ въ Ликонолисѣ, а козель въ Мендесѣ и пр. Аммонъ, впоследствии, богъ-баранъ, конечно, сталъ какъ и многіе другіе египетскіе боги изображаться получеловѣкомъ и полуживотнымъ. Въ виду тотемическаго происхожденія Аммона описанное жертвоприношеніе барана получаетъ особое значеніе: оно должно быть поставлено наряду съ аналогичными жертвоприношеніями жителей Калифорніи священной птицы, въ Африкѣ—священной змѣи. Это не было жертвоприношеніе барана Аммону или въ честь Аммона; это было, наоборотъ, закланіе самого бога-тотема, въ цѣляхъ общенія съ нимъ, закрѣпленія союза между членами тотемическаго союза и родоначальникомъ-богомъ животнымъ. Единство барана и Аммона наглядно выступаетъ въ обычаяхъ надѣвать на изображеніе бога шкуру закланнаго барана. Лишь тогда, когда

слѣды сознательнаго тотемизма стерлись въ Египтѣ, когда боги-тотемы отделились отъ своихъ первоначальныхъ образовъ и антропоморфизировались, прежніе обряды сдѣлались непонятными; кожу животнаго, которую при подобныхъ жертвоприношеніяхъ обыкновенно берегутъ, какъ священные останки бога, сохраняющіе въ себѣ часть божественной жизни тотема, стали возлагать на изображение бога, а для объясненія сдѣлавшагося непонятнымъ обряда жертвоприношенія и самого изображения бога въ видѣ человѣка съ бараньей головой потребовалось приисканіе легенды объ явленіи Зевса Геркулесу.

Въ приведенныхъ примѣрахъ жертвоприношеній, состоящихъ изъ закланія тотема-животнаго или бывшаго тотема, въ Индіи, Калифорніи, на Фернандо-По и въ древнемъ Египтѣ нѣтъ обычая вкушенія жертвеннаго мяса или помазыванья присутствующихъ кровью жертвы. Обрядъ богояденія или иныя символическія дѣйствія, знаменующія единеніе съ божествомъ, запечатлѣвающія союзъ между тотемомъ и родственной ему группой людей, не встрѣчаются въ приведенныхъ примѣрахъ. Вѣроятно, что утрата этихъ чертъ при жертвоприношеніи объясняется естественнѣе всего забвеніемъ тотемическаго характера жертвы, ея первоначальнаго значенія. Консерватизмъ культа заставляетъ долгое время, даже въ развитыхъ религіозныхъ системахъ, сохранять древніе типы жертвъ, но развитіе религіи можетъ повести къ забвенію извѣстныхъ чертъ, которыя съ культурнымъ ростомъ племени изъ главныхъ дѣлаются второстепенными. Быть можетъ, въ прежнее время населеніе Калифорніи вкушало мясо убитой священной птицы, можетъ быть, нѣкогда всѣ жители Фернандо-По, поклоняющіеся змѣѣ, должны были проходить подъ ея кожей и прикасаться къ ней, символизируя этимъ свое единеніе съ тотемомъ; наконецъ, и древніе жители Оивъ съѣдали, быть можетъ, въ священной трапезѣ закланнаго барана. Весьма возможно, что увеличеніе населенія Фернандо-По заставило ограничить обрядъ единенія съ тотемомъ, который, можетъ быть, повторялся ежегодно, одними новорожденными, еще не вошедшими въ единеніе съ божествомъ тотемомъ; можетъ быть, невозможность всѣмъ членамъ группы вкусить отъ жертвеннаго мяса или развитіе представленій о значеніи божества вынудили жителей Калифорніи и древняго Египта отбросить богояденіе и замѣнить его торжественными похоровами священнаго животнаго. Какъ-бы переходную ступень въ этомъ отношеніи представлялъ-бы въ этомъ случаѣ обычай мади давать мясо закланнаго ягненка бѣднымъ представителямъ группы. Все это, однако, не можетъ считаться достовернымъ, за неимѣніемъ прочныхъ фактическихъ доказательствъ.

Но даже если принять объяснение Фразера, жертвоприношения священной птицы в Калифорнии и заклания священного барана в Оивахъ, сущность жертвоприношения, имѣющаго цѣлью единение съ богомъ-тотемомъ, не потерпитъ измѣненія.

Фразеръ обращаетъ особенное вниманіе на вѣрованіе калифорнійцевъ, что умерщвляемый ежегодно въ разныхъ мѣстностяхъ сарычъ одинъ и тотъ же. Дикарь, пишетъ онъ, «не способенъ представить себѣ жизнь всего вида иначе, чѣмъ жизнь отдѣльнаго индивида; вслѣдствіе этого, весь видъ подверженъ тѣмъ же опасностямъ и бѣдствіямъ, которыя угрожаютъ окончательнымъ уничтоженіемъ жизни индивида». Видъ, какъ и индивидуальный представитель послѣдняго, старѣетъ и можетъ умереть. Когда этотъ вопросъ касается тотема, дикарь долженъ изобрѣсти способъ спасти его, такъ какъ съ уничтоженіемъ тотема онъ не только лишается покровителя, но и ему самому грозитъ вымираніе въ виду его родства съ тотемомъ. Онъ находитъ одинъ способъ выйти изъ затрудненія: умерщвлять въ извѣстные сроки своего тотема и принимать мѣры къ его воскресенію, сохраняя нерушимыми его кости и мясо; убитое животное-тотемъ воскресаетъ и входитъ въ новый періодъ жизни со всей силой и энергіей юности. Умерщвляя своего духа-покровителя, дикарь тѣмъ самымъ даетъ ему постоянно новую жизнь, которая продлится со всей свѣжестью и силой до тѣхъ поръ, пока обрядъ будетъ совершаться.

Фразеръ предлагаетъ приведенное объясненіе только въ качествѣ гипотезы. Она представляется нѣсколько натянутой, если ее примѣнять къ примитивнымъ народностямъ. Едва ли подобное соображеніе возможно на низшихъ ступеняхъ цивилизации; но вполнѣ допустимо, что подобный взглядъ и объясненіе могутъ появиться на болѣе высокихъ ступеняхъ религіознаго развитія. Даже принимая объясненіе Фразера для низшихъ культурныхъ ступеней, въ случаяхъ, когда жертвоприношеніе тотема не сопровождается символическимъ или механическимъ способомъ единенія съ нимъ, въ основѣ убійства тотема лежитъ сознаніе тѣснѣйшаго единенія между нимъ и людьми. Жизнь послѣдняго обуславливаетъ и жизнь группы и наоборотъ, прекращеніе группы должно было бы повести неминуемо, вслѣдствіе отсутствія заботы о тотемѣ, къ уничтоженію послѣдняго. Умерщвляя ежегодно тотема и постоянно давая ему этимъ путемъ новую жизненную силу, группа тѣмъ самымъ каждый разъ возобновляетъ свой союзъ съ духомъ-покровителемъ, закрѣпляетъ свою органическую связь съ нимъ, входитъ съ нимъ въ духовное единеніе, одинаково дающее силы для дальнѣйшаго существованія какъ тотему,

такъ и его почитателямъ. Такимъ образомъ, допуская вполнѣ гипотезу Фрззера, можно только отмѣтить, что приведенныя имъ соображенія должны быть приписаны племенамъ, стоящимъ на болѣе высокихъ ступеняхъ религіознаго развитія, которое у многихъ народовъ опережаетъ прогрессъ въ матеріальной культурѣ и въ строѣ общественной жизни. Если ритуальъ жертвоприношенія тотема видоизмѣняется, происшедшимъ измѣненіямъ народность можетъ дать то или иное объясненіе и въ частности значенія дарованія новой жизни, свѣжести, силы и юности своему божеству. Но сама перемѣна въ большинствѣ случаевъ, по крайней мѣрѣ, должна происходить подъ вліяніемъ другихъ, болѣе доступныхъ уму примитивнаго человѣка соображеній, подчасъ совершенно матеріалистическихъ. Некультурный человѣкъ вообще не склоненъ ни къ абстракціи, ни къ метафизическимъ возвышеннымъ построеніямъ. Причины видоизмѣненій могутъ быть крайне различны и не единообразны у всѣхъ народовъ. Если ритуальъ извѣстенъ только въ своемъ развитомъ видѣ, изслѣдователь часто будетъ лишешъ надежды когда нибудь отыскать ихъ. Но это не можетъ еще служить мотивомъ признавать ритуальъ за первоначальный; нѣкоторые взгляды и объясненія появляются лишь тогда, когда видоизмѣнившійся уже давно ритуальъ пересталъ быть понятнымъ самимъ исполнителямъ его, требуетъ настойчиво объясненія, которое и дается вѣрующими соответственно съ ихъ религіознымъ уровнемъ.

Во всякомъ случаѣ характерно для жертвоприношеній тотема и священныхъ животныхъ, когда они имѣютъ цѣлью единеніе съ божествомъ, то обстоятельство, что если жертвенное животное велико и можетъ насытить большое количество народа или, наоборотъ, если само жертвоприношеніе начинается совершаться маленькими группами, оно обыкновенно соединяется съ символическимъ единеніемъ съ божествомъ, чаще же всего сопровождается воспринятіемъ священной божественной плоти внутрь. Такъ у тоддовъ, гдѣ для такого жертвоприношенія служитъ буйволъ, и гдѣ группа участниковъ численно невелика, сохраняется обычай общенія мясомъ, хотя тотемическія основы самого жертвоприношенія въ значительной степени уже утратились. То же самое имѣетъ мѣсто и въ ритуальномъ съѣданіи медвѣжьяго мяса у нѣкоторыхъ народностей, у которыхъ существуетъ культъ медвѣдя.

У айновъ извѣстенъ слѣдующій обычай: къ концу зимы ловятъ молодого медвѣженка и приносятъ его въ селеніе. Тамъ его сначала кормятъ. Когда медвѣдь подрастетъ на столько, что онъ можетъ разломать

деревянную клѣтку, въ которой онъ заключенъ, наступаетъ время празднества, которое, такимъ образомъ, происходитъ обыкновенно въ сентябрѣ или октябрѣ. Передъ празднествомъ айны приносятъ извиненія своимъ богамъ, объясняя имъ, что они обращались съ медвѣдемъ съ нѣжностью, пока могли, но что больше кормить его не могутъ и вынуждены его убить. Лицо, устраивающее «медвѣжій праздникъ», приглашаетъ родственниковъ и знакомыхъ, а въ небольшихъ селеніяхъ почти всѣ жители принимаютъ въ праздникъ участіе. Сначала хозяинъ дѣлаетъ возліаніе виномъ на очагъ, и гости слѣдуютъ его примѣру. Затѣмъ слѣдуетъ возліаніе домашнему духу, въ священномъ углу дома. Женщина, вскормившая грудью медвѣжонка, между тѣмъ выражаетъ свое горе по случаю предстоящаго убіенія и плачетъ. Совершивъ обрядовыя возліанія дома, всѣ отправляются къ клѣткѣ, въ которой находится медвѣдь, и дѣлаютъ передъ нимъ возліаніе виномъ, причемъ нѣсколько капель даются на блюдечкѣ и самому медвѣдю. Затѣмъ женщины и дѣвушки начинаютъ плясать вокругъ клѣтки, сопровождая плясѣ ударями въ ладоши и пѣніемъ. Женщина, вскормившая медвѣдя, съ нѣсколькими другими старыми женщинами, которыя въ свое время вскармливали медвѣдей, исполняютъ со слезами передъ клѣткой особую пляску, протягивая свои руки къ медвѣдю и обращаясь къ нему съ ласковыми выраженіями. Послѣ совершенія еще нѣкоторыхъ ритуальныхъ подробностей, медвѣдя выпускаютъ изъ клѣтки, ему накидываютъ веревку, всовываютъ палку въ ротъ и душатъ его, втыкая эту палку соединенными усилиями въ горло. Медвѣдя кладутъ торжественно на пиновку, самку украшаютъ ожерельемъ и серьгами. Медвѣдю предлагаютъ яства и питье. Начинается веселое празднество, сопровождаемое плясками, имѣющими цѣлю, какъ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ, веселить духъ убитаго звѣря. Съ медвѣдя затѣмъ снимаютъ шкуру и вынимаютъ его внутренности, отдѣляютъ голову отъ туловища. Кровь, собранная въ чашки, съ усердіемъ пьется мужчинами. Женщинамъ и дѣтямъ воспрещается принятіе крови священнаго животнаго. Печень разрѣзается на маленькіе кусочки и съѣдается сырой, съ солью, причемъ какъ женщины, такъ и дѣвушки получаютъ свою долю. Мясо готовится на слѣдующій день и дѣлится между участниками празднества.

У гилаковъ сохранились нѣкоторые слѣды тотемизма. Однимъ изъ тотемовъ, повидимому, былъ медвѣдь. Но культъ этого крупнаго представителя лѣсной фауны получилъ болѣе широкое распространеніе, сдѣлался удѣломъ всего народа. Несмотря на то, что «медвѣжій праздникъ» въ настоящее время не перешелъ въ общественное празднество,

едва ли можно отрицать его возникновение изъ культа тотема и ежегоднаго умерщвленія послѣдняго въ цѣляхъ богояденія и общенія съ нимъ. Различныя дѣйствія, совершаемыя надъ тѣломъ медвѣдя, сопровождаются разнообразными плясками присутствующихъ. Наконецъ, вынимается мозгъ, который съѣдается съ солью. Черепъ медвѣдя отдѣляется отъ шкуры и вѣшается на шестъ. Всѣ участники, мужчины и женщины, исполняютъ шумную пляску передъ шестомъ, чѣмъ и заканчивается празднество. Аналогичнымъ путемъ совершается «медвѣжій праздникъ» и у нѣкоторыхъ русскихъ инородцевъ. Хотя въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ обитанія гилаковъ медвѣжій праздникъ уже почти утратилъ свое значеніе, въ другихъ онъ, наоборотъ, занимаетъ видное мѣсто въ жизни селенія. Штернбергъ, указывая на типичныя черты праздника въ честь медвѣдя, справляемаго ежегодно сахалинскими гилаками, отмѣчаетъ, однако, что всѣ молитвы и славословія не обращаются въ настоящее время къ самому медвѣдю, а къ лѣсному духу. Хотя праздникъ носить у сахалинскихъ гилаковъ еще родовой характеръ, хотя огонь, на которомъ варится мясо медвѣдя, долженъ быть непременно зажженъ родовымъ огнивомъ, имѣющимъ у гилаковъ священное значеніе, тѣмъ не менѣе, если судить по словамъ Штернберга, ритуальъ праздника медвѣдя имѣетъ лишь очевъ отдаленныя черты сходства съ аналогичными празднествами, имѣющими тотемическую основу. Очевидно, что у сахалинскихъ гилаковъ древнія черты болѣе или менѣе стерлись подъ вліяніемъ новыхъ религіозныхъ наслоеній. Культъ медвѣдя перешелъ въ общественное празднество, а религіозныя черты, которыя прежде относились къ медвѣдю, были прикрѣплены къ культу другихъ божествъ. Что это дѣйствительно такъ, можно судить по описаніямъ праздника медвѣдя у гилаковъ въ другихъ мѣстностяхъ, гдѣ вліяніе культуры, отмѣчаемое для русьющихъ сахалинскихъ гилаковъ Штернбергомъ, не сказалось еще въ достаточной степени, чтобы разрушить старыя вѣрованія. Шренкъ, напримѣръ, даетъ весьма обстоятельное описаніе культа медвѣдя у гилаковъ, и другіе изслѣдователи подтверждаютъ его свѣдѣнія. У гилаковъ, какъ и у айновъ, медвѣдь ловится и содержится въ селеніи. Передъ наступленіемъ праздника его водятъ по деревнѣ изъ дома въ домъ, гдѣ медвѣдю предлагаютъ пищу, давая ему рыбу и водку. Многіе при этомъ кланяются ему въ землю. Входъ его въ домъ считается приносящимъ благословеніе; если онъ понюхаетъ пищу, благословеніе семьи обезпечено. Послѣ обхода всѣхъ домовъ медвѣдя убиваютъ, стрѣлая въ него изъ лука. Голову медвѣдя или всю его шкуру съ головой и лапами ставятъ на столъ или кладутъ на

почетное мѣсто въ домѣ. Затѣмъ происходитъ ритуальное приготовленіе мяса и яденіе его. Гиляки повидимому не ѣдятъ, какъ это дѣлаютъ айны, печени медвѣдя въ сыромъ видѣ и не пьютъ его крови. Мозги и внутренности съѣдаютъ послѣдними. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ шкура медвѣдя кладется около дома. Всѣ эти дѣйствія въ теченіе жертвоприношенія медвѣдя сопровождаются цѣлымъ рядомъ ритуальныхъ подробностей, священными пѣснями и плясками. Вокругъ выставленной шкуры просходитъ также пляска, въ которой принимаютъ участіе мужчины и женщины, причемъ остъ указаніе, что въ пляскѣ участвующіе подражаютъ медвѣдямъ. Останки медвѣдя ритуальнымъ образомъ хоронятъ въ опредѣленномъ мѣстѣ; надъ его могилой насыпаютъ холмикъ, обносятъ мѣсто погребенія заборомъ, такъ что въ сторонѣ при каждой гиляцкой деревнѣ можно видѣть могилы прежде убитыхъ медвѣдей. Могилы эти считаются священными. Наконецъ, у гольдовъ существуетъ почти такое же празднество: они ловятъ медвѣдя, кормятъ его хорошо и ласково называютъ его своимъ сыномъ и братомъ. Затѣмъ при наступленіи праздника его также водятъ по деревнѣ, выказываютъ ему знаки уваженія и потомъ убиваютъ его. Черепъ, челюсть и уши вѣшаютъ на дерево, для предохраненія отъ злыхъ духовъ. Мясо съѣдается, и существуетъ вѣрованіе, что участники въ священной трапезѣ дѣлаются храбрыми. Зная, что тотемизмъ былъ однимъ изъ элементовъ религіозныхъ вѣрованій айновъ и гиляковъ, едва ли есть основаніе отводить вмѣстѣ съ Фрэзеромъ особое мѣсто культу медвѣдя у этихъ народностей. Фрэзеръ относитъ его къ категоріи искупительныхъ жертвъ: нуждаясь въ мясо и шкурѣ медвѣдя, айны боятся, будто бы, мести сильнаго звѣря, поэтому стараются, путемъ чествованія одного изъ медвѣдей, искупить свою вину передъ всеми убитыми и имѣющими быть убитыми на охотѣ въ теченіе года медвѣдями. Но это объясненіе не выяснитъ, почему айны, напри- мѣръ, ритуально съѣдаютъ печень и пьютъ кровь принесеннаго въ жертву медвѣдя, почему они заключаютъ актъ молочного родства съ медвѣдемъ путемъ вскармливанья его грудью женщиной; почему гольды, поймавъ медвѣдя, называютъ его братомъ и сыномъ, наконецъ, почему у гиляковъ въ празднество входитъ ритуальная пляска, въ которой пляшущіе подражаютъ священному звѣрю. Все это черты, характерныя для тотемизма. Медвѣдь, бывшій тотемъ, является родственникомъ членовъ группы, и вскармливанье его грудью поэтому оказывается естественнымъ; называя медвѣдя братомъ и сыномъ, гольды подчеркиваютъ родственную связь, соеди-

нящую ихъ съ ихъ жертвой. Въ обычаѣ айновъ съѣдать печень и пить кровь медвѣдя ясно сказывается общеніе, путемъ воспріятія крови и мяса, съ божествомъ, а пляска, изображающая тотема при жертвоприношеніяхъ, является одной изъ весьма характерныхъ чертъ тотемическаго культа. Какое бы объясненіе ни давалось въ настоящее время ритуальнымъ подробностямъ культа медвѣдя у гиляковъ, айновъ и гольдовъ, не слѣдуетъ забывать, что этотъ культъ не дошелъ до насъ въ своемъ нетронутомъ видѣ. Тотемизмъ оставилъ свои слѣды въ религіозныхъ вѣрованіяхъ этихъ народностей лишь настолько, что можно считать несомнѣннымъ, что онѣ нѣкогда не были ему чужды и что, въ отношеніи къ тотемическимъ представленіямъ, эти народности не дѣлаютъ исключенія изъ большинства другихъ некультурныхъ расъ. Въ настоящее время родовой праздникъ перешелъ въ общественный; медвѣдь служитъ видной добычей, его мясо и шкура имѣютъ немаловажное значеніе въ экономической жизни племени, убивать медвѣдя и ѣсть его мясо перестало давно считаться грѣхомъ; въ самый характеръ праздника внесены новыя черты: введены шутки надъ медвѣдемъ и пр. Но древнія черты сохранились еще нетронутыми, хотя архаичныя ритуальныя подробности исполняются частью безсознательно, частью по инымъ, чѣмъ въ древнее время, соображеніямъ ¹⁾).

Прежде чѣмъ перейти къ другимъ примѣрамъ жертвоприношеній, въ которыхъ совершается обрядъ богояденія въ цѣляхъ общенія съ божествомъ, интересно будетъ указать еще на обычай калмыковъ, который очевидно, слѣдуетъ, по вышности, по крайней мѣрѣ, поставить въ одну группу съ описанными жертвоприношеніями овецъ у африканскаго племени мади и буйволовъ у тоддовъ. Богатые калмыки, однимъ

¹⁾ О медвѣжьихъ праздникахъ и тотемической основѣ ихъ у остяковъ и вогуловъ см. Н. Харузинъ, Медвѣжья присяга и тотемическія основы культа медвѣдя у остяковъ и вогуловъ. М. 1899. Весьма интересныя свѣдѣнія о культѣ медвѣдя у тазовъ, имѣющемъ несомнѣнно тотемическія основанія, сообщил одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей, С. Н. Бранловскій (Тазы—удинѣ. Жив. Стар. 1901. В. III—V). Среди тазовъ существуетъ не только тотемическое преданіе о своемъ происхожденіи отъ дѣвочки и пойманнаго ею медвѣженка, у нихъ сохранилось еще вѣрованье, что въ старину дѣвушки имѣли дѣтей отъ медвѣдей. Медвѣжій праздникъ до сихъ поръ носитъ характеръ родового торжества; медвѣдя убиваютъ, стрѣляя въ него изъ лука. Женщины допускаются къ участию въ празднествѣ, но имъ не дозволяется ѣсть ноги, лапы, голову и сердце медвѣдя. Большой интересъ представляетъ также въ самомъ недавнемъ времени появившаяся статья А. Я. Штернберга: «Гиляки» (Этн. Обзор. 1904, № 1—2), въ которой наряду съ описаніемъ медвѣжняго праздника у гиляковъ, авторъ даетъ интересное объясненіе внутренняго его смысла.

изъ видныхъ источниковъ пропитанія которыхъ является, какъ известно, мелкій рогатый скотъ, имѣють обыкновеніе посвящать изъ своего стада бѣлаго барана, котораго они называютъ «небеснымъ» и «бараномъ духа». Посвященное животное не стригутъ и не продаютъ. Когда такой баранъ состарится и вмѣсто него посвящаютъ другого, старый баранъ долженъ быть убитъ и съѣденъ. Устраиваютъ праздникъ, на который приглашаютъ сосѣдей. Избирается счастливый день, обыкновенно осенью, когда баранъ дѣлается жирнымъ. Приглашаютъ колдуна, который закалываетъ жертву, сначала обрызгавъ ее молокомъ. Мясо съѣдается. Кости и часть жира сжигаютъ на жертвенникѣ, устроенномъ изъ дерна, а шкуру съ головой и ногами вѣшаютъ надъ жертвенникомъ. Въ описанномъ калмыцкомъ жертвоприношеніи имѣется несомнѣнно очень древній обрядъ, относящійся во всякомъ случаѣ къ періоду до принятія калмыками буддизма; за это неопровержимо говорить то, что жертвоприношеніе совершаетъ не буддиское духовное лицо, а колдунъ. Въ колдуновъ превратились у калмыковъ, съ введеніемъ буддизма, древніе шаманы, которымъ вѣроятно у калмыковъ, какъ и у другихъ монголовъ, выпадали прежде на долю и жреческія функціи. Въ настоящее время само жертвоприношеніе носитъ умилоостивляющій духовъ характеръ. Но принимая во вниманіе, съ одной стороны, что этимъ духамъ приносится въ жертву непременно старый баранъ, что избранный баранъ считается священнымъ и пользуется извѣстной заботливостью, а съ другой, что въ древности у калмыковъ, очевидно, господствовалъ тотемизмъ, заставлявшій производить себя отъ предка животнаго, весьма вѣроятно, что ритуальное съѣданіе барана слѣдуетъ отнести къ числу жертвоприношеній, имѣющихъ свой источникъ въ тотемизмъ, а своей цѣлью—единеніе съ божествомъ. Обычай извѣстнаго тотемическаго рода, чтившаго специально барана, могъ распространиться съ паденіемъ тотемизма и на остальные рода, такъ какъ само жертвоприношеніе приняло характеръ умилоостивленія духовъ или того небеснаго существа, отъ котораго зависѣло благосостояніе калмыковъ. Древнее жертвоприношеніе сохранилось только среди богатыхъ калмыковъ вслѣдствіе того, что экономически менѣе обезпеченныя семьи не могли съ той устойчивостью поддерживать его, какъ болѣе богатые.

Обрядъ общенія съ божествомъ, путемъ воспринятія послѣдняго во время ритуальной трапезы, игралъ немаловажную роль и въ древнегреческомъ ритуалѣ. Несмотря на развитіе религиозныхъ и философскихъ идей въ классической Греціи, въ ней сохранились древнія формы

культовъ, которымъ просвѣщенными греками придавалось въ послѣдствіи иное и болѣе высокое значеніе. Разсмотрѣнные съ сравнительно-исторической точки зрѣнія, очищенные отъ болѣе позднихъ объясненій, эти культы представляются во всей своей первобытной грубости и служатъ драгоценными остатками старины, донесенными греками до высшихъ ступеней цивилизаціи античнаго міра. Приходилось уже, говоря о тотемизмѣ, представить нѣсколько доказательствъ, что тотемизмъ игралъ немаловажную роль въ созданіи древне-греческой мифологіи, что локальные мифы, повѣствующіе о происхожденіи той или иной группы греческаго населенія отъ боговъ, должны быть разсматриваемы какъ остатки тотемическихъ или родовыхъ сказаній. Синкретизмъ въ вѣрованіяхъ древнихъ грековъ объединилъ различные мѣстные мифы о происхожденіи той или иной группы вокругъ именъ популярныхъ боговъ, но какъ изображенія, такъ и формы культа не были обще-греческими: они видоизмѣнялись по мѣстностямъ, вслѣдствіе чего для яснаго представленія о древне-греческихъ вѣрованіяхъ необходимо обращать вниманіе на локальные культы. Эти послѣдніе сохраняли много чертъ архаическихъ воззрѣній, сопровождались дикими обычаями, плохо вяжущимися съ развитыми представленіями просвѣщенныхъ классовъ, старавшихся вмѣстѣ съ жрецами дать, путемъ присканія приличныхъ объясненій, болѣе прочную почву для сохраненія утратившихъ всякое значеніе древнихъ ритуальныхъ обрядовъ. Тотемическій характеръ многихъ изъ нихъ не подлежитъ сомнѣнію; ритуальныя нѣкоторыя жертвоприношенія и празднества носить на себѣ слѣды закланія тотема съ цѣлью войти съ нимъ въ общеніе, соединиться съ нимъ посредствомъ вкушенія его священной плоти. Большинство современныхъ изслѣдователей древне-греческой мифологіи считаютъ доказаннымъ, что въ болѣе древнее время Деметра и Персефона составляли одно и то же лицо, что мифъ о похищеніи Прозерпины Плутономъ относился къ тому же божеству, которое представляла Деметра, однимъ словомъ, что отдѣленіе личности матери отъ личности дочери произошло лишь въ болѣе позднюю эпоху. Въ честь Деметры совершалось получившее широкое распространеніе среди древнихъ грековъ празднество *Θεσμφορια*. Въ общихъ чертахъ *Θεσμφορια* заключались въ слѣдующемъ. Это былъ исключительно женскій праздникъ, присутствіе на которомъ мужчинамъ строго воспрещалось. Онъ совершался въ октябрѣ—ноябрѣ и носилъ характеръ выраженія скорби о похищеніи Персефоны-Деметры въ подземный міръ и изъявленія радости по поводу ея возвращенія изъ царства смерти. Въ опредѣленный день,

при началѣ *Θεβμοφορια*, въ пещеры, посвященныя Деметръ и Персефонѣ, бросали свиней, лепешки изъ тѣста и сосновыхъ вѣтвей. Относительно этихъ пещеръ говорилось, что въ нихъ есть змѣи, которыя ихъ стерегутъ и съѣдаютъ большую часть лепешекъ и мяса брошенныхъ туда свиней. Позднѣ собирали остатки отъ сгнившихъ свиней, хлѣбовъ и сосновыхъ вѣтвей. Женщины, съ соблюденіемъ въ теченіе трехъ дней очистительныхъ обрядовъ, спускались въ пещеры, спугивали змѣй ударами въ ладони, выносили остатки и клали ихъ на жертвенникъ. Существовало вѣрованіе, что всякій, кто возьметъ кусокъ сгнившаго мяса или лепешки и поѣстъ его вмѣстѣ съ зерномъ на своихъ поляхъ, можетъ быть увѣренъ въ хорошемъ урожаѣ. Существованіе праздника *Θεβμοφορια* греки объясняли слѣдующимъ мифомъ. Въ моментъ, когда Плутоу похитилъ Персефону, свинопасъ Евбуль пасъ тутъ же свое стадо свиней. Стадо Евбула было поглощено пучиной, въ которой исчезли Плутоу и Персефона. Соответственно съ этимъ событіемъ возникло, въ воспоминаніе о немъ, обрядовое бросаніе свиней въ пещеры богини плодородія Деметры-Персефоны. Во всемъ описанномъ обрядѣ нѣтъ и тѣни какихъ бы то ни было тотемическихъ представленій, и само жертвоприношеніе не носитъ никакихъ чертъ, которыя позволили бы на первый взглядъ отнести его къ числу жертвъ, имѣющихъ цѣлью общеніе съ божествомъ. Но, прежде всего, есть свѣдѣнія, что во время *Θεβμοφορια* женщины бѣли мясо принесенныхъ описаннымъ образомъ свиней. Далѣе, сама богиня Деметра-Персефона, повидимому, не представлялась всегда въ человѣческомъ образѣ. Свинья была животнымъ, посвященнымъ Деметрѣ; богиня изображалась нерѣдко везомой или сопровождаемой свиньей. Посвященіе же животнаго извѣстному боже-ству, изображеніе этого послѣдняго въ его соупутствіи служить однимъ изъ весьма вѣскихъ доказательствъ, что божество нѣкогда само представлялось въ образѣ даннаго животнаго. Если добавить къ этому, что согласно мифу, повѣствующему о похищеніи Персефоны, слѣды ея ногъ, когда ее искала Деметра, были превращены въ слѣды свиньи, нельзя не согласиться съ Фрэзеромъ и Лангомъ, что въ отдаленное время богиня плодородія представлялась древнему греку не въ человѣческомъ, а въ теріоморфномъ образѣ—свиньи.

При такихъ условіяхъ жертвоприношеніе свиньи боже-ству, представляемому въ образѣ этого животнаго, яденіе участницами священнаго мяса получаетъ характеръ жертвоприношеній съ цѣлью единенія съ божествомъ. Таково, очевидно, первоначальное

значение *Θεμφορια*. Правда, неопровержимыхъ свѣдѣній, что Деметра, богиня-свинья была тотемомъ той или иной группы грековъ не имѣется. Это отсутствіе опредѣленныхъ доказательствъ тотемическаго характера этого вида богини дало поводъ Фрэзеру видѣть въ ея культѣ культъ божества-духа урожая. Это мнѣніе вполне основательно опровергаетъ Лангъ. Дѣйствительно, культъ Деметры выступаетъ съ чертами, характерными вообще для культа божествъ, покровительствующихъ урожаю. Въ этомъ своемъ значеніи богини плодородія и земледѣлія Деметра появляется въ поздней греческой мифологіи. Согласно одной версіи мифа она научаетъ Евбула вмѣстѣ съ братомъ его Триптолемомъ искусству сѣять хлѣбъ въ награду за то, что Евбулъ рассказалъ ей о похищеніи Персефоны. Но едва ли этого достаточно для того, чтобы отрицать тотемическій характеръ Деметры и ея таинствъ *Θεμφορια*. При тотемическомъ характерѣ, который имѣли въ своемъ первоисточникѣ теріоморфныя божества древнихъ грековъ, трудно предположить, чтобы теріоморфный характеръ Деметры возникъ изъ другихъ, кромѣ тотемизма, основаній.

При культѣ, въ которомъ черты тотемическаго строя еще сохранились съ ясностью, въ жертвоприношеніяхъ принимаютъ участіе или все населеніе, или одни мужчины. Отмѣченная оригинальная черта *Θεμφορια*, исключительное участіе въ нихъ женщинъ, можетъ быть объяснена слѣдующимъ образомъ. Въ то время, когда Деметра въ своемъ теріоморфномъ образѣ свиньи была тотемомъ, т. е. въ ту эпоху, когда возникъ обычай ежегодно приносить на закланіе свинью, въ жертвоприношеніи, вѣроятно, какъ и во всѣхъ нетронутыхъ тотемическихъ культахъ, участвовало все населеніе. Впослѣдствіи, когда тотемическій характеръ культа пришелъ въ забвеніе, когда сама Деметра сдѣлалась богиней плодородія и въ частности земледѣлія, внутренній смыслъ самого жертвоприношенія долженъ былъ измѣниться. Изъ акта общенія съ божествомъ оно превратилось въ умиловительную жертву богинѣ земледѣлія. Земледѣліе же въ огромномъ большинствѣ случаевъ составляетъ у низшихъ народностей заботу не мужчинъ, а женщинъ. Вслѣдствіе этого самый культъ сдѣлался ближе именно женщинамъ, которыя, въ то время, какъ мужчины начали пренебрегать культомъ имъ лично не нужной богини, донесли безсознательно древнія черты культа до позднѣйшихъ эпохъ гражданскаго и религіознаго развитія грековъ. *Θεμφορια* изъ родового или племеннаго празднества общенія съ богиней-тотемомъ сдѣлались специально праздникомъ женщинъ-земле-

дѣльцевъ и въ этомъ видѣ они сохранились и въ ту эпоху, когда условія жизни древнихъ грековъ давно уже измѣнили первобытное раздѣленіе труда между полами, и земледѣіемъ занимались одинаково и мужчины.

Культомъ Деметры не ограничиваются у древнихъ грековъ слѣды бывшихъ тотемическихъ жертвоприношеній въ цѣляхъ общенія съ божествомъ. Въ рѣзкихъ чертахъ слѣды этого культа можно видѣть въ празднествахъ въ честь Діониса, гдѣ самый культъ выступаетъ со столь примитивными проявленіями грубости и жестокости, что возникновеніе его въ эпоху крайне дикаго состоянія не можетъ подлежать сомнѣнію. Какимъ путемъ проникъ въ Грецію культъ Діониса, гдѣ зародился этотъ культъ, и каковы древнія черты этого божества въ отлѣченіе отъ болѣе новыхъ—все это вопросы, которые не могутъ входить въ предѣлы настоящаго чтенія. Несомнѣнно одно, что Діонисъ прежде чѣмъ антропоморфизироваться, представлялся древнимъ почитателямъ его въ образѣ быка или козла. Теріоморфная природа Діониса не можетъ быть подвергнута сомнѣнію. Его называютъ «быкомъ», «имѣющимъ видъ быка», «съ лицомъ быка», «рогатымъ», «двурогимъ» и пр. Въ Кизикѣ идолъ Діониса имѣлъ видъ быка, или божество изображалось съ рогами быка. Типъ рогатаго Діониса встрѣчается въ древнихъ памятникахъ античнаго міра. На одной статуеткѣ онъ изображенъ одѣтымъ въ шкуру быка, съ висящими сзади головой, рогами и копытами. Въ образѣ быка являлся Діонисъ вѣрующимъ во время празднествъ, совершаемыхъ въ его честь. Мифъ, чтобы объяснить зооморфный видъ божества, пришелъ и здѣсь на помощь: Діонисъ, по мифу, представляющему много вариантовъ, но сходящемуся въ существенныхъ чертахъ, былъ побочнымъ сыномъ Зевса. Опасаясь, что новорожденный падетъ жертвой ревности Геры, Зевсъ превращаетъ Діониса въ быка или въ козленка. Однимъ изъ наименованій бога по этому было: козленокъ. По одному варианту, Діонисъ, находясь въ Египтѣ, превращенъ въ козла, чтобы избѣгнуть ярости Тифона. Дальнѣйшія характерныя черты мифа о Діонисѣ заключаются въ томъ, что, несмотря на мѣры, принятыя для его спасенія, онъ погибаетъ насильственной смертью; его тѣло разрываютъ на части. Наконецъ, часть мифовъ кончается смертью Діониса, причѣмъ Зевсъ, которому удалось получить сердце Діониса, изготовляетъ изображеніе молодого бога, кладетъ въ изображеніе его сердце и выстраиваетъ въ честь его храмъ; бѣлая же часть мифовъ заставляетъ Діониса воскреснуть вновь. Въ тѣхъ вариантахъ, гдѣ Діонисъ оказывается сыномъ Деметры, рассказывается, что его мать разрѣзала на части его члены

и снова едѣлала его молодымъ. Въ иныхъ версіяхъ, наконецъ, Діонисъ отправляется въ подземное царство и тамъ остается нѣкоторое время. Его возвращеніе приноситъ на землю весну. Однимъ словомъ, типичнымъ для мифа о Діонисѣ является слѣдующее: 1) онъ имѣетъ видъ животнаго—быка или козла и 2) онъ умираетъ для того, чтобы вновь воскреснуть. Смерть боговъ въ первобытныхъ мифахъ нисколько не противорѣчитъ возрѣніямъ примитивныхъ народностей. Въ параллель съ умирающимъ и воскресающимъ вновь Діонисомъ можно сопоставить готтентотскаго Кагня, который нѣсколько разъ умираетъ и воскресаетъ, и множество другихъ божествъ некультурныхъ и культурныхъ расъ (напримѣръ; Адонисъ, Озирисъ и пр.). Поэтому, неудивительно, что одновременно съ вѣрованіями въ Діониса, какъ вѣчно юнаго бога, убитаго, но воскресаюаго, греки показывали въ Дельфахъ, напримѣръ, могилу Діониса, умерщвленнаго Аполлономъ. Мѣстные мифы постоянно переплетаются въ представленіяхъ о древне-греческихъ божествахъ. Вѣроятнѣе всего также, что двойственное представленіе о Діонисѣ-быкѣ и козлѣ объясняется смѣшеніемъ въ одномъ лицѣ двухъ божествъ, имѣвшихъ одинаковый характеръ, но принадлежавшихъ двумъ различнымъ тотемическимъ племенамъ или родамъ. Діонису былъ посвященъ особый культъ и мистеріи; онѣ справлялись различнымъ образомъ въ различныхъ мѣстахъ, но имѣли ту общую черту, что они воспроизводили, какъ это обыкновенно имѣетъ мѣсто въ тотемическихъ культахъ, главные моменты изъ сообщаемой въ мифѣ жизни божества. Поэтому чаще всего мистеріи въ честь Діониса заключались въ ритуальномъ умерщвленіи быка и въ съѣданіи его. Этимъ дѣйствіемъ не только воспроизводился эпизодъ изъ жизни Діониса, именно его умерщвленіе, но участвующіе воспринимали въ себя мясо и кровь убитаго бога, такъ какъ при убіеніи животнаго убивали, по мнѣнію участвующихъ, самого бога. Ритуаль мистерій Діониса въ томъ отношеніи не отличался отъ подобныхъ же мистерій при тотемизмѣ у другихъ народовъ, что закланію подвергалось животное, которое воплощало въ себѣ бога данной группы. На Критѣ, напримѣръ, гдѣ мифъ повѣствовалъ, что богъ былъ убитъ по наущенію Геры титанами въ то время, какъ онъ былъ уже превращенъ въ быка, на празднествѣ въ честь Діониса почитатели его разрывали на куски живого быка и ѣли его мясо и пили его кровь сырыми. Въ другихъ мѣстахъ этой участи подвергался, изъ тѣхъ же основаній, теленокъ, въ иныхъ вмѣсто быка появлялся козель, который также разрывался живымъ и съѣдался. Зная теріоморфный характеръ самого божества, нельзя сомнѣваться,

что этимъ жертвоприношеніемъ вѣрующіе вступали въ единеніе съ богомъ-тотемомъ, воспринимали его священныя тѣло и кровь въ себя; самый способъ яденія мяса и питья крови сырыми едва ли можетъ быть истолкованъ иначе, какъ древностью самого обряда: употребленіе сырого мяса не представлялось тогда еще столь необычайнымъ, какъ въ болѣе позднее время греческой цивилизаціи, когда требовалось дать древнему акту новое объясненіе и придать древнему обычаю значеніе религіознаго подвига. Не вездѣ, однако, культъ Діониса носилъ на себѣ этотъ грубый и жестокій характеръ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ культъ заключался въ ритуальномъ жертвоприношеніи, сопровождаемомъ трапезой животнаго, посвященнаго божеству. Таково было, напримѣръ, принесеніе въ жертву козла. Значеніе этого жертвоприношенія, въ началѣ бывшаго лишь смягченіемъ дикаго ритуала убіенія Діониса подъ видомъ козла для съѣданія его мяса, совершенно утратилось; неизбѣжно возникалъ вопросъ, чѣмъ объяснить, что богу, изображаемому въ видѣ козла или, по крайней мѣрѣ, съ козлиными атрибутами, приносятъ въ жертву животное, ему посвященное, видъ котораго принимаетъ охотно само божество. Мнѣ, всегда объясняющій непонятныя религіозныя обряды, пришлось и здѣсь на помощь. Варронъ сохранилъ объясненіе этого вида жертвы: Діонису оттого будто бы приносился козелъ, что онъ портитъ виноградники, специальнымъ покровителемъ которыхъ являлся Діонисъ. Совершенно также греки объясняли и жертвоприношеніе свиньи Деметрѣ во время *Θεβιοφορια*. Свинья больше всего портила посѣвы и потому должна была быть приносимой въ жертву въ качествѣ искупленія. Но, зная источникъ происхожденія этого вида жертвоприношеній Деметрѣ и Діонису, имѣя въ виду, что сами божества прежде имѣли видъ и были этими самыми животными, не трудно усмотрѣть, что закланіе священнаго козла богу-козлу было не болѣе, какъ актомъ взаимнаго общенія бога и его почитателей, когда божество и люди одновременно питались въ закрѣпленіе своего союза мясомъ и кровью животнаго тотема.

Рядъ жертвоприношеній, возникающихъ изъ тотемизма, совершается въ тѣхъ же цѣляхъ, но объектомъ жертвы является не священное животное, бывший тотемъ, а человѣкъ, который въ данный моментъ изображаетъ божество. Этого рода жертвоприношенія встрѣчаются естественно только въ качествѣ исключеній и при условіи, когда древній ритуаль по какимъ бы то ни было причинамъ сохранился во всей своей чистотѣ, а почитаемое божество утратило болѣе или менѣе окончательно свой теріоморфный характеръ. Вполнѣ есте-

ственно, что въ жертвоприношеніяхъ, воспроизводящихъ смерть почитаемого божества, будетъ убиваться животное, въ образѣ котораго прежде представлялось божество; но въ тѣхъ случаяхъ, когда божество антропоморфизировалось окончательно, можетъ случиться, что вѣрующіе предпочтутъ убивать человѣка, изображающаго бога, чѣмъ священное животное. Въ общей эволюціи человѣческихъ жертвоприношеній сказывается именно обратная тенденція, т. е. стремленіе замѣнить приносимаго въ жертву человѣка тѣмъ или инымъ животнымъ. Но это общее правило допускаетъ исключеніе; при этомъ иногда въ жертвоприношеніи животного, замѣненнымъ закланіемъ человѣка, съ смягченіемъ правовъ животное снова субституируется человѣку. Естественно, что замѣна животного человѣкомъ можетъ произойти лишь на той ступени развитія, когда человѣческія жертвоприношенія не представляютъ еще ничего необычнаго и вполнѣ гармонируютъ съ общимъ уровнемъ культуры даннаго племени. Но, возникнувъ еще въ періодъ глубокаго варварства, они могутъ сохраниться до высшихъ ступеней культуры. Кромѣ того, обрядъ богоуденія, совершаемый надъ человѣкомъ, относительно котораго существуетъ убѣжденіе, что онъ въ настоящій моментъ есть инкарнація божества, можетъ возникнуть и не въ качествѣ замѣны животного человѣкомъ. Если обрядъ богоуденія появляется уже въ періодъ, когда божество антропоморфизировалось, и если въ этотъ періодъ существуетъ еще обычай человѣческихъ жертвоприношеній вообще и антропофагіи, онъ естественно переходитъ въ ритуальное жертвоприношеніе и съѣданіе человѣка. Примѣры замѣны животного человѣкомъ представляютъ тѣ же таинства Діониса. Такъ, на Хіосѣ и Тенедосѣ былъ обычай во время мистерій Діониса разрывать живымъ не быка или козла, какъ въ большинствѣ другихъ мѣстностей, а человѣка. Въ Беотіи обычай въ древности требовалъ, чтобы козлу-Діонису приносили въ жертву ребенка. Въ Орхоменѣ человѣческой жертвой для мистерій Діониса избиралась женщина изъ опредѣленной семьи. Въ годовой праздникъ въ честь этого бога жрецъ гнался съ мечемъ за женщинами этой семьи, и, если настигалъ одну изъ нихъ, имѣлъ право убить ее. Этотъ дикій обычай исполнялся въ качествѣ древняго обряда еще во времена Плутарха. Едва ли можно сомнѣваться, что въ обрядахъ на Хіосѣ, Тенедосѣ и въ Беотіи сохранилось воспоминаніе о томъ, что убиваемый человѣкъ есть инкарнація божества. Тамъ, гдѣ мнѣ повѣствоваль, что Діонисъ былъ убитъ въ образѣ человѣка, вѣроятнѣе всего мистеріи, въ которыхъ представлялся образно мнѣ о богѣ, завершались растерзаніемъ человѣка, изобра-

жавшаго въ данный моментъ бога. Обычай въ Орхоменѣ теменъ; онъ, быть можетъ, объяснялся мѣомъ, содержаніе котораго для насъ утеряно, можетъ быть, является, независимо отъ мистерій, реминисценціей антропофагическихъ празднествъ древнихъ грековъ. Смягченіе нравовъ привело къ замѣнѣ въ Беотіи жертвоприношенія ребенка — жертвоприношеніемъ козла. То же имѣло мѣсто и на о. Тенедосѣ: ребенка замѣнили здѣсь новорожденный теленокъ; отелившаяся имъ корова при этомъ укладывалась на подобіе женщины въ родильной постели. Вызванныя, слѣдовательно, антропоморфизаціей Діониса человѣческія жертвоприношенія съ теченіемъ времени перешли, но уже подъ вліяніемъ другихъ, болѣе этическихъ соображеній, въ жертвоприношенія священнаго животнаго. Свѣдѣнія о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ во время мистерій Діониса представляютъ любопытный образчикъ эволюціи обряда богояденія; они служатъ одновременно доказательствомъ стойкости ритуальныхъ особенностей культа, сохраняющаго до высокихъ ступеней цивилизаціи обряды, которые, какъ обыкновенно кажется, можно встрѣтить только у примитивныхъ народностей.

Аналогичные обряды, но уже въ качествѣ вполне жизненныхъ явленій, отмѣчены были у древнихъ мексиканцевъ. Существованіе и распространеніе человѣческихъ жертвоприношеній вообще въ древней Мексикѣ содѣйствовало сохраненію обряда яденія челоуѣка въ цѣляхъ общенія съ божествомъ въ столь рѣзкихъ подробностяхъ, что онъ приводилъ въ ужасъ испанцевъ, заставшихъ его еще на практикѣ. Въ ряду человѣческихъ жертвоприношеній древней Мексики обращаютъ на себя особенное вниманіе такія, въ которыхъ жертва считалась воплощеніемъ самого бога. Акоста (Acosta) сообщаетъ слѣдующія подробности объ одномъ изъ подобныхъ торжественныхъ жертвоприношеній, кончавшихся ритуальнымъ богояденіемъ. Мексиканцы избирали одного изъ плѣнниковъ и давали ему имя того идола, жертвой которому ему было суждено сдѣлаться. Они украшали его тѣми же предметами, которыми былъ украшенъ идолъ бога и утверждали, что плѣнникъ изображаетъ собой самого идола. Въ теченіе всего времени, протекающаго между избраніемъ жертвы и закланіемъ ея (срокъ былъ различенъ: годъ, шесть мѣсяцевъ или меньше) они выказывали ей знаки почитанія и приносили ей жертвы, какъ бы самому идолу. Плѣнникъ, въ котораго въ теченіе этого времени инкарнировалось изображаемое имъ божество, долженъ былъ ѣсть, пить и весело проводить время. Когда онъ шествовалъ по улицамъ, народъ выказывалъ ему знаки почтенія, какъ богу, приносилъ ему жертвы съ мольбами

объ исцѣленіи и благословеніи. Когда наступалъ день праздника, и жертва была хорошо откормлена, ее убивали при торжественной обстановкѣ, а тѣло ея съѣдали.

Эти общія свѣдѣнія дополняются сохранившимся подробнымъ описаніемъ жертвоприношенія великому богу Тецкатлипока, совершаемаго ежегодно весной. Избирался чистый юноша, который въ теченіе года считался живымъ изображеніемъ бога Тецкатлипока; его обучали исполнять съ достоинствомъ великую роль, выпавшую ему въ удѣлъ. Въ теченіе года онъ былъ окруженъ роскошью; самъ мексиканскій король заботился о богатствѣ его одежды. Въ его распоряженіе отдавались восемь молодыхъ служителей короля; одѣтые въ дворцовыя одежды они всюду сопровождали его, составляя его почетную стражу. Молодой богъ днемъ и ночью могъ по желанію ходить по улицамъ столицы, играя на флейтѣ и украшенный цвѣтами. Встрѣчные падали ницъ и выражали ему знаки обоготворенія. За двадцать дней до жертвоприношенія ему приводили четырехъ красивыхъ дѣвушекъ, носившихъ каждая имя опредѣленной богини; онъ служилъ имъ наложницами. За пять дней до жертвоприношенія почести, оказываемыя ему, усиливались. Король не выходилъ изъ своего дворца; въ это время весь дворъ переселялся къ молодому богу. Населеніе проводило время въ веселыхъ празднествахъ и пириествахъ. Въ день жертвоприношенія юношу, съ его восемью служителями перевозили въ закрытой ладѣ черезъ озеро къ небольшому, уединенному храму, устроенному, какъ и большинство мексиканскихъ храмовъ, въ видѣ уступчатой пирамиды. Восходя по ступенямъ пирамиды, юноша ломалъ на каждой ступени свою флейту, съ которой онъ ходилъ въ дни своей славы. Когда онъ достигалъ вершины храма, его клали на камень, и жрецъ разрѣзывалъ ему грудь каменнымъ ножомъ, вырывалъ ему сердце и приносилъ послѣднее въ жертву солнцу. Голову его привѣшивали рядомъ съ черепами его предшественниковъ, а руки и ноги варились и какъ священное яство предлагались за столомъ сановниковъ, участвовавшихъ въ торжественномъ жертвоприношеніи. На мѣсто закланнаго юноши сейчасъ же избирался другой; такимъ образомъ, закланный богъ тотчасъ воскресалъ въ лицѣ другого человѣка.

Описанныя жертвоприношенія древнихъ мексиканцевъ настолько рельефно отражаютъ въ своемъ ритуалѣ жертвоприношеніе въ цѣляхъ богоуденія, что не требуютъ комментарій. Жертва считалась дѣйствительно богомъ Тецкатлипока, ритуалъ состоялъ въ торжественномъ закланіи самого бога, чтобы участвующіе въ празднествѣ могли воспринять въ себя божественную плоть и этимъ войти въ непосредствен-

ное общеніе съ божествомъ, заключить вновь или закрѣпить уже существующій союзъ между людьми и богомъ. Каково бы ни было значеніе бога Тецкатлипока въ поздней мексиканской мифологіи, самый обрядъ слѣдуетъ отнести къ числу возникшихъ изъ тотемическихъ обычаевъ закланія и яденія своихъ тотемовъ. Развитие мексиканской религіозной мысли, объединеніе различныхъ племенныхъ группъ въ древне-мексиканской монархіи затемнило въ значительной степени первоначальное значеніе божествъ мексиканскаго пантеона. Божества являются уже со всѣми атрибутами видовыхъ боговъ, властителей надъ явленіями природы; но придаваемые имъ въ изображеніяхъ атрибуты животныхъ ясно указываютъ, что они развились изъ тотемовъ различныхъ родовыхъ и племенныхъ группъ, объединенныхъ въ одно цѣлое мексиканскимъ государствомъ. Вслѣдствіе этого возможно въ тотемизмѣ искать корень описаннаго жертвоприношенія и другихъ аналогичныхъ ему въ древней Мексикѣ. Но человѣкъ замѣнилъ уже собой приносимое прежде животное-тотема, какъ и самый тотемъ перешелъ въ антропоморфное божество, сохранившее лишь, на подобіе греческихъ боговъ, нѣкоторые атрибуты, свидѣтельствующіе объ его происхожденіи изъ животнаго.

Очевидно, къ этой же категоріи жертвоприношеній слѣдуетъ отнести и слѣдующія двѣ группы жертвъ, распространенныхъ въ древней Мексикѣ: 1) закланіе человѣка, изображающаго божество, не всегда сопровождаемое вкушеніемъ его тѣла и 2) богояденіе, совершаемое надъ неодушевленнымъ изображеніемъ бога. Въ обѣихъ видахъ жертвъ, очевидно, отпала часть ритуала: въ первой—сѣданіе божественной плоти, во второй—человѣческое жертвоприношеніе; они представляютъ какъ бы сокращенную редакцію того ритуала, который въ цѣльномъ видѣ сохранился въ жертвоприношеніи юноши богу Тецкатлипока. Въ первой группѣ жертвоприношеній центръ тяжести падалъ не на богояденіе, а на выраженіе идеи немедленнаго воскресенія бога послѣ его закланія. Такъ, напримѣръ, ежегодно совершалось празднованіе въ честь матери боговъ Тоси. За извѣстный срокъ передъ жертвоприношеніемъ избиралась женщина, воплощавшая въ себѣ богиню. Женщину наряжали въ украшенія богини Тоси, она называлась именемъ богини, и до жертвоприношенія ей оказывали знаки божескаго поклоненія. Въ день жертвоприношенія, совершаемаго ночью, женщину вводили на вершину храма. Здѣсь ее обезглавливали; кожу съ ея тѣла тотчасъ снимали, и одинъ изъ жрецовъ, надѣвъ ее на себя, дѣлался живымъ представителемъ богини Тоси, очевидно, до присканія новой женщины. Во время этого жертвоприношенія исполнялись мистеріи, имѣвшія отно-

шеніе къ мѣсу о богинѣ: юноша, изображавшій Сннтеотля, сына богини Тоси, надѣвалъ себѣ на лицо сохраняемую особо кожу съ ноги закланной женщины въ качествѣ маски. Кромѣ того, происходило нѣчто въ родѣ театральнаго представленія, во время котораго двое мужчинъ, жрецъ и изображающій сына Тоси, одѣтые въ кожу женщины, исполняли роли богини и молодого бога. Во время годичнаго праздника въ честь бога Тотека также умерщвляли нѣсколько человѣческихъ жертвъ изъ числа плѣнниковъ, причемъ жрецъ надѣвалъ на себя святую съ одного изъ нихъ кожу и дѣлался самъ воплощеніемъ Тотека; его сажали на престолъ, надѣвали на него украшенія бога и приносили ему въ жертву первые плоды и первые цвѣты. Каждые четыре года куаухтитланы приносили аналогичныя жертвы богу огню. Закалывали двухъ невольниковъ, снимали съ нихъ кожу и вынимали ихъ кости. На слѣдующій день два жреца, одѣтые въ ихъ кожи, держа въ рукахъ ихъ кости, торжественно сходили со ступеней храма. Что и въ этомъ случаѣ жрецы являлись въ глазахъ толпы реинкарнаціей закланнаго божества, ясно выражалось въ привѣтственномъ крикѣ собравшейся толпы: «вотъ идутъ наши боги!» Этимъ закланіемъ божества и реинкарнаціей его въ лицѣ жреца, надѣвающего кожу жертвы, возобновлялся союзъ бога и людей. Оно можетъ быть поставлено въ связь съ описаннымъ выше жертвоприношеніемъ птицы у краснокожихъ Калифорніи. Ритуальное надѣваніе кожи тотемическаго животнаго нерѣдко встрѣчается у некультурныхъ народностей при закланіи тотема. Все различіе заключается въ томъ, что антропоморфизація мексиканскихъ божествъ привела къ замѣнѣ жертвеннаго животнаго—человѣкомъ; кожа животнаго естественно должна была быть при этомъ замѣнена кожей человѣка.

Если въ указанной группѣ жертвоприношеній можно видѣть выраженіе идеи закланія и реинкарнацію божества, но съ утратой обряда принятія божественной плоти, то въ другомъ мексиканскомъ ритуалѣ имѣетъ мѣсто обратное: человѣческое жертвоприношеніе замѣнилось принесеніемъ въ жертву изображенія бога, но сопровождалось съѣданіемъ его. Этотъ обрядъ совершался въ декабрѣ во время зимняго солнцестоянія въ честь бога Гуитсилопочтли, называемаго также Вицилипуцтли. Это былъ одинъ изъ наиболѣе крупныхъ боговъ древне-мексиканскаго пантеона, происхожденіе котораго изъ тотема-птицы можетъ считаться въ настоящее время доказаннымъ. Передъ празднествомъ изготовлялось особымъ образомъ изъ тѣста, замѣшаннаго на крови дѣтей, изображеніе Гуитсилопочтли. Кости его дѣлались изъ вѣтвей акаціи. Въ день жертвоприношенія жрецъ кремневымъ

осколкомъ разрёзалъ грудь идола. Этотъ моментъ ритуала назывался «убіеніемъ бога Гуйтсилопочтли, чтобы тѣло его могло быть съѣдено». Одинъ изъ жрецовъ вынималъ сердце идола и предлагалъ его королю. Остальное тѣло дѣлилось на мелкіе кусочки, которые и раздавались всѣмъ присутствующимъ, знатнымъ и незнатнымъ, и съѣдались. Но въ обрядѣ съѣданія тѣла божества могли принимать участіе только мужчины и дѣти мужского пола безъ различія возраста. Женщины не допускались къ вкушенію божественной плоти. Другое, совершенно аналогичное, лишь съ болѣе смягченными чертами, жертвоприношеніе тому же божеству Гуйтсилопочтли совершалось весной, въ маѣ мѣсяцѣ. Оно заключалось въ ритуальномъ изготовленіи идола изъ тѣста, но безъ смѣшенія послѣдняго съ кровью дѣтей. Идолъ, одѣтый въ роскошныя одежды, торжественно переносился въ храмъ, гдѣ ему совершались безкровныя жертвы. Послѣ этого жрецы снимали съ него одежды, дѣлили его на мелкіе куски, и давали ихъ собравшемуся народу, начиная съ высшихъ и кончая низшими. Отъ воспріятія тѣла божества во время майскаго жертвоприношенія не исключались женщины, какъ въ декабрьскомъ празднествѣ. Вкушающіе заявляли, что они ѣдятъ тѣло и кости бога и что они опечалены этимъ.

Всѣ описанныя жертвоприношенія древнихъ мексиканцевъ, отмѣченные испанскими писателями преимущественно благодаря тому, что они поражали европейцевъ своимъ дикимъ характеромъ и внѣшнимъ сходствомъ съ христіанскими, представляютъ существенный научный интересъ. Они служатъ доказательствомъ, до какихъ предѣловъ могутъ развиваться среди сравнительно культурной народности элементы ритуала, которые въ столь простомъ и скромномъ видѣ выступаютъ среди примитивныхъ народностей. Обрядовое убійство тотема и ритуальное съѣданіе его мяса, въ цѣляхъ войти съ нимъ въ общеніе, развилось у мексиканцевъ въ торжественныя жертвоприношенія, въ цѣлую систему богопочитанія высшихъ существъ, утратившихъ давно уже, почти окончательво, свой первобытный тотемическій характеръ. Антропоморфизація божествъ сдѣлала естественнымъ, что богъ могъ инкарнироваться только въ образѣ челоуѣба и привелъ къ челоуѣческимъ жертвоприношеніямъ, когда жертва считалась воплощеніемъ бога. Какъ и въ остальныхъ жертвоприношеніяхъ тотемическаго характера въ цѣляхъ общенія съ божествомъ, мексиканскій ритуаль, несмотря на развитіе представленій о божествахъ, сохранилъ самую существенную черту: въ честь почитаемаго бога закланію подвергался онъ же самъ для возобновленія и укрѣпленія союза между божествомъ и людьми, связанными съ нимъ вѣкогда

узами родства, а впоследствии ставшими подъ его покровительство, какъ существа высшаго, владыки надъ людьми и той или другой силы природы. Какими бы жестокими и кровожадными ни казались жертвоприношенія мексиканцевъ, не слѣдуетъ забывать для правильнаго сужденія о нихъ, что они были актомъ искренней вѣры. Распространенность въ Мексикѣ человѣческихъ жертвоприношеній, хотя бы послѣ смерти сородичей, въ пѣляхъ снабженія ихъ въ загробномъ мирѣ слугами, заставляла мексиканцевъ спокойно смотрѣть на человѣческія жертвы въ честь боговъ, приводившія въ ужасъ христіанскихъ покорителей края. Слѣдуетъ также имѣть въ виду, что къ моменту, когда ужасющія подробности мексиканскихъ жертвъ были зарегистрированы испанцами, въ быту мексиканцевъ уже сказывалось стремленіе къ смягченію грубости и жестокости древняго ритуала. Во многихъ мѣстностяхъ для жертвоприношеній, заключавшихся въ закланіи самого бога, избирались не члены своей племенной группы, а военноплѣнные и рабы. Ритуалъ, хотя и оставался по прежнему жестокимъ, примѣнялся къ лицамъ, на той ступени развитія, на которой стояли мексиканцы, приравнивавшимися къ неодушевленнымъ объектамъ собственности. Исчезновеніе обычая съдѣнія тѣла убитыхъ жертвъ знаменуетъ слѣдующій шагъ развитія: боги требуютъ точнаго исполненія ритуала, но вѣрующіе довольствуются сознаніемъ, что божество ихъ воскресло и воздерживаются отъ вкушенія его плоти. Наконецъ, замѣна живого человѣка изображеніемъ божества изъ тѣста знаменуетъ рѣшительный поворотъ къ смягченію дикихъ чертъ архаичнаго ритуала: это уже символика жертвоприношенія, компромиссъ, дающій возможность одновременно исполнить всѣ требованія культа и не стать въ противорѣчіе съ развившимся чувствомъ нравственности. Можетъ, конечно, показаться страннымъ, что это смягченіе ритуала происходило не одновременно относительно всѣхъ мексиканскихъ божествъ. Объясненіе этого кажущагося непонятнымъ факта слѣдуетъ искать въ самомъ характерѣ мексиканской религіи и государственнаго строя. Возникшее на развалинахъ болѣе древнихъ и болѣе высокихъ культуръ государство астековъ представляло только кажущееся единство и цѣльность. Различныя племена, находившіяся подъ властью вождя астековъ—мексиканскаго короля, стояли въ моментъ образованія государства на различныхъ ступеняхъ культуры; естественно, что это нашло себѣ отраженіе и въ большей или меньшей архаичности жертвеннаго ритуала. Когда мексиканскіе владетели къ своимъ племеннымъ богамъ присоединили и многочисленныхъ боговъ покоренныхъ расъ, въ общей системѣ

религии и ритуала должна была появиться известная амальгама формъ культа. Каждое божество входило въ общій пантеонъ съ той формой культа, которую застало завоеваніе астековъ; отсюда одновременное существованіе различныхъ эволюціонныхъ фазисовъ культа у одного народа. Въ этомъ отношеніи мексиканцевъ можно сравнивать съ древними греками. Мѣстные культы послѣднихъ отражали нерѣдко слѣды глубокаго варварства. Они распространялись отъ одной группы къ другой; вслѣдствіе этого случалось, что въ то время, какъ въ какой нибудь территоріальной единицѣ культъ боговъ достигъ высокой степени развитія, воспринятый вновь культъ отличался чрезвычайной грубостью. Такъ представленія населенія древнихъ Аѳинъ о своихъ богахъ, нашедшія себѣ выраженіе въ лучшихъ произведеніяхъ греческихъ скульпторовъ, мирились съ одновременнымъ признаніемъ дикихъ празднествъ въ честь Діониса, занесенныхъ туда впоследствии изъ мѣстностей, гдѣ греческое населеніе стояло на болѣе низкой ступени развитія. Медленность, съ которой эволюционируетъ культъ, объясняетъ окончательно возможность сохраненія архаизмовъ его до высокихъ ступеней цивилизаци. Даже тогда, когда культъ совершенно забытъ, стертъ новыми наслоеніями, нѣкоторыя черты продолжаютъ сохраняться въ обиходѣ населенія, если не въ качествѣ религиозныхъ обрядовъ, то въ новомъ значеніи народныхъ или дѣтскихъ игръ и увеселеній.

Казалось бы страннымъ искать среди населенія западной Европы слѣдовъ тотемизма и вытекающихъ изъ него жертвоприношеній въ цѣляхъ общенія съ божествомъ, сопровождаемыхъ закланіемъ тотема. Между тѣмъ, они сквозятъ въ слѣдующемъ, на примѣръ, народномъ увеселеніи. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Франціи существуетъ обычай, известный подъ названіемъ «охоты за крапивникомъ»; онъ совершается зимой, въ декабрѣ—январѣ. Въ Каркасонѣ, на примѣръ, еще въ первой половинѣ прошлаго столѣтія, въ первый воскресный день декабря молодежь выходила изъ города, вооруженная палками, и била по кустамъ въ поискахъ за крапивникомъ. Того, кто первый попадалъ въ птицу, объявляли королемъ; всѣ возвращались въ городъ съ королемъ во главѣ. Вечеромъ наканунѣ Нового года, король и всѣ участники охоты на крапивника устраивали по улицамъ процессію съ факелами и музыкой, останавливались у каждаго дома и выкрикивали привѣтствіе своему праздничному королю. Черезъ нѣсколько дней процессія повторялась, и король съ короной на головѣ, одѣтый въ голубую мантию и со скиптромъ въ рукахъ, шелъ въ церковь. Передъ нимъ на шесть, украшенномъ вѣнками

изъ масляны, дуба и омелы, несли убитаго крапивника. Послѣ мессы процессія направлялась къ епископу и властямъ города, и участники ея собирали отъ нихъ деньги на устройство пиршества. Съ бѣльшей ясностью этотъ обрядъ, который въ этомъ своемъ видѣ могъ бы остаться непонятнымъ, выступаетъ въ тѣхъ мѣстностяхъ Франціи, гдѣ охота на крапивника кончается поимкой живой птицы. Ее ловятъ въ сочельникъ передъ Рождествомъ, приносятъ въ церковь, гдѣ священникъ по окончаніи мессы, совершаемой въ этотъ день въ полночь, отпускаетъ птицу; причемъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ обычай предписывалъ священнику предварительно ранить крапивника. Очевидно, что языческое населеніе мѣстностей Франціи, гдѣ встрѣчается обрядъ охоты на крапивника, имѣло обычай въ дни зимняго солнцестоянія совершать общественное жертвоприношеніе, заключавшееся въ закланіи крапивника, быть можетъ, бывшаго нѣкогда тотемомъ, а впоследствии превратившагося въ священную птицу, посвященную, весьма возможно, какому нибудь божеству. Христіанство освятило этотъ языческій обрядъ, соединило его съ празднованіемъ Рождества, а само закланіе птицы превратило въ обычай символическій: пораненіе и затѣмъ отпусканіе крапивника на волю изъ церкви, замѣнившее собой языческій жертвенникъ. Забытое жертвоприношеніе, сопровождавшееся общей трапезой, пережило, однако, вѣка и превратилось въ народное увеселеніе, въ которомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ принимаютъ теперь участіе только дѣти.

Аналогичный обрядъ отмѣченъ въ Уэльсѣ. Существовало повѣрье, что разоритель гнѣзда крапивника не будетъ здоровъ; въ другихъ мѣстностяхъ говорили, что повинный въ разореніи гнѣзда этой птицы будетъ лишенъ вѣчнаго блаженства. Однако, во время рождественскихъ празднествъ молодежь ловила крапивника и послала его торжественно по домамъ селенія. Если ихъ не принимали гдѣ нибудь, они провозносили слѣдующее заклятіе: «Вѣтеръ, поднимись, разруши этотъ домъ!» Въ другихъ мѣстностяхъ за крапивникомъ гнались съ прутьями; при этомъ часто, хотя и не намѣренно, убивали птицу. Мертвую птицу носили по деревнѣ; въ каждомъ домѣ участники процессіи получали что нибудь. На о. Манѣ въ прежнее время крапивника хоронили на кладбищѣ. Есть указанія, что крапивника при этомъ увеселеніи жарили. Томасъ (Thomas), собравшій данныя, относящіяся къ культу животныхъ въ Уэльсѣ, указываетъ на слѣды обычая ѣсть торжественно разъ въ годъ гуся. О тотемическомъ основаніи этого обыкновенія можетъ говорить свидѣтельство Цезаря, что гуся не употребляли въ пищу древніе жители Уэльса. Гусь считается до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ птицею вѣщей.

Этимъ примѣромъ, конечно, не ограничивается число аналогичныхъ фактовъ, которые можно найти среди европейскихъ и другихъ народностей, давно уже забывшихъ старыя, примитивныя вѣрованія. Но само существованіе подобныхъ безсознательно исполняемыхъ обрядовъ свидѣтельствуетъ о сравнительно широкомъ распространеніи вѣкогда жертвоприношеній, заключавшихся въ закланіи тотема, въ цѣляхъ единенія вѣрующихъ съ ихъ родовымъ божествомъ ¹⁾.

1) Здѣсь въ общемъ изложеніи слѣдуетъ пропускъ, который, къ сожалѣнію не могъ быть возстановленъ редакціей по сохранившимся замѣткамъ автора. Предполагалось ввести отдѣлы: жертвоприношенія съ цѣлью: 1) единенія съ божествомъ, но не вытекающія изъ тотемическихъ основъ; 2) выраженія своего подчиненія божеству, и 3) кормленія божества. Въ послѣдній отдѣлъ долженъ былъ войти вопросъ объ антропоморфизмѣ и человѣческихъ жертвоприношеніяхъ.

XIV. Шаманство.

Въ предыдущемъ изложеніи неоднократно приходилось говорить о шаманяхъ-колдунахъ и указывать на роль и значеніе ихъ въ первобытномъ обществѣ. Слова шаманъ и шаманизмъ давно уже вошли въ литературу и употребляются для обозначенія: первое—лицъ, являющихся, по вѣрованію некультурныхъ расъ, способными путемъ приведенія себя въ экзальтированное состояніе вступать въ непосредственное общеніе съ сверхъестественными существами, второе—дѣйствій, къ которымъ эти лица прибѣгаютъ для достиженія указанной цѣли. Широкое распространеніе терминовъ: шаманъ и шаманизмъ объясняется тѣмъ, что обозначаемыя ими лица и приемы были встрѣчены во всѣхъ пунктахъ обитанія некультурныхъ расъ, дѣйствительно, въ разной степени, съ различнымъ значеніемъ и, наконецъ, съ различными наименованіями, но вытекающія столь несомнѣнно изъ одного источника, что не могло возникнуть никакого разногласія въ наименованіи ихъ однимъ общимъ терминомъ. Слову *шаманъ* посчастливилось, и оно завоевало себѣ прочное мѣсто въ литературѣ. Въ сущности оно принадлежит тунгусамъ и манджурамъ, гдѣ оно можетъ считаться туземнымъ. *Шаманами* или *саманами* тунгусы и манджуры называютъ лицъ, которыя, по ихъ мнѣнію, могутъ посредствомъ различныхъ дѣйствій входить въ общеніе съ сверхъестественными существами различныхъ категорій, и которымъ, вслѣдствіе этого, принадлежать преимущественно функціи жрецовъ, гадателей, колдуновъ. Нѣкоторые изслѣдователи не признавали слова шаманъ туземнымъ у тунгусской группы племенъ. Они предполагали, что это слово зашло къ тунгусамъ изъ Индіи и производили его отъ слова *самана*, встрѣчающееся въ нарѣчій палл, соотвѣтствующее санскритскому *śramaṇa*, что значитъ отшельникъ, аскетъ. Шоттъ (Schott), въ работѣ, посвященной этому вопросу: «О двойномъ значеніи слово шаманъ» (Ueber den Doppelsinn

d. Wortes Schamane) опровергаетъ это мнѣніе. Совершенно невѣроятно, думаетъ вполне основательно Шоттъ, чтобы названіе аскетовъ браманизма или кающихся буддистовъ было перенесено на заклинателей, извѣстныхъ тунгусамъ подъ схожимъ наименованіемъ: ихъ дѣятельность и самый образъ жизни ничего не имѣютъ общаго съ аскетизмомъ и покаяніемъ. Кромѣ того, само слово шаманъ употребляется только на крайнемъ востокѣ Азіи. Если бы оно перешло изъ Индіи, оно должно было бы сначала акклиматизироваться въ центральной Азіи, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Непосредственныхъ связей тунгусскія народности съ Индіей не имѣли, съ буддизмомъ они познакомились благодаря китайцамъ, но у этихъ послѣднихъ почти не встрѣчается этого слова для обозначенія буддійскихъ духовныхъ лицъ. Заимствованное у буддистовъ выраженіе *sha-ten* китайцы рѣзко отдѣляютъ отъ представленій о тунгусскихъ саманахъ: первыхъ они называютъ словомъ *k'in-lao*, что значитъ *аскетъ, кающийся*, вторыхъ—словомъ *tshu-schen-jin*—т. е. «*заклинатель духовъ*». Самъ Шоттъ, однако, не даетъ удовлетворительнаго объясненія происхожденія слова шаманъ: онъ сближаетъ *саманъ* съ маньчжурскимъ *sa* (видѣть, знать) въ то же время указывая, что суффикса *tan* маньчжурско - тунгусскія нарѣчія не имѣютъ. Французскій синологъ Гарлэ сближаетъ слово *saman* съ производнымъ словомъ *samdambi*, битъ въ волшебный бубень, и предполагаетъ, что слово *saman* первоначально означало бубень, употребляемый шаманами, а впоследствии было распространено на лицъ, пользующихся имъ для своихъ дѣйствій. Предположеніе Гарлэ натянуто. Какъ бы то ни было, происхожденіе слова *шаманъ*, которому было суждено вытѣснить въ литературѣ остальные наименованія, извѣстныя у другихъ народностей, остается темнымъ. Отъ тунгусовъ оно перешло въ якутамъ и бурятамъ, хотя обѣ эти народности имѣютъ и свои собственные названія для шамановъ: якуты называютъ ихъ *оюнъ*, женщины-шаманокъ—заимствованнымъ изъ бурятскаго словомъ *уданъ*; буряты, какъ и остальные монголы, даютъ шаманамъ наименованіе *бо*, шаманкамъ *одеёнъ* или *утыманъ*. Алтайскіе тюрки называютъ ихъ *камъ*, откуда шаманское дѣйствіе называется камланіемъ, самоѣды—*тадибей*, лопари—*пойда*, вотяки—*торе*; у гольдовъ встрѣчается наименованіе *сяма* и т. д. Различныя племена Африки имѣютъ и разныя наименованія для своихъ шамановъ; такое же разнообразіе названій можно отмѣтить и въ Сѣверной и Южной Америкѣ, въ Австраліи, Полинезій, однимъ словомъ, всюду, гдѣ шаманы извѣстны. Эта пестрота наименованій противорѣчитъ удивительному однообразію, съ которымъ выступаютъ

шаманы на всемъ протяженіи земного шара. Сходство въ ихъ дѣйствіяхъ, иногда доходящее до тождества, настолько велико, что, читая данныя о какомъ нибудь американскомъ или австралійскомъ шаманѣ, можно подумать, что имѣешь передъ собой почти буквальное повтореніе свѣдѣній, собранныхъ среди инородцевъ крайняго сѣвера Россіи.

При изученіи шаманства прежде всего поднимается вопросъ, чѣмъ объясняется повсемѣстное однообразіе шаманскихъ дѣйствій. Это приводитъ въ свою очередь къ другимъ кореннымъ вопросамъ: почему шаманство встрѣчается на всемъ земномъ шарѣ, каково мѣсто его въ общей системѣ вѣрованій некультурныхъ народовъ, и является ли оно первобытнымъ, или есть результатъ определенной религіозной эволюціи? Вопросъ о причинахъ, заставляющихъ шамановъ сопровождать свои дѣйствія возбужденнымъ состояніемъ, можетъ быть выясненъ только послѣ ознакомленія съ этими дѣйствіями на различныхъ пунктахъ земного шара и съ эволюціей самого шаманизма и организаціи шамановъ. Что шаманство является, дѣйствительно, первобытнымъ проявленіемъ стремленія человѣка войти въ общеніе съ сверхъестественными силами, доказывается уже тѣмъ, что оно встрѣчается именно на низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія; чѣмъ это послѣднее ниже, тѣмъ крупнѣе значеніе шаманства. Далѣе, указанное распространеніе шаманства свидѣтельствуетъ, что оно явленіе не только первобытное, но и общее почти всѣмъ племенамъ и народностямямъ. Если же шаманство оказывается первобытнымъ и, насколько возможно судить при современномъ состояніи науки, общечеловѣческимъ явленіемъ, очевидно, что оно должно корениться въ основахъ общечеловѣческой мысли и психологіи. Дѣйствительно, достаточно вспомнить міросозерцаніе примитивныхъ народностей, чтобы понять, что шаманство вытекаетъ изъ него какъ неизбежное слѣдствіе.

Первобытный человѣкъ на низшихъ культурныхъ ступеняхъ, какъ было показано, не считаетъ себя выше окружающихъ его предметовъ, но не признаетъ и своихъ сверхъестественныхъ существъ недосыгаемыми для себя. Результатъ развитія человѣчества заключается въ томъ, что количество сверхъестественныхъ явленій сокращается до *minimum'a*; вся человѣческая мысль направлена на то, чтобы съ одной стороны точно опредѣлить положеніе человѣка въ общемъ мірозданіи, а съ другой расширить область познаваемаго и тѣмъ сокращать представленія о сверхъестественномъ. Примитивный человѣкъ, стоящій въ началѣ эволюціи человѣческой мысли и человѣческихъ знаній, считаетъ, что все имѣетъ способность быть или сдѣлаться сверхъесте-

ственнымъ, но все сверхъестественное способно вполне уподобиться человѣческому міру и слиться съ нимъ. Онъ призываетъ въ себя и во всѣхъ людяхъ второе я, но оно у однихъ можетъ быть сильнѣе, у другихъ слабѣе, совершенно такъ же, какъ и въ отношеніи физическаго міра, одинъ можетъ быть выносливѣе другого, сильнѣе и пр. Во время сна, припадковъ и т. п. душа покидаетъ тѣло, но у одного она совершаетъ болѣе далекія странствованія, чѣмъ у другого; душа одного индивида болѣе сильна или ловка и поэтому въ состояніи побѣдоносно выходить изъ препятствій, встрѣчаемыхъ ею на пути, которыя несомнѣнно погубили бы душу болѣе слабую; одна можетъ входить въ общеніе съ сверхъестественными существами, другая не въ состояніи этого дѣлать и т. д. Такимъ образомъ, совершенно такъ же, какъ физическія и умственныя качества, различныя у отдѣльныхъ индивидовъ, налагаютъ на сожителей въ одной группѣ лицъ печать неравенства, такъ точно неравенство существуетъ и между качествами и свойствами душъ отдѣльныхъ личностей. Если одинъ индивидъ, болѣе ловкій и сильный, сознаетъ свое превосходство надъ остальными сочленами по группѣ, другой искренне вѣритъ въ превосходство своего второго я надъ душами своихъ сочленовъ, если сны или другія явленія даютъ ему на это основаніе. Эта вѣра поддерживается вѣрой окружающихъ его лицъ, такъ какъ отрицать реальность сновъ и видѣній никому не придетъ на мысль. Лица, души которыхъ могутъ совершать подвиги, невозможные другимъ, считаются окружающими и признаютъ сами себя болѣе могущественными. Они то могутъ, когда это оказывается необходимымъ, вступать въ общеніе съ богами, они сами являются одаренными тѣми способностями, которыми примитивная народность надѣляетъ своихъ сверхъестественныхъ существъ: быстротой, силой, храбростью, ловкостью и способностью къ превращеніямъ. Способность души всякаго человѣка при покиданіи тѣла принимать то ту, то другую внѣшнюю оболочку развита у нихъ въ высшей степени. Обладая ею, они могутъ узнать цѣлый рядъ средствъ, которыя знаютъ только сверхъестественныя существа, и сравнятся вполне съ ихъ могуществомъ. Они получаютъ, такимъ образомъ, возможность не только превращаться во снѣ, въ лицѣ своего второго я, въ животное, дерево или любой предметъ, но и превращать людей въ предметъ или животное, смотря по усмотрѣнію, и все это оттого, что ихъ второе я могло узнать средства, какъ это сдѣлать. Они могутъ вліять на погоду, на присканіе мѣсть для удачной охоты, на успѣхъ битвы и пр., однимъ словомъ, совершать совершенно то же, что дѣлаютъ и сверхъестественныя

существа. Эти лица дают многочисленный контингент колдунов-шаманов у всех некультурных народностей.

Возникая непосредственно из анимистических представлений первобытных народов и взглядов на собственную душу, вѣра въ возможность существованія людей, обладающихъ сверхъестественными способностями, занимаетъ весьма видное мѣсто въ мировоззрѣніи примитивнаго человѣка. Онъ окруженъ чудеснымъ, онъ принимаетъ за чудесное почти все, чего не можетъ объяснить естественнымъ путемъ благодаря ограниченному знанію и отсутствію развитой критической мысли. Весь міръ чудесъ, непонятный обыкновенному человѣку, оказывается открытымъ шаману-колдуну. Онъ является промежуточнымъ звеномъ, соединяющимъ міръ боговъ съ міромъ людей. Отсюда вытекаетъ значеніе шамановъ-колдуновъ въ первобытномъ обществѣ и та масса разсказовъ о нихъ, которые составляютъ видный вкладъ въ сумму произведеній народной словесности у всехъ рѣшительно народовъ.

Въ Австраліи, наиримѣръ, колдунъ-шаманъ, такъ называемый *biggaak* окруженъ всегда большимъ почетомъ и уваженіемъ. Ему приписывается способность разговаривать съ духами и специально съ душами мертвыхъ. Могуущественный *biggaak*, по вѣрованію австралийцевъ, можетъ перемѣщаться въ глубину земли, ему принадлежитъ право судить души умершихъ и опредѣлять совершенныя ими при жизни добрыя или злыя дѣла. Значеніе колдуна-шамана у австралийцевъ доказываетъ, между прочимъ, слѣдующій фактъ. Былъ отмѣченъ случай, когда родичи шамана перемѣнили свое старое тотемическое имя и стали называться по имени умершаго *biggaak'a*, сдѣлавъ его своимъ легендарнымъ героемъ-родоначальникомъ.

Сообщаясь съ душами умершихъ, *ama-hlozi*, зулусскій шаманъ, такъ называемый *isi nyanga*, узнаетъ все сокровенное; онъ можетъ оврѣдѣлить успѣхъ военнаго или охотничьяго предпріятія, причину болѣзней, выискать лицо, околдовавшее больного и пр. Отсюда огромное значеніе *isi-nyanga* у суевѣрныхъ зулусовъ. Его санкція требуется для признанія власти вождя. У амаксосовъ шаманъ, *i'nlonga*, чтобы сообщаться съ духами, приводитъ себя въ возбужденное состояніе посредствомъ дикой пляски, исполняемой имъ подъ пѣніе присутствующихъ опредѣленныхъ пѣсенъ, подъ ритмическіе звуки ударовъ по натянутой воловьей кожѣ. Въ состояніи экстаза онъ открываетъ преступниковъ среди собравшихся. Такъ какъ судъ надъ обвиненнымъ въ волшебствѣ сопровождается жестокими пытками и чаще всего заканчивается смертной казнью и конфискаціей имущества, а шаманъ,

между тѣмъ, можетъ посредствомъ очистительныхъ жертвъ снять съ мнимаго колдуна всякую вину, страхъ населенія передъ шаманомъ и его высокое положеніе вполне понятны.

Огромнымъ значеніемъ пользуются также и шаманы краснокожихъ. Въ одномъ селеніи нерѣдко можно насчитать до двадцати шамановъ и шаманокъ. Они нерѣдко соединяютъ въ себѣ функции жреца, колдуна и врача; они узнаютъ будущее, открываютъ мѣстонахожденіе пропавшихъ и украденныхъ вещей, привлекаютъ колдовствомъ дождевыя тучи во время засухи и звѣря во время охоты, привораживаютъ, насылаютъ болѣзни и пр. У дакотовъ шаманы выработали тайный языкъ; населеніе твердо вѣритъ, что даже рожденіе шамана происходитъ не обыденнымъ путемъ: шаманъ или шаманка долго летаютъ въ видѣ сѣмянъ, и затѣмъ лишь воплощаются, попавъ въ тѣло женщины.

Неудивительно, что вожди въ первобытныхъ организаціяхъ, начинающихъ складываться въ государство, весьма часто оказываются одновременно шаманами-колдунами. Даже въ тѣхъ обществахъ, гдѣ еще господствуетъ полное юридическое равноправіе, гдѣ нѣтъ еще сословій, гдѣ экономическій строй настолько низокъ, что не позволяетъ развиваться индивидуальному богатству, единственнымъ человекомъ, стоящимъ выше толпы, окружасмымъ почетомъ и поклоненіемъ, всегда является шаманъ, такъ какъ онъ силенъ своей способностью проникать въ недоступный остальнымъ міръ духовъ.

Всѣ колдуны-шаманы имѣютъ способность превращаться въ животныхъ; въ этомъ отношеніи рассказы, собранные въ разныхъ частяхъ свѣта, отличаются поразительнымъ разнообразіемъ. У какчикелей Гватемалы, достигшихъ извѣстной ступени цивилизаціи, само названіе ихъ жрецовъ *haleb* указываетъ на способность принимать видъ различныхъ звѣрей. Шаманы Парагвая могутъ по желанію принимать видъ тигровъ; въ Африкѣ населеніе Лоанда вѣритъ, что ихъ вождь-шаманъ можетъ обращаться во льва и убить, кого ему заблагоразсудится. Въ другихъ мѣстахъ Африки шаманы превращаются въ аллигаторовъ или шакаловъ. У краснокожихъ Сѣверной Америки они любятъ принимать видъ птицъ. Въ прежнее время лопари приписывали своимъ шаманамъ способность превращать людей въ кошекъ, а самимъ принимать образъ лебедей, гусей, соколовъ или вороговъ и въ этомъ видѣ поднимать вѣтры и бури и губить корабли. Въ медвѣдей превращаются шаманы у бурятъ и якутовъ. Насколько даже на тѣхъ ступеняхъ развитія, на которыхъ шаманство падаетъ, велико представленіе о сверхъестественныхъ качествахъ шамана, можетъ служить

слѣдующее вѣрованіе якутовъ, непосредственно донесенное ими отъ эпохи, когда человекъ не дѣлалъ еще основного различія между собой и міромъ животныхъ. По вѣрованіямъ якутовъ шаманы мужчины могутъ производить на свѣтъ, какъ и женщины, причемъ не только людей, но и животныхъ. Это вѣрованіе сохранилось даже относительно нѣкоторыхъ живущихъ еще шамановъ. Про одного изъ нихъ рассказывали одному изъ новѣйшихъ изслѣдователей быта якутовъ, что онъ «родилъ нѣсколько разъ и между прочимъ родилъ щуку; другой шаманъ родилъ ворона, рожаютъ (шаманы) также чаекъ, утятъ, цыплятъ и т. д.»

Именно вслѣдствіе матеріалистическихъ представленій о высшихъ существахъ и вѣры, что второе я можетъ узнать способы воздѣйствія на боговъ, возникло убѣжденіе, что шаманъ можетъ иногда оказаться столь же могущественнымъ, какъ и сверхъестественное существо или даже сильнѣе его. Это вѣрованіе сохраняется у многихъ народовъ, которые, достигнувъ сравнительно высокой ступени религіознаго развитія, сохранили легенды о прежнихъ шаманахъ. Такъ, напримѣръ, у бурятъ существуетъ преданіе о причинѣ ухудшенія шамановъ, обрисовывающее вѣру въ ихъ могущество. «Первый шаманъ, Хара-Гыргень, обладалъ неограниченнымъ могуществомъ, и богъ, желая испытать его, взялъ душу одной богатой дѣвочки, и та заболѣла. Шаманъ полетѣлъ на бубнѣ по сводамъ небеснымъ и по преисподней, отыскивая душу, и увидѣлъ ее въ бутылкѣ на столѣ у Бога. Чтобы душа не выскочила, бурятское верховное божество заткнуло пальцемъ правой руки бутылку. Хитрый шаманъ превратился въ желтаго паука и ужалилъ бога въ правую щеку такъ, что тотъ, отъ боли схвативъ правой рукой щеку, выпустилъ изъ бутылки душу. Разгнѣванный богъ ограничилъ власть Хара-Гыргена, и съ тѣхъ поръ шаманы стали все хуже и хуже. Приведенная... легенда интересна тѣмъ, пишетъ В. М. Михайловскій, что въ ней, подъ оболочкой монотеистической, сказываются самыя грубѣйшія представленія равнаго періода; богъ, упоминаемый въ ней, ничто иное, какъ одинъ изъ духовъ анимистической эпохи религіознаго развитія».

Шаманъ у якутовъ является повелителемъ духовъ, причиняющихъ зло людямъ. Онъ—избранникъ и «естественно является заступникомъ за несчастныхъ и посредникомъ между людьми и духами въ ихъ столкновеніяхъ; для этихъ послѣднихъ онъ часто неумолимый врагъ и грозный повелитель, но вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ неотъемлемая собственность и жертва: покуда онъ силенъ и молодъ, духи боятся его и слушаются его, но лишь только онъ ослабѣетъ и состарится, они

платять ему сторицей за униженіе». Совершенную аналогію къ этому взгляду представляютъ понятія населенія Африки, согласно которымъ со старостью уходить у шамана не только физическія, но и духовныя силы; духи перестаютъ ихъ слушаться, и населеніе либо смѣщается, либо убиваетъ сдѣлавшагося ему ненужнымъ шамана.

Несмотря на то, что первобытные народы надѣляютъ своихъ шамановъ-колдуновъ сверхъестественными способностями, что они считаютъ ихъ неизмѣримо выше и могущественнѣе простыхъ смертныхъ, безусловно нельзя видѣть въ шаманизмѣ особой стадіи религіозной эволюціи, какъ дѣлаетъ Лѣббокъ. Лѣббокъ считаетъ шаманизмъ четвертой ступенью развитія религіозной мысли (послѣ атеизма, фетишизма и тотемизма) и опредѣляетъ шаманизмъ, какъ «фазисъ, въ которомъ высшія божества гораздо могущественнѣе человѣка и различны отъ него по своей природѣ. Мѣсто пребыванія ихъ удалено отъ него и доступно только шаманамъ». Но именно оттого, что способностью сдѣлаться шаманомъ надѣлены потенциально всѣ люди, нельзя согласиться съ мнѣніемъ Лѣббока. Взглядъ на божества, какъ на существа матеріальныя, доступныя человѣку, причѣмъ человѣкъ можетъ оказаться сильнѣе божества—характерная черта для шаманства и стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ опредѣленіемъ его Лѣббоккомъ. Первобытное шаманство есть примитивный способъ сношенія съ божествами, такими же матеріальными, надѣленными тѣми же способностями, какъ и сами шаманы. Далѣе, шаманство не есть магія, колдовство, какъ его опредѣляетъ, напримѣръ, Дживонсъ. Колдовство, т. е. способность путемъ извѣстныхъ, опредѣленныхъ дѣйствій принудительно вліять на объектъ на примитивныхъ ступеняхъ еще не отдѣлена отъ другихъ функцій и способностей шамана. Но она не исчерпываетъ шаманства. Если мифы являются примитивной наукой такъ называемыхъ дикарей, то колдовство можно признать ихъ прикладной наукой. При колдовствѣ отыскиваются приемы для оказанія вліянія на другого, и выборъ этихъ послѣднихъ стоитъ въ непосредственной зависимости отъ взгляда на боговъ и природу, выраженнаго въ мифахъ. Колдовство поэтому является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ способности шамана узнавать недоступныя для другихъ тайны.

Подъ шаманствомъ слѣдуетъ разумѣть способность отдѣльныхъ лицъ вступать въ непосредственное сношеніе съ сверхъестественными существами. Результатомъ этой способности оказываются другія качества шамана (колдовство, превращенія и пр.); онъ приобретаетъ ихъ

благодаря этому общенію, научаясь приемамъ и знаніямъ, извѣстнымъ только высшимъ существамъ.

Если сравнить обширныя свѣдѣнія о шаманахъ у разныхъ народностей, ясно будетъ, что для того, чтобы войти въ непосредственное общеніе съ сверхъестественными силами, существуетъ два пути: 1) непосредственный уходъ души шамана изъ его тѣла для посѣщенія духовъ и 2) вселеніе въ тѣло шамана временно или постоянно какаго нибудь подчиненнаго или просто дружески расположеннаго ему духа, который и сообщаетъ ему желательныя свѣдѣнія. Оба эти представленія идутъ параллельно; едва ли возможно признать одно изъ нихъ болѣе примитивнымъ. Они оба вытекаютъ изъ первобытнаго анимизма и являются элементарными послѣдствіями примитивныхъ воззрѣній на духовъ и на собственную душу. Но у отдѣльныхъ народностей преобладаетъ то одно, то другое представленіе объ источникѣ силы шамана. Оба чаще всего смѣшиваются и приводятъ къ убѣжденію, что у шамана есть обязательно помогающіе ему сверхъестественныя существа; если по народнымъ представленіямъ шаманъ отправляется въ лицѣ своего второго я въ странствованіе въ міръ сверхъестественныхъ существъ, ему обыкновенно помогаютъ прислуживающіе ему духи, спасая его отъ грозящихъ ему по пути опасностей. Если существуетъ вѣрованіе, что духъ, вселяясь въ шамана, сообщаетъ ему требуемыя свѣдѣнія, шаманъ, призвавъ извѣстными приемами духа, заставляетъ его отправиться по своему приказанію въ то или иное мѣсто и потомъ сообщаетъ ему отвѣтъ. Эти духи могутъ быть приобретаемы различнымъ образомъ, и тотъ, кто ихъ имѣетъ, дѣлается шаманомъ.

Потенціально, какъ было сказано, некультурныя расы признаютъ способность стать шаманомъ за всѣми, но въ дѣйствительности для этого требуются нѣкоторыя условія. Такъ, напримѣръ, у лопарей, шамановъ, которые пользовались въ прежнее время настолько широкой извѣстностью, что, по свидѣтельству Шеффера, сосѣди даже посылали своихъ дѣтей къ лопарямъ учиться шаманству, не всякій могъ быть шаманомъ. Духъ являлся избранному или во время уединенныхъ прогулокъ, или во снѣ послѣ попойки. Онъ занимался его обученіемъ, давалъ ему совѣты и пр. «Если кого нибудь дьяволъ найдетъ способнымъ къ служенію себѣ, пишетъ одинъ изъ авторовъ давняго времени, когда шаманы у лопарей представляли еще явленіе общее, того съ самаго дѣтства поражаетъ болѣзнью такъ, что ему являются многіе образы и видѣнія, и онъ научается сообразно своему возрасту тому, что относится къ его искусству». Несмотря на вѣру въ избра-

ніе духами лица для шаманской дѣятельности, эта способность, по-видимому, могла быть передаваема по наслѣдству. Въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, когда шамановъ у лопарей давно уже не существуетъ и нойды ихъ превратились въ колдуновъ, у нихъ сохранилось воспоминаніе о двойственномъ способѣ полученія дара колдовства. Объ этомъ свидѣлствуютъ слѣдующіе два характерныхъ разсказа. Когда въ одномъ изъ погостовъ умиралъ нойда, онъ спросилъ свою дочь: «чѣмъ мнѣ тебя, Афимьюшка, благословить?» Она молчала. Что то упало на улицѣ. Отецъ испугался, сталъ бредить и кашлять. Когда онъ пришелъ въ себя, она замѣтила: «ты чего испугался? что то упало на улицѣ». Онъ и говоритъ: «этимъ то только я благословляю тебя—больше ничемъ не могу». Съ тѣхъ поръ она стала пугаться и начала немного заниматься колдовствомъ. Въ другомъ разсказѣ повѣствуется, какъ три духа въ образѣ людей являлись къ сыновьямъ лопарской четы и говорили дѣтямъ: «когда вы вырастете большими, мы будемъ жить вмѣстѣ, неразлучно, будемъ товарищами». Но духи просили дѣтей не сообщать родителямъ объ этихъ посѣщеніяхъ. Одинъ изъ сыновей разсказалъ родителямъ, и тѣ, предполагая, что кто нибудь хочетъ украсть ихъ дѣтей, перекочевали на новое мѣсто. Духи больше не являлись, но дѣти вскорѣ умерли. Тогда родители поняли, что это были духи, оставшіеся безъ дѣла послѣ смерти нойды и что они избрали ихъ дѣтей для служенія себѣ.

У якутовъ существуютъ слѣдующія представленія о томъ, кто и какимъ образомъ можетъ сдѣлаться шаманомъ. «Шаманскій волшебный даръ наслѣдственный, хотя понятіе о нѣкоторомъ кровномъ родствѣ между шаманами одной и той же мѣстности замѣчается въ... повѣрѣ, что «въ роду, гдѣ разъ объявился шаманъ, онъ уже не переводится»; его *а́мйа́т* (духъ покровитель) послѣ смерти послѣдняго старается преимущественно поселиться въ кого-нибудь, принадлежащаго къ *апа-уса* (отцовскому роду) покойника. Этотъ духъ-покровитель неотъемлемая часть каждаго шамана; даже самый слабый и ничтожный среди нихъ обладаетъ *а́мйа́т* или *іе-кыла*—духомъ покровителемъ и сверху ниспосланнымъ звѣринымъ образомъ, волшебнымъ духомъ. *Іе-кыла*—звѣриное воплощеніе шамана старательно скрывается каждымъ изъ нихъ.... Только одинъ разъ въ годъ, когда растаетъ... снѣгъ... шаманскіе *іе-кыла* появляются на землѣ; тогда души шамановъ, воплощенные въ нихъ, рыщутъ вездѣ; ихъ видитъ (однако) только глазъ колдуна, обыкновенные же люди ихъ не замѣчаютъ. Сильные и смѣлые изъ нихъ пролетаютъ съ шумомъ и ревомъ, слабые—тихонько и крадучись; особенной драчливостью и задоромъ от-

лгчаются. (по мѣтнію якутовъ) шаманки... неопытные и задорные шаманы часто вступаютъ въ драку, что ведетъ за собою болѣзнь или даже смерть того, чей *іе-кыла* былъ побить». Это представленіе якутовъ дышетъ глубокой стариной; *іе-кыла*, очевидно, не болѣе какъ душа самого шамана, имѣющая способность принимать образъ животнаго и въ этомъ видѣ совершать различныя дѣйствія: самый первобытный анимизмъ нашелъ себѣ яркое выраженіе въ этомъ вѣрованіи. Въ зависимости оттого, въ какое животное обращается душа шамана, стоятъ и качества его самого. Такъ, самыми трусливыми считаются якутами тѣ шаманы, душа которыхъ имѣетъ видъ собаки. Самыми сильными и могущественными—тѣ, *іе-кыла* которыхъ быкъ-порося, жеребець, орелъ, лось или черный медвѣдь. «Самые несчастные шаманы—имѣющіе своимъ звѣринымъ воплощеніемъ волка, медвѣдя или собаку; эти звѣри ненасытны, имъ все мало, сколько бы ни добывалъ для нихъ шаманъ-человѣкъ; особенно собака не даетъ покоя своему... двойнику (шаману); она «грызетъ зубами его сердце, рветъ его тѣло». Тогда шаманъ сильно хвораетъ и мучится... Если является новый шаманъ, то другіе шаманы сейчасъ же узнаютъ объ этомъ по появленію новаго незамѣченнаго ими до сихъ поръ *іе-кыла*». Если *іе-кыла* не болѣе какъ душа самого-же шамана, то *амягять*—существо совершенно особое. Это—или душа умершаго раньше шамана или самостоятельный второстепенный духъ. *Амягять*, объясняетъ В. Л. Сырошевскій, «всегда витаетъ по близости излюбленнаго имъ человѣка и охотно является всякій разъ на его зовъ; въ трудныя минуты онъ помогаетъ ему, заступается за него, даетъ совѣтъ.... Приобрѣтеніе *іе-кыла* и *амягять*, а вмѣстѣ съ тѣмъ и присущихъ имъ качествъ, вовсе не зависитъ отъ воли шамана: оно или случайно или предначертано свыше». Одинъ изъ якутскихъ шамановъ рассказывалъ слѣдующее: «Когда я путешествовалъ на сѣверѣ, то разъ въ горахъ набрелъ на кучу дровъ, а нужно мнѣ было какъ разъ варить обѣдъ; я взялъ да и зажегъ кучу; между тѣмъ, подъ кучей былъ похороненъ знаменитый тунгусскій шаманъ; вотъ его то душа и пристала ко мнѣ и сдѣлалась *амягять*». Духи, избравшіе шамана, заставляють его быть шаманомъ и въ случаѣ отказа послѣдняго мучаютъ его. Одинъ изъ якутскихъ шамановъ рассказывалъ про себя: «Двадцати лѣтъ отъ роду я сильно захворалъ и сталъ «видѣть очами и слышать ушами» то, чего не видѣли и не слышали другіе; девять лѣтъ я перемогался и никому не говорилъ о томъ, что со мной творится, такъ какъ я опасался, что люди мнѣ не повѣрятъ и будутъ надо мной смѣяться; наконецъ, я разболѣлся до того сильно, что угрожала мнѣ неминуемая

смерть; когда же я сталъ шаманить, мнѣ стало легче; и теперь, если долго не шаманю, со мной бываетъ нехорошо, я хвораю!» Одною якутскаго шамана духи ослѣпили за то, что онъ подъ старость бросилъ шаманство, считая его грѣхомъ.

Аналогичныя представленія отмѣчены у гольдовъ, хотя шаманскія способности можно у нихъ приобрести и иными путями. «Шаманомъ у гольдовъ можетъ быть не всякій, замѣчаетъ по этому поводу Шимкевичъ. Шаманство либо наследуется, либо въ шаманы посвящается тотъ, кто себя чувствуетъ призваннымъ сдѣлаться имъ, будь это мужчина или женщина, для чего, кромѣ знанія обрядовой стороны, необходимо, по мнѣнію гольдовъ, увидѣть во снѣ бурхана, который объявляетъ спящему, что онъ долженъ сдѣлаться шаманомъ и что бурханы будутъ ему покровительствовать. Послѣ подобнаго сна гольдъ дѣлаетъ себѣ шаманскій костюмъ и объявляется шаманомъ. У каждаго гольдскаго шамана полагается помощникъ, а иногда и нѣсколько помощниковъ—молодыхъ парней, которые постоянно сопровождаютъ шамана, участвуя во всѣхъ обрядахъ. Изъ такихъ парней постепенно вырабатываются кандидаты на шамана, которые, со временемъ, и объявляютъ себя шаманами». Подобные ученики, дѣлающіеся потомъ сами шаманами, извѣстны и у многихъ другихъ народовъ; они одинаково встрѣчаются какъ въ Полинезій, такъ въ прежнее время и у лопарей, бурятъ, якутовъ и пр.

У тунгусовъ опытные шаманы считаютъ способными перенять ихъ искусство дѣтей или молодыхъ людей, подверженныхъ припадкамъ и т. д. По вѣрованіямъ тунгусовъ Туруханскаго края, тотъ, кому суждено стать шаманомъ, видитъ во снѣ новаго духа «харги», который и учитъ его таинственнымъ дѣйствіямъ.

У бурятъ «шаманомъ, по словамъ А. В. Потаниной, можетъ сдѣлаться не всякій, но лишь тотъ, кто получить даръ свыше. Чаще всего шаманство бываетъ наследственно въ томъ или другомъ родѣ. Даръ шаманства можетъ получить и женщина, и въ бурятскомъ народѣ сохраняется память о многихъ знаменитыхъ шаманкахъ; даръ шаманства даже чаще передается по женской линіи. Бываютъ также шаманы, получившіе даръ шаманства по особому случаю». Если, напримѣръ, кого нибудь убьетъ молніей, родъ его считается избраннымъ на шаманскую службу. Убитаго хоронятъ по шаманскому обряду, и кто нибудь изъ родственниковъ его по нисходящей линіи долженъ сдѣлаться шаманомъ.

Камъ или шаманъ, по увѣрнію алтайскихъ инородцевъ, пишетъ о. Вербицкій, «никогда не принимаетъ этой должности добро-

вольно; напротивъ того, естественно противится волею и умомъ принятію, по это родъ инкубаціи, которая съ дѣтства получается отъ родителей, по наслѣдству... Тесь базын-ят—предокъ (т. е. духъ его) наступаетъ, наадаеть, давить. Потомъ, испытавъ періодическое нападеніе въ продолженіе нѣсколькихъ сутокъ или недѣль и зачуявъ оное, скрѣпляется, чтобы не дѣлать того, къ чему побуждаетъ въ свободное отъ припадковъ время, не ходить туда, гдѣ камлають, не дѣлаетъ бубна и другихъ принадлежностей и произвольныхъ дѣйствій, свойственныхъ каму... Но это отбиванье дорого стоитъ: избираемый дѣлается отъ того или вовсе безумнымъ или уродомъ, или замучивается и умираетъ».

Приведенные примѣры, заимствованные изъ религиозныхъ вѣрваній русскихъ инородцевъ, можно было бы дополнить значительнымъ количествомъ свѣдѣній изъ быта другихъ народностей разныхъ материковъ. Они достаточно выясняютъ, что, несмотря на черты отличія у разныхъ народовъ, болѣе или менѣе всякій человекъ можетъ имъ сдѣлаться при слѣдующихъ условіяхъ: 1) если онъ получилъ этотъ даръ по наслѣдству, 2) если онъ научился шаманству у другого и 3) если онъ, что самое важное, избранъ духами или другими сверхъестественными существами на это служеніе. Полученіе шаманскаго дара путемъ наслѣдственности не можетъ считаться ни всеобщимъ, ни первобытнымъ.

Передача по наслѣдованію, возможность которой вытекаетъ изъ простаго наблюденія, что у лицъ, имѣющихъ способность быть шаманами, появляются на свѣтъ дѣти, предрасположенныя къ припадкамъ и прочимъ характернымъ для шаманства явленіямъ, можетъ сама по себѣ сдѣлаться правиломъ только подъ условіемъ, что у данной народности сложились уже семейныя узы. Поэтому то, у народностей, стоящихъ на низшей ступени цивилизаціи, нельзя встрѣтить этого способа. Но тамъ, гдѣ существуетъ уже семейный строй, передача шаманства по наслѣдству является естественнымъ слѣдствіемъ, съ одной стороны, представленія самаго шамана о своей власти надъ духами и вѣры, что духи-покровители могутъ быть передаваемы другому лицомъ, имѣющимъ надъ ними силу, а съ другой—понятнымъ желаніемъ сосредоточить въ предѣлахъ своего рода или семьи преимущества, сопряженныя со званіемъ шамана. Этимъ, конечно, не исчерпываются психическіе мотивы, приводящіе къ наслѣдственности шаманства. Оно коренится также въ убѣжденіи, что сами духи желаютъ служить потомкамъ лица, которому они служили раньше; духи считаютъ шамана достойнымъ своего преимущественнаго внима-

нія и переносят эти чувства и на его потомковъ. Наконецъ, такъ какъ самъ духъ-покровитель оказывается нерѣдко духомъ умершаго раньше шамана, естественно, что онъ будетъ служить и помогать только своимъ родичамъ и чаще всего прямымъ потомкамъ.

Поэтому, встрѣчаются случаи, что шаманство въ предѣлахъ племени сосредоточивается въ рукахъ извѣстной семьи или рода. Въ Полинезій, напримѣръ, въ которой развиты государственный и религиозный строй, основанный въ значительной степени на сословномъ устройствѣ, жреческія обязанности, исполняемыя жрецами-шаманами, считаются наследственными въ предѣлахъ отдѣльныхъ семействъ. На Тонга этихъ жрецовъ называютъ *fahegehe*, т. е. «обособленные». Они считаются лицами, обладающими особыми духовными качествами, отличающимися отъ остальныхъ именно тѣмъ, что боги избираютъ ихъ орудіями для объявленія своей воли. Потомковъ ихъ считаютъ надѣленными качествами предковъ; они также избранники боговъ и являются ихъ посредниками въ общеніи съ людьми. Аналогичные взгляды встрѣчаются и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Африки. Но именно оттого, что въ основѣ шаманства лежить убѣжденіе въ существованіи у шамана особенно сильнаго второго я, духа, принципъ наследственности, естественно, нигдѣ не проводится съ чрезмѣрной строгостью: необходимо допустить, что можетъ найтись и посторонній человекъ, обладающій этими качествами, который, слѣдовательно, можетъ научиться необходимымъ обрядамъ и быть угоденъ духамъ. Поэтому, всюду, гдѣ встрѣчается наследственность шаманства, признается возможность и не наследственныхъ шамановъ. Съ другой стороны, потомки шамана иногда стараются, даже если они не чувствуютъ въ себѣ призванія къ этой роли, различными путями сохранить для себя власть надъ духами, служившими ихъ отцу, и сдѣлаться шаманами. У сибирскихъ самодѣловъ, напримѣръ, шаманство наследственно отъ отца къ сыну. «Со смертью шамана сынъ, желая получить власть надъ духами, дѣлаетъ изъ дерева подобіе руки покойнаго и посредствомъ этого символа наследуетъ отцовское могущество». Онъ прибѣгаетъ, такимъ образомъ, къ колдовству, чтобы обезпечить за собой званіе шамана.

Шаманскіе приемы у каждой народности болѣе или менѣе строго выработаны. Отсюда слѣдуетъ, что специальное обученіе шаману необходимо. Роль, отводимая обученію, не одинакова у всѣхъ народовъ; но тамъ, гдѣ ему придается важное значеніе, естественно возникаетъ предположеніе, что шаманомъ можетъ сдѣлаться только тотъ, кто прошелъ извѣстную школу, хотя бы онъ и не былъ

избранъ для шаманства духами. Само обученіе заключается не только въ усвоеніи обрядовъ, но и въ развитіи необходимыхъ шаману качествъ, чтобы имѣть возможность властвовать надъ духами, равно и въ ознакомленіи самихъ духовъ съ новымъ шаманамъ. Отсюда, напримѣръ, обычай остяковъ, у которыхъ шаманство передается по наслѣдству, но не по старшинству, готовить особеннымъ образомъ избранника къ новой дѣятельности. Отецъ избираетъ своимъ преемникомъ того сына, котораго онъ считаетъ болѣе другихъ способнымъ и передаетъ ему свои званія. Будущій шаманъ проводитъ всю молодость въ упражненіяхъ, раздражающихъ его нервную систему. Послѣ этого уже происходитъ посвященіе.

Въ древнее время и лопарскимъ нойдамъ требовалась санкція старыхъ шамановъ. Посвященіе происходило въ присутствіи старыхъ нойдовъ. Одинъ изъ послѣднихъ садился у входа въ шатеръ на полу и сплеталъ свои ноги съ ногами кандидата. Тотъ пѣлъ и ударялъ въ бубенъ, и въ шатеръ проникали черезъ ноги нойдъ духи, замѣтные только посвящаемому. Какъ только остальные нойды убѣждались въ присутствіи духовъ, новопосвященный объявлялся ихъ собратомъ.

Весьма торжественно обставлено посвященіе въ шаманы у бурятъ. Лицо, чувствующее призваніе быть шаманомъ, подвергаетъ себя въ одиночествѣ различнымъ подвигамъ; въ теченіе этого времени «родители или родственники приглашаютъ на помощь искуснаго шамана, призываютъ боговъ и приносятъ имъ жертвы съ просьбой помочь ихъ близкому удачно пройти искусъ. Если будущій шаманъ принадлежитъ къ бѣдной семьѣ, то все общество помогаетъ пріобрѣтать жертвенныхъ животныхъ и предметы, необходимые для обрядовъ. Подготовительный періодъ продолжается нѣсколько лѣтъ». Обряду посвященія предшествуетъ обрядъ очищенія, совершаемый посредствомъ особеннымъ образомъ собранной воды; ее нагрѣваютъ въ котлѣ и въ нее бросаютъ вересъ, богородичную траву и пихтовую кору, равно и немного шерсти, кусочки копытъ и роговъ жертвеннаго козла. Собранные также съ особыми обрядами вѣники погружаютъ въ эту воду, и избранный для обряда шаманъ и девять его помощниковъ бьютъ ими посвящаемога. Во время этого символическаго обряда посвящаемому напоминаются обязанности шамана: «когда бѣдный человекъ будетъ звать тебя, говорятъ ему, не требуй отъ него много за труды и бери, что дадутъ. Всегда долженъ (ты) заботиться о бѣдныхъ, помогать имъ и умаливать боговъ о заступничествѣ отъ злыхъ духовъ и ихъ власти. Если позоветъ тебя богатый человекъ, то побѣждай къ нему на быкъ и не требуй много за труды. Если позовутъ (тебя)

вмѣстѣ богатый и бѣдный, то иди сперва къ бѣдному, а потомъ къ богатому». Самый обрядъ посвященія производится весьма торжественно и сопровождается обильными жертвоприношеніями. Новопосвящаемый долженъ помазать себѣ голову, глаза и уши кровью жертвеннаго козленка, далѣе совершается старымъ шаманомъ призваніе духовъ, и молодой повторяетъ дѣйствія своего руководителя. Обрядъ посвященія оканчивается жертвоприношеніями, пиршествомъ и народными играми.

Не трудно усмотрѣть, что описанные и аналогичные извѣстные у другихъ народовъ обряды посвященія въ шаманы не могутъ считаться первобытными, но въ древности ихъ основъ сомнѣнія не можетъ быть.

Въ томъ видѣ, какъ обряды посвященія практикуются или практиковались у самоѣдовъ, остяковъ, лопарей или бурятъ, они носятъ двойственный характеръ. Молодой шаманъ отдается на служеніе духамъ; онъ лицо, котораго и сверхъестественныя силы и люди желаютъ имѣть взаимнымъ посредникомъ, на него возлагаются извѣстныя обязательства, принимаются мѣры, чтобы духи были ему благопріятны путемъ ли жертвоприношеній, какъ у бурятъ, путемъ ли заключенія договора, какъ у самоѣдовъ и остяковъ. По окончанія посвященія шаманъ дѣлается служителемъ божествъ, одинаково необходимымъ и людямъ и богамъ. Всѣ эти черты, конечно, болѣе поздняго происхожденія, когда само представленіе о сверхъестественныхъ силахъ достигло извѣстнаго развитія, когда шаманъ изъ повелителя надъ духами дѣлается ихъ служителемъ. Но во всѣхъ этихъ обрядахъ есть и болѣе древнія черты: обучающійся у шамана долженъ представить доказательства, что онъ достигъ той ступени въ развитіи своего духа, которая даетъ ему возможность вступать въ общеніе съ сверхъестественными силами. Это для него своего рода экзаменъ; поэтому то во всѣхъ обрядахъ посвященія одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ камланіе, во время котораго посвящаемый, въ присутствіи другихъ, доказываетъ свою способность къ общенію съ божествами. Искусъ, которому подвергается посвящаемый у самоѣдовъ и остяковъ, камланіе у другихъ лопарей или призваніе духовъ у бурятъ—все это средства для того, чтобы убѣдиться въ способностяхъ молодого шамана. Они въ свою очередь являются лишь отголосками обычаевъ, которые въ болѣе грубомъ и рѣзкомъ видѣ встрѣчаются у народовъ, у которыхъ религія не такъ развита, какъ у названныхъ инородцевъ, и гдѣ шаманъ не фигурируетъ еще въ качествѣ служителя божества.

Сущность полученія шаманства путемъ обученія заключается, та-

кимъ образомъ, не въ обрядѣ посвященія, которое является лишь нагляднымъ доказательствомъ, что данное лицо способно вступать въ общеніе съ сверхъестественными силами, а въ томъ, что во время обученія оно развиваетъ въ себѣ качества, которыя другіе шаманы имѣютъ отъ природы. Въ связи съ развитіемъ этихъ качествъ стоитъ и ознакомленіе съ приемами колдовства, съ ритуальной стороной дѣятельности, съ приемами жертвоприношеній и пр.; но всѣ эти стороны второстепенныя. Кто не имѣетъ специфическихъ душевныхъ качествъ, тотъ не можетъ сдѣлаться шаманомъ или дѣлается только слабымъ, малосильнымъ. Поэтому, полученіе шаманства путемъ обученія является, такъ сказать, производнымъ, а не первоначальнымъ способомъ. Основнымъ и самымъ важнымъ условіемъ—это получить непосредственно отъ духовъ опредѣленныя, необходимыя качества.

Какъ было сказано, духи различными приемами свидѣтельствуютъ, что данное лицо предназначено ими быть шаманомъ; но самымъ обычнымъ и примитивнымъ способомъ оказываются болѣзненные припадки. «Дѣйствія духа, заставляющаго человѣка . . . сдѣлаться новымъ камомъ пишеть, наиримѣрь, о. Вербицкій про алтайскихъ тюрковъ, являются въ слѣдующихъ припадкахъ: позѣвота, дикій крикъ, бѣганье, подобно вихрю вокругъ, судороги глазъ, рта, рукъ и пр. членовъ, кровь носомъ и ртомъ, падая болѣзнь». Эта то способность впадать въ экстазъ, видѣть различныя видѣнія считается несомнѣннымъ доказательствомъ, что какой нибудь духъ вселился въ даннаго человѣка; лицо, имѣющее въ себѣ особеннаго духа, заставляющее продѣлывать человѣка во время припадочнаго состоянія то, что невозможно другимъ, внушаетъ къ себѣ страхъ и уваженіе окружающихъ. Чтобы уяснить причину подобаго отношенія, достаточно вспомнить, что малокультурныя народности не могутъ объяснить ненормальнаго состоянія человѣка иначе, какъ тѣмъ, что какой нибудь духъ вселился въ человѣка, или похитивъ его второе я, заставляеть это послѣднее переживать то или другое; испытываемое же вторымъ я отражается въ извѣстномъ, отличномъ отъ нормальнаго, состояніи тѣла. Даже самое обыкновенное и ежедневно повторяемое явленіе—сонъ объясняется тѣмъ, что второе я спящаго временно покинуло его.

Возбужденіе, проистекающее отъ приемовъ какихъ нибудь возбуждающихъ средствъ, объясняется тѣмъ, что при посредствѣ воспринятыхъ веществъ въ человѣка вошло постороннее существо; по первоначальнымъ вѣрованіямъ это духъ, второе я воспринятаго вещества, а впоследствии—особый духъ, завѣдующій возбуждающимъ средствомъ. Воинъ естественно, что и возбужденное состояніе, которое испытываютъ

шаманы или лица, предназначенны сдѣлаться таковыми, припадки, которымъ они подвержены, видѣнія, которыя они видятъ, объясняются окружающими или вхожденіемъ въ лицо посторонняго духа или уходомъ изъ человѣка его второго я. Отсюда и двойственность вѣрованій при шаманизмѣ: душа покидаетъ шамана или въ него вселяется посторонній духъ. Во время возбужденнаго состоянія шамана легко предположить, что онъ находится во власти духа; когда онъ во время или послѣ припадка лежитъ недвижимо, ясно, что его второе я совершаетъ далекое путешествіе. Въ этомъ случаѣ первобытный человѣкъ является вполне послѣдовательнымъ и логичнымъ. Каждый человѣкъ ежедневно во время сна испытываетъ то же, что и шаманъ, но въ меньшей степени; обыкновенный человѣкъ можетъ также путемъ различныхъ средствъ воспринять въ себя духа и пр.; но лица, имѣющія эти же способности въ большей степени, чѣмъ остальные, чаще посѣщаемы духами, люди, у которыхъ удаленіе второго я или присутствіе другого духа выражается рельефнѣе и рѣче, очевидно, обладаютъ и высшими способностями. Типы, которыхъ мы назвали бы патологическими субъектами, сами вѣрятъ въ свои сверхъестественныя способности и, рассказывая свои видѣнія и испытанныя ощущенія, находятъ довѣрчивыхъ слушателей. Вслѣдствіе этого неудивительно тѣ многочисленныя рассказы о томъ, что видятъ и испытываютъ лица, чувствующія въ себѣ шаманскія способности, прежде чѣмъ быть признаны за шамановъ.

Вотяцкій ворожець-туно—не болѣе, какъ шаманъ, въ настоящее время потерявшій свое прежнее значеніе, но продолжающій играть немаловажную роль среди вотяковъ. Даръ быть туно передается у вотяковъ по наслѣдству; но есть лица, которыя, имѣя тѣ же склонности, признаваемые всюду необходимыми для того, чтобы сдѣлаться шаманомъ, могутъ стать туно и сами по себѣ. Учатся они своему искусству непосредственно отъ духовъ. Сила различныхъ туно неодинакова: она зависитъ отъ степени понятливости его въ тотъ періодъ, когда онъ «учился», а также отъ силы и значенія духа—«учителя». Духъ-учитель, обыкновенно является ночью, въ видѣ сѣдого старика въ длинной одеждѣ, и требуетъ сохраненія его явленій въ глубокой тайнѣ; въ противномъ случаѣ ученикъ остается недоучкою и становится одержимъ различными болѣзнями. Наука заключается въ повтореніи словъ изъ какой то книги. Тѣ туно, которыхъ учить самъ Кылчинъ Инмаръ (верховный богъ), проходятъ совершенно иной курсъ наукъ. Это божество является въ сопровожденіи уже обученнаго туно ночью къ ученику и выводитъ его,

играя для уничтоженія страха на гусяхъ, либо въ поле, либо къ огромнѣйшему оврагу, наконецъ, къ рѣбамъ необъятной ширины, черезъ которыя проведены струны. Въ полѣ ученикъ видитъ 77 елей, хвои съ которыхъ считаетъ за великое множество колдуновъ, и идущій съ нимъ учитель разрѣшаетъ тѣмъ изъ этихъ колдуновъ, кто сосчитаетъ всѣ эти хвои въ одинъ часъ, урочить и губить людей. Около оврага, шириною въ 77 сажень, божество, сопровождающее ученика, даетъ разрѣшеніе урочить и губить людей тѣмъ изъ присутствующихъ тутъ колдуновъ, кто въ одинъ годъ наполнитъ водою этотъ ровъ изъ своего рта. Наконецъ, учитель нѣсколько разъ заставляетъ своего ученика плясать на проволокахъ; чѣмъ меньшее количество разъ ученикъ упадетъ, тѣмъ болѣе искуснымъ туно онъ дѣлается впоследствии; кто не упадетъ ни разу въ этомъ случаѣ, тотъ самый лучший туно. Таковы въ общихъ чертахъ видѣнія, посѣщающія молодого вотяка, собирающагося сдѣлаться шаманомъ. Характеръ видѣній у лицъ, имѣющихъ способности быть шаманами, находится въ соотвѣтствіи съ культурнымъ уровнемъ каждой данной народности. У краснокожихъ Америки духи являюся въ образѣ животныхъ; существующій у нихъ тотемизмъ дѣлаетъ видѣнія подобнаго рода вполне естественными.

Каковъ бы ни былъ характеръ подобныхъ видѣній въ теченіе времени, когда человекъ, обладающій извѣстными качествами, готовится сдѣлаться шаманомъ, важно то, что онъ во время подготовительнаго періода развиваетъ и совершенствуетъ эти качества. Онъ стремится увеличить количество и ясность видѣній и сновъ, учащать припадки, приводить себя въ возбужденное состояніе. Его душа проходитъ специальное обученіе; въ этомъ отношеніи будущій шаманъ, вѣрующій въ свое назначеніе, поступаетъ совершенно такъ же, какъ тѣ изъ его сочленовъ по группѣ, которые приучаютъ себя къ выносливости, обучаются ловкости въ охотѣ или рыбной ловлѣ: онъ укрѣпляетъ свое второе я, какъ тѣ укрѣпляютъ свое тѣло. Африканскіе и американскіе шаманы, какъ и шаманы русскихъ инородцевъ, ищутъ уединенія, постятся, ставятъ себя въ условія, дающія возможность воображенію работать съ болѣею силой.

Этотъ процессъ обученія совершается или самостоятельнымъ путемъ или при помощи и подъ руководствомъ уже опытныхъ шамановъ. Поэтому обученіе у шамана оказывается лишь субсидіарнымъ средствомъ, облегчающимъ будущему шаману развитіе его духовныхъ силъ. Таково въ началѣ значеніе такъ называемыхъ шаманскихъ школъ, прохожденіе которыхъ лишь впоследствии дѣлается специальнымъ сред-

ствомъ для пріобрѣтенія званія шамана. Первоначально, руководство шамана заключается только въ томъ, чтобы дѣлиться своей опытностью съ молодымъ и помогать ему развивать свои способности. Шаманскія школы, встрѣчаемыя въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Африки, должны быть признаны результатомъ долгой эволюціи. Въ Африкѣ извѣстны, напримѣръ, случаи, что женщина, у которой не родятся дѣти или у которой дѣти умираютъ въ младенческомъ возрастѣ, посвящаютъ имѣющагося родиться ребенка тому или другому боже-ству. Она отдаетъ его служителямъ этого божества въ своей деревнѣ, которые и обучаютъ ребенка съ юнаго возраста способности при-водить себя въ изступленное состояніе, чтобы входить въ сношеніе съ духами и понимать ихъ, недоступный остальнымъ, языкъ. Но без-различно, какъ бы ни производилось приготовленіе шамана къ его будущей дѣятельности, цѣль его заключается въ развитіи или пріобрѣтеніи способностей входить въ общеніе съ духами. Все, что приводитъ человѣка въ возбужденное, ненормальное состоя-ніе, должно облегчить душѣ общеніе съ сверхъестественными суще-ствами. Въ общихъ чертахъ различныя средства для этого сво-дятся къ приведенію себя въ возбужденіе шумомъ, пляской, пѣніемъ, напитками и вдыханіемъ въ себя наркотическихъ веществъ. Часто всѣ эти средства употребляются одновременно. Отчасти этимъ же цѣлямъ служить и одежда, надѣваемая шаманами при камланіи. Хотя особая одежда имѣетъ также въ виду внѣшнимъ образомъ отличить шамана отъ простыхъ смертныхъ.

У большинства, напримѣръ, сибирскихъ инородцевъ, кромѣ однихъ камчадаловъ, равно и у самоѣдовъ и древнихъ лопарей, необходимой принадлежностью шамановъ и шаманокъ служатъ бубень и ко-лотушка. Удары въ бубень являются однимъ изъ наиболѣе распро-страненныхъ среди шамановъ пріемовъ приводить себя въ состояніе экзальтаціи. Въ отношеніи своего устройства бубень и колотушка варьируютъ у различныхъ племенъ, но почти всюду они считаются священными, имѣющими волшебную силу, иногда даже одухотворен-ными существами. У гольдовъ, напримѣръ, по словамъ П. П. Шимкевича, бубень состоитъ изъ эллипсоидальнаго обруча, на который натянута тон-кая шкура. Колотушка (*тессель-сеоли*), служащая для издаванія на бубнѣ звуковъ, обыкновенно покрыта съ одной стороны мѣхомъ козули, а другая сторона ея полна гольдскихъ рисунковъ; ручка бубна изобра-жаетъ двулицаго бурхана (духа) «*аями-тереми*», по бокамъ котораго находятся изображенія другихъ духовъ, помогающихъ шаману во время камланія. Бурханъ аяма, изображенный на ручкѣ колотушки, «спо-

собствуетъ изданію рѣзкихъ звуковъ по бубну, не ломая его». Этого духа гольды отождествляютъ съ его изображеніемъ; по ихъ представленіямъ духъ дѣйствительно находится въ рукояти колотушки; поэтому «шаманъ, во время камланія, отъ времени до времени дуетъ на аямы, прося помочь ему. У гольдовъ на верховьяхъ Уссури къ внутреннимъ бортамъ бубна прикрѣпляется желѣзный стержень, на который навѣшиваются китайскія монеты, имѣющія, какъ извѣстно, четырехгранное отверстіе». Это дѣлается, очевидно, съ цѣлью производить больше шума. Гольды, равно и ороконы, и маньчжуры, не украшаютъ своихъ шаманскихъ бубновъ рисунками. Большинство другихъ инородцевъ, напротивъ того, начертываетъ на бубнѣ цѣлый рядъ изображеній, имѣющихъ символическое значеніе, понятное только шаманамъ. Таковы, напримѣръ, бубны нашихъ алтайскихъ инородцевъ. Интересное описаніе нѣкоторыхъ бубновъ минусинскихъ инородцевъ представлено Д. Клеменцемъ (Зап. Вост.-сиб. Отд. И. Р. Г. О. по Этн. II, 2). На одномъ изъ нихъ была нарисована поперечная черта, обозначающая «небесный поясъ»—радугу и раздѣлявшая бубенъ на двѣ части. Въ верхней изъ нихъ были изображены млечный путь, солнце, двѣ черныя птицы, летающія на посылкахъ отъ шамана къ духамъ, Кызыль-кихъ-ханъ, духъ, которому шаманягъ, отпрапляясь на промысль, и звѣри, за которыми онъ охотится и др.; въ нижней части—священныя и миѣическія деревья, лягушки, семь дѣвъ, насылающихъ болѣзни на людей, мать огня и пр. На внутренней сторонѣ бубна вставлена рукоятка съ широкими лопастями; въ ней съ каждой стороны продѣланы по три продолговатыхъ отверстія. По объясненію владѣльца бубна, «духи влетаютъ по его зову подъ бубенъ въ эти дырочки съ одной отороны и вылетаютъ съ другой послѣ камланья». Аналогичные бубны съ рисунками употреблялись въ древности и лопарскими шаманами. По свидѣтельству старинныхъ писателей, лопарскій нойда долженъ былъ выбрать для изготовленія обода бубна дерево, непременно растущее въ опредѣленномъ мѣстѣ и по-солонь; направленіе дерева по-солонь означало, что оно угодно солнцу и небеснымъ богамъ. На бубнѣ помѣщались рисунки; въ нихъ заключалась вся сила волшебнаго инструмента. Рисунки были различны смотря по силѣ его обладателя. По срединѣ бубна обыкновенно проводились двѣ поперечныя черты, и на нихъ рисовали красной краской, добываемой изъ ольхи, главныхъ божествъ лопарскаго пантеона, Пейв-солнце, Айеке—громового бога и пр. Далѣе, писали изображенія различныхъ животныхъ, отмѣчали болото, озеро, рѣки. Чѣмъ могущественнѣе былъ нойда, тѣмъ больше эмблемъ божествъ имѣлъ онъ на своемъ

бубнѣ. Знакъ бога Мадератча могли рисовать на своемъ бубнѣ лишь самыя сильныя войды.

Въ мѣстностяхъ, гдѣ не употребляется бубень, его замѣняютъ другіе инструменты. Въ Африкѣ, напримѣръ, шаманы употребляютъ мѣстами или барабаны, или трещетки: послѣднія сдѣланы изъ пустой тыквы съ положенными въ нее различными предметами, которыя издають при сотрясеніи сильный шумъ. У амаксосовъ, какъ было сказано, при шаманскихъ дѣйствіяхъ производятъ шумъ ритмическими ударами по натянутой воловьей шкурѣ. У дакотовъ, кромѣ бубна и трещетки, шаманами употребляется и кость, которой трутъ по оловянному блюду; рѣзкіе и сильные звуки, вызываемые этимъ треніемъ, приводятъ шамановъ въ экзальтированное состояніе. Въ общемъ можетъ быть признано за правило, что въ мѣстностяхъ, гдѣ шаманы пользуются какими-нибудь музыкальными инструментами для приведенія себя въ возбужденіе, таковыми служатъ обыкновенно бубны, барабаны, трещетки и пр.; струнныхъ инструментовъ за немногими исключеніями при камланіи почти не употребляется. Сравнительно историческое изученіе музыкальныхъ инструментовъ приводитъ къ заключенію, что въ общей эволюціи трещетки и ударные инструменты предшествовали другимъ. Шаманство, появляющееся на самыхъ низшихъ культурныхъ ступеняхъ, заставляетъ шамановъ прибѣгать для облегченія перехода въ экзальтированное состояніе къ инструментамъ, имѣющимся въ обиходѣ данной народности и т. п. Когда появляются другіе инструменты, болѣе древніе и первобытные продолжаютъ сохраняться въ силу традиціи, благодаря консерватизму культа. Сдѣлавшееся непонятнымъ ихъ употребленіе объясняется обыкновенно шаманами особенной любовью помогающихъ имъ духовъ къ этимъ первобытнымъ инструментамъ или тѣмъ, что звукъ ихъ громче, а, слѣдовательно, и слышнѣе для призываемыхъ духовъ.

Кромѣ музыкальныхъ инструментовъ для приведенія шамановъ въ экзальтацію служатъ еще пѣсни, которыми они призываютъ духовъ. Шаманы Америки и Африки такъ же, какъ и шаманы у русскихъ инородцевъ, сопровождаютъ камланіе плясками и прыжками, цѣлымъ рядомъ тѣлодвиженій, имѣющихъ цѣлью привести себя въ возможно скоромъ времени въ возбужденное состояніе. Шаманы сѣвероамериканскихъ краснокожихъ принимаютъ въ этихъ же цѣляхъ табачный сокъ или передъ камланіемъ парятся до изнуренія въ баняхъ. Лопарскіе войды въ прежнее время готовили себя къ камланію постомъ, очевидно, съ той же цѣлью сдѣлать свой организмъ болѣе воспримчивымъ къ возбужденію, а у нѣкото-

рых инородцевъ Сибири шаманы и по настоящее время мѣстами пьютъ для вызыванія экзальтаціи настойку изъ мухоморовъ или чело-вѣческую урину. Бразильскіе шаманы доводятъ себя до одуренія уси-леннымъ куреніемъ табачныхъ листьевъ и пр. Въ настоящее время, вѣроятно, большинство шамановъ прибѣгаетъ къ этимъ средствамъ или въ силу традиціи или въ силу своего знакомства съ возбуждающимъ дѣйстви-емъ принимаемыхъ средствъ совершенно сознательно; но въ болѣе отдаленное время это дѣлалось въ убѣжденіи, что извѣстный духъ проникалъ путемъ приема опредѣленнаго вещества въ тѣло шамана и приводилъ его въ ненормальное состояніе.

Поэтому шаманы, тамъ, гдѣ они исполняютъ и жреческія функціи, нерѣдко пьютъ кровь приносимой жертвы и этимъ вызываютъ экзальтацію, дающую имъ возможность пророчествовать и отвѣчать на вопросы присутствующихъ. Въ южной Индіи, ша-манъ, такъ называемый «дьявольскій плясунъ», передъ началомъ кам-ланья прикладываетъ ротъ къ горлу закланной жертвы, пьетъ ея кровь и затѣмъ, словно наэлектризованный, начинаетъ потрясать пал-кой съ колокольчикомъ и плясать быстро нетвердыми шагами. На-конецъ, онъ падаетъ, хрипитъ, страшно вращаетъ глазами. Шаманъ сохраняетъ еще способность рѣчи и движенія, но то и другое зави-сать уже не отъ него, а отъ вошедшаго въ него духа; на него въ этотъ моментъ смотрятъ, какъ на божество и предлагаютъ ему вопросы, отвѣты на которые даетъ находящійся въ немъ духъ. У на-селенія сѣвернаго Целебеса въ опредѣленное время приносятъ въ жертву свинью; жрецъ, сохранившій тамъ въ значительной сте-пени характеръ первобытнаго шамана, стремительно кидается къ жертвѣ и пьетъ ея кровь. Его силой отнимаютъ отъ жертвы и сажаютъ; онъ начинаетъ пророчествовать. Черезъ нѣкоторое время онъ вновь кидается къ жертвѣ, опять пьетъ ея кровь, его снова насильно сажаютъ, и онъ снова начинаетъ предсказывать будущее. Въ этихъ случаяхъ для приведенія себя въ возбужденное состояніе шаману достаточно вкусить крови отъ жертвы: въ него входитъ духъ, которому жертва приносится, и онъ въ состояніи изступленія получаетъ способность отвѣчать на поставленные ему вопросы.

Эти факты проливаютъ свѣтъ на аналогичныя дѣйствія въ класси-ческомъ мірѣ, о слѣдахъ шаманства въ которомъ, казалось бы, не можетъ быть и рѣчи. Но какъ въ культѣ классическаго міра сохранилось много чертъ первобытности, дающихъ возможность отмѣчать въ немъ древнѣй-шія основы религиозныхъ вѣрованій, такъ же можно встрѣтить, напри-мѣръ, у древнихъ грековъ приемы, сохранившіеся отъ эпохи, когда жрецы

исполняли функціи, выпадающія на долю шамана у всѣхъ некультурныхъ расъ, и прибѣгали къ тѣмъ же приемамъ, какъ и шаманы примитивныхъ народовъ. Жрецы Зевса въ Аркадіи, вызывавшіе дождь во время засухи посредствомъ возмущенія дубовой вѣтвью священнаго источника, уподоблялись современнымъ африканскимъ колдунамъ-шаманамъ. Въ Аргосѣ въ храмѣ Аполлона разъ въ мѣсяцъ ночью приносили въ жертву ягненка. Женищина, отъ которой требовалось соблюденіе цѣломудрія, пила кровь ягненка и послѣ этого начинала при посредствѣ вошедшаго въ нее бога пророчествовать или отвѣчать гадающимъ. Въ Ахайѣ жрица богини Земли вкушала кровь принесеннаго въ жертву быка и послѣ этого отправлялась въ нещеру, откуда она отвѣчала на задаваемые ей вопросы. Духъ вселялся при вкушеніи крови въ греческихъ жрицъ, такъ же какъ и въ шамановъ южной Индіи или Целебеса.

Особый костюмъ, который носятъ обыкновенно шаманы, часто украшенъ имѣющими символическій смыслъ принадлежностями, и они въ свою очередь также содѣйствуютъ переходу шамана отъ нормальнаго состоянія къ экзальтированному. Африканскіе шаманы обличаются въ шкуры львовъ и тигровъ или окрашиваютъ свое тѣло въ разные цвѣта; передъ камланіемъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Африки шаманъ намазываетъ лицо, напримѣръ, бѣлымъ, а остальное тѣло въ различныя краски или, намазавшись клейкимъ веществомъ, покрываетъ себя перьями птицъ. Въ Америкѣ, какъ и въ Африкѣ, шаманы украшаютъ себя бубенчиками, когтями птицъ, перьями, рогами, кореньями, птичьими крыльями и пр.

Весьма интересны свѣдѣнія, сообщаемыя Шимкевичемъ, относительно одежды гольдскихъ шамановъ. Каждая часть ея имѣетъ символическое значеніе. Народное преданіе приписываетъ происхожденіе шаманскаго костюма видѣнію одного старика, который былъ назначенъ быть первымъ шаманомъ на землѣ и получилъ указанія относительно своей одежды отъ явившагося ему во снѣ духа—«бѣлаго, какъ лунь, старика». «Главную принадлежность шаманскаго костюма составляетъ толи—хорошо полированный мѣдный кругъ, разныхъ величинъ, надѣваемый шаманомъ на ремешкахъ на грудь». «Толи, по вѣрованію гольдовъ, охраняетъ тѣло шамана отъ стрѣлъ, пускаемыхъ въ него врагами шаманства; поэтому шаманъ, каждый разъ, когда при камланіи приходитъ въ экстазъ и, вступивъ въ борьбу съ своими врагами, выходитъ изъ поединка побѣдителемъ, то дѣлаетъ въ толи, висящемъ у него на спинѣ или на груди, столько проколовъ, сколько стрѣлъ ударило о шамана. Чѣмъ болѣе въ толи пробитыхъ отверстій, тѣмъ

выше въ глазахъ сородичей считается шаманъ». Въ толи «отражаются дѣянiя людей, какъ добрыя, такъ и дурныя, и оно имѣетъ возможность узнавать истину». Далѣе, необходимыми принадлежностями шамана являются бубенъ, колотушка и поясъ; бубенъ и поясъ перевозятъ шамана по его желанiю въ мiръ духовъ. Поясъ состоитъ изъ ремня, къ которому прикрѣплены конусообразныя желѣзныя трубки, а иногда и нѣсколько зеркалъ толи. Трубки—*комкто*—прикрѣпляются къ талии и во время пляски шамана ударяясь другъ о друга, производятъ невѣроятный шумъ». Одежда шамановъ у гольдовъ состоитъ изъ жилета, короткой юбки и рукавиць, сдѣланныхъ изъ китайской матерiи или замши, «съ нарисованными на ней звѣрями и гадами», тигромъ, эмблемой силы, дракономъ и змѣей. Подобное же изображенiе тигровъ, равно и идоловъ въ видѣ человѣческихъ фигуръ—духовъ-покровителей шаманы привѣшиваютъ себѣ на грудь. Шапка—*хоя*, которую одѣваетъ шаманъ во время камланiя, дѣлается изъ звѣриныхъ шкуръ, непременно изъ шкуръ или волка или медвѣдя, енота или лисицы. Она украшена металлическими рогами и нѣсколькими десятками бубенчиковъ. Кромѣ того, шаманъ имѣетъ еще посохъ, ремень отъ шеи козули, длиною до трехъ сажень, который во время камланiя привязывается сзади къ поясу шамана, мѣшечекъ и изображенiя различныхъ духовъ-бурхановъ. На посохѣ изображенъ особый двулицый духъ, означающiй всевѣдѣнiе. Мѣшечекъ *фатача* дѣлается шаманомъ во время камланiя. «Если у женщины были подрядъ нѣсколько разъ мертворожденные выкидыши, то, во время послѣдней беременности, шаманъ дѣлаетъ одну *фатачу*, въ которую кладетъ душу (ерга) ребенка и вѣшаетъ фатачу себѣ на поясъ Чѣмъ больше у шамана фатачей, тѣмъ выше онъ стоитъ въ глазахъ сородичей». Наконецъ, шаманъ имѣетъ еще на себѣ слѣдующихъ бурхановъ: 1) изображенiе легендарной птицы *коори* и 2) бурхана-покровителя шамана—*буччу*. Оба бурхана дѣлаются изъ дерева. Передъ камланiемъ шаманъ вѣшаетъ и птицу *коори* и *буччу* въ особое мѣсто. Они ему необходимы: шаманъ, по вѣрованiямъ гольдовъ, во время своихъ странствованiй при камланiи, «самъ терпитъ страшныя мученiя и измученный возвращается обратно на птицѣ *коори*», сопровождаемый и охраняемый *буччу*.

У алтайскихъ инородцевъ костюмъ шамана представляетъ изъ себя халатъ съ нагрудникомъ изъ звѣриной кожи и красную шапку съ перьями изъ хвоста тетерьки, филина или беркута. Костюмъ увѣшанъ бубенчиками, бляхами, металлическими трубочками. Звукъ ихъ—это голосъ семи небесныхъ дѣвъ, которыхъ зоветъ на по-

мощь шаманъ, и которыя въ свою очередь призываютъ духа. Лишь переодѣвшись въ костюмъ, камъ превращается «изъ челоуьба въ шамана» и можетъ изрекать то, о чемъ, сдѣлавшись снова челоуькомъ послѣ камланья, онъ вовсе не будетъ помнить.

На платьѣ якутскихъ шамановъ навѣшано и нашито множество различныхъ побрякушекъ; ихъ одиннадцать разныхъ сортовъ. Одна изъ нихъ изображаетъ рыбу; «назначеніе ея служить приманной второстепеннымъ духамъ, мелюзгѣ, которые за нею бѣгаютъ, стараясь поймавъ ее». Кроме того, спереди на шаманскомъ платьѣ нашиты фигуры животныхъ, птицъ, рыбъ, эмблемы небесныхъ святилъ, желѣзные изображенія частей челоуьческаго тѣла.

Далеко не у всѣхъ народностей собраны столь обстоятельныя свѣдѣнія о символическомъ значеніи отдѣльных частей шаманскаго костюма, какъ у описанныхъ выше алтайскихъ тюрковъ или гольдовъ. Поэтому, нѣкоторые изслѣдователи объясняли странность одежды шамановъ желаніемъ ихъ произвести по возможности сильное впечатлѣніе на окружающихъ, запугать ихъ. Это объясненіе односторонне. Несомнѣнно, что, когда шаманство утрачиваетъ первоначальный смыслъ, шаманы могутъ прибѣгать къ извѣстнымъ средствамъ для того, чтобы усиливать производимое ими впечатлѣніе и увеличивать свой престижъ. Но это не можетъ относиться къ той эпохѣ исторіи шаманства, когда безграничный анимизмъ заставляетъ самого шамана искренне вѣрить въ реальность своихъ дѣйствій. Шаманская же одежда получаетъ свой специфическій характеръ еще на низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія, именно когда и самъ шаманъ убѣжденъ въ трудности предстоящаго ему во время камланія пути, когда онъ стоитъ на почвѣ вѣры, что духи могутъ услышать реально призванный звукъ бубна или трещотки, что изображенія, перья или шкуры, которыми онъ себя обвѣшиваетъ и украшаетъ, ставятъ въ его распоряженіе духовъ этихъ изображеній или птицъ и животныхъ. Но когда шаманство приходитъ въ упадокъ, когда для самихъ шамановъ ихъ прежняя одежда, сохраняемая по традиціи, перестаетъ быть понятной, когда они сами утрачиваютъ вѣру въ совершаемыя ими дѣйствія, они удерживаютъ свой древній костюмъ изъ корыстныхъ цѣлей поднять свой престижъ. Символическое значеніе одежды шамановъ слѣдуетъ считать первобытнымъ, вытекающимъ изъ анимистическихъ воззрѣній. Шаманъ, имѣющій при себѣ свой орнатъ, въ реальное значеніе котораго онъ вѣритъ, чувствуетъ себя могущественнѣе и легче можетъ производить камланіе.

Шаманы соединяютъ въ своемъ лицѣ самыя разнообразныя функціи: они посредники между людьми и божествомъ, они въ силу своего вѣщаго знанія колдуны, могущіе повелѣвать духами и управлять погодой, они врачеватели, такъ какъ могутъ изгнать или умило- стивить вселившася въ больного духа, они гадатели, такъ какъ они узнаютъ будущее, могутъ открыть пропавшее имущество, знаютъ тайны людей и боговъ, они, наконецъ, и жрецы, такъ какъ лучше, чѣмъ ктонибудь, знаютъ, что требуется для умилоствленія даннаго сверхъ- естественнаго существа. На низшихъ стадіяхъ культуры всѣ эти функціи соединяются въ лицѣ шамана, потому что источникъ, необходимый для исполненія всѣхъ ихъ, одинъ и тотъ же: способность вступать съ богами въ общеніе. Но дальнѣйшее развитіе религіи и осложненіе общественныхъ отношеній видоизмѣняетъ въ значительной степени первобытное значеніе шамана. Въ общемъ можно намѣтить два глав- ныхъ пути въ развитіи шаманства. 1) Шаманы поднимаются посте- пенно въ своемъ значеніи: они сосредотачиваютъ въ своихъ рукахъ спеціальныя обязанности входить въ общеніе съ божествами, дѣлаются служителями того или другаго божества. Шаманы переходятъ, такимъ образомъ, въ разрядъ жрецовъ. Мелкія обязанности ихъ, какъ врачеваніе, колдовство, гаданіе, отпадаютъ отъ нихъ и возлагаются на лицъ второстепенныхъ, которымъ часто не требуется прибѣгать къ приемамъ шаманизма. Шаманскія дѣйствія примѣняются только для узнаванія воли того бога, которому данны шаманы-жрецы служатъ. 2) Второй путь въ исторіи развитія шаманства совершенно противоположенъ описанному. Если классъ жрецовъ развивается у данной народности не изъ шаман- ства, а, напримѣръ, изъ родовыхъ жрецовъ, если жрецы, развившись хотя бы изъ прежнихъ шамановъ, не имѣютъ основанія прибѣгать къ экстазу для узнаванія воли боговъ, шаманскіе приемы сосредоточиваются, наоборотъ, среди низшихъ служителей духовъ, колдуновъ, гадателей или врачей. Они продолжаютъ практиковать приемы, выработанные шаман- измомъ, но уже оставленные жрецами при развитіи религіозныхъ пред- ставленій, съ измѣненіемъ представленій о богахъ. Въ первомъ случаѣ шаманство сосредоточивается въ рукахъ высшихъ служителей мѣстной религіи, во второмъ, наоборотъ, среди низшихъ ея представителей. Соответственно съ этимъ видоизмѣняется и отношеніе къ самимъ шаманамъ: въ первомъ случаѣ значеніе ихъ растетъ, во второмъ падаетъ. Слѣдуетъ, конечно, имѣть въ виду, что оба намѣченные пути развитія и упадка шаманства совершаются различными народностями далеко не однообразно. Между этими двумя крайностями можно видѣть множество отгѣнковъ и переходовъ, такъ что у однихъ народ-

ностей шаманъ можетъ быть одновременно и жрецомъ, и колдуномъ, и врачевателемъ, не будучи гадателемъ, у другихъ онъ жрецъ-гадатель, но не занимается колдовствомъ и врачеваніемъ и т. д.

Каковы бы ни были функціи шамана у той или другой народности, приемы, употребляемые ими, обыкновенно одни и тѣ же. Камланье у эскимосовъ происходитъ при полной темнотѣ. Свѣтъ гасятъ; кромѣ того ангакокъ или анкутъ (эскимосскій шаманъ) скрывается отъ присутствующихъ за родъ завѣсы, повѣшенной въ задней части хижины. Онъ стаскиваетъ съ себя верхнюю одежду, капишонъ натягиваетъ на голову и испускаетъ крики, пишетъ Боасъ, которые съ трудомъ можно признать за человѣческіе. Онъ начинаетъ пѣть и призывать торнава или духа; присутствующіе поютъ также хоромъ. Ангакокъ прерываетъ пѣніе, чтобы выкрикнуть вопросъ, на который отвѣчаютъ присутствующіе. Такъ, шаманъ съ тѣмъ, чтобы узнать причину болѣзни, кричитъ больному: «не дѣлалъ ли ты чегонибудь запрещеннаго?», «не съѣлъ ли запрещенной пищи?» и т. п. Наконецъ, появляется духъ. Присутствующіе увѣрены, что слышатъ его приближеніе; хижина потрясается. Ангакокъ убѣжденъ, что теперь пришло ему время начать дальнее странствованіе съ духомъ покровителемъ. Голосъ его какъ будто слышится издалека. Наконецъ, онъ падаетъ замертво—его душа отлетѣла съ торнакомъ. Нѣкоторые ангакоки въ состояніи экстаза ранятъ себя гарпунами до крови, ищутъ ножъ, чтобы ранить себя. Другіе заставляютъ накрѣпко связывать себя, а затѣмъ по окончаніи сеанса оказываются развязанными.

Достаточно сравнить приведенное камланіе эскимосскаго шамана съ камланіемъ хотя бы шамана у пауасовъ на о-вахъ Фиджи, чтобы убѣдиться, что, не смотря на различіе въ обстановкѣ и подробностяхъ, сущность шаманскаго дѣйствія остается одной и той же. Одинъ изъ изслѣдователей Уилльямсъ (Williams) описываетъ видѣнное имъ шаманское дѣйствіе слѣдующимъ образомъ: «Водворяется ненарушимое безмолвіе, жрецъ углубляется въ свои мысли и глаза присутствующихъ устремлены на него. Черезъ нѣсколько минутъ онъ начинаетъ дрожать: появляются легкія судороги на лицѣ и подергиванье членовъ. Движенія эти возрастаютъ до сильныхъ мышечныхъ содраганій и, наконецъ, переходятъ въ конвульсіи всего тѣла; его трясетъ, какъ бы въ приступѣ жестокой лихорадки. По временамъ конвульсіи сопровождаются какимъ то бормотаніемъ и всхлипываніемъ; вены страшно надуваются, и кровообращеніе ускоряется. Въ жреца вопель теперь богъ; всѣ его слова и дѣйствія уже приписываются не ему, а этому богу. Воздухъ оглашается пронзительными криками «кой-ау, кой-ау»

«это я, это я!»; предполагается, что въ такой формѣ богъ заявляетъ о своемъ приближеніи. Когда жрецъ отвѣчаетъ на вопросы, глаза его, выкатываясь, вращаются, какъ у безумнаго; голосъ становится неестественнымъ; лицо блѣдно, губы синія, дыханіе замедлено; весь его видъ напоминаетъ собою сумасшедшаго въ состояніи изступленія; потъ льетъ изъ всѣхъ поръ, и изъ вытаращенныхъ глазъ текутъ слезы; послѣ того припадки постепенно исчезаютъ. Жрецъ смотритъ вокругъ неподвижнымъ взглядомъ, и когда богъ скажетъ: «я ухожу», его удаленіе ознаменовывается паденіемъ жреца на циновку, или внезапнымъ ударомъ палицы по землѣ. Конвульсивныя же движенія исчезаютъ только по прошествіи нѣкотораго времени». Относительно камланія австраійскаго шамана biggaak'a одинъ изслѣдователь сообщаетъ слѣдующее. Камланіе происходило на воздухѣ, въ заросляхъ, которыми такъ богата Австралія. Огни погасили; biggaak время отъ времени кричалъ: «соо-е», призывая этимъ звукомъ необходимаго ему духа. Черезъ нѣкоторое время послышался издали отвѣтный крикъ, а вскорѣ затѣмъ слышенъ былъ шумъ, словно нѣсколько людей прыгали одинъ за другимъ. Въ темнотѣ раздался голосъ; онъ спрашивалъ: «чего хотятъ?» Тогда biggaak началъ предлагать вопросы, и невидимый голосъ отвѣчалъ на нихъ. Когда на всѣ предложенные вопросы были получены отвѣты, голосъ духа заявилъ: «мы уходимъ». Въ концѣ концовъ шаманъ былъ найденъ заснувшимъ на вершинѣ высокаго дерева. Шаманъ въ Новой Зеландіи, такъ называемый tohunga присутствуетъ при всѣхъ религіозныхъ церемоніяхъ; онъ имѣетъ способность предсказывать будущее и въ извѣстныхъ случаяхъ обладаетъ властью даже мѣнять это будущее съ помощью своихъ духовъ-покровителей. Духъ входитъ въ него во время камланія, и онъ отвѣчаетъ на вопросы шамана. Языкъ, которымъ разговариваетъ духъ съ шаманомъ, отчасти состоитъ изъ свиста, отчасти изъ членораздѣльныхъ звуковъ; понимать его можетъ только tohunga. О камланіи tohunga существуетъ слѣдующій рассказъ одного англичанина, долго жившаго среди маори. Общее помѣщеніе, которое имѣется въ каждой новозеландской деревнѣ и служитъ для общественныхъ собраній, было темно. Tohunga вызывалъ душу умершаго своего друга. Неожиданно раздался въ темнотѣ голосъ. Это не былъ голосъ tohunga, но звукъ столь грустный и странный, словно вѣтеръ пронесся надъ пустымъ вороблемъ. Голосъ говорилъ: «мѣсто, которое я занимаю, хорошо, и мнѣ хорошо». Tohunga предложилъ духу вопросъ и получилъ отвѣтъ; затѣмъ духъ сказалъ «прощай» голосомъ, словно исходящимъ изъ глубины земли; еще разъ послышалось слово «прощай», но на

этотъ разъ будто доходящее съ высоты воздуха и, наконецъ, въ третій разъ оно донеслось изъ ночного мрака. Процессъ камланія здѣсь совершенно сходенъ съ австралийскимъ.

Въ Африкѣ можно встрѣтить тѣ же приемы камланія. Швейнфуртъ (Schweinfurt) имѣлъ возможность наблюдать африканскаго шамана у племени динка. «Одна женщина, пишетъ онъ, долго страдала отъ какой то хронической болѣзни и предприняла длинное путешествіе, чтобы попросить весьма извѣстнаго заклинателя или «когіора» полѣчить ее. Заклинаніе началось такъ энергично, что самые крѣпкіе нервы едва ли могли бы выдержать; сила легкихъ колдуна была изумительна.... Самымъ произвольнымъ тономъ, напоминающимъ кудаханье испуганныхъ курицъ, но въ тысячу разъ громче, колдунъ началъ свое чародѣйство, состоявшее изъ нѣсколькихъ дѣйствій. Первый актъ продолжался два часа безъ перерывовъ, и, если бы мнѣ не пришлось его слышать, замѣчаетъ Швейнфуртъ, я никогда бы не могъ представить его себѣ. Меня увѣрили, что это вступленіе было совершенно необходимо: будучи средствомъ устрашенія дьявола и понужденіемъ его давать отвѣты на вопросы, оно никакъ не могло быть исключено изъ волшебной процедуры. Діалогъ, послѣдовавшій между знахаремъ и дьяволомъ, былъ выполненъ съ помощью чревоушчанія. Знахарь задавалъ всевозможные вопросы бѣсу объ его имени, времени пребыванія его въ женщинѣ, его дѣйствіяхъ и мѣстахъ нахождения и затѣмъ перешелъ къ разпросамъ объ его родословной, о родныхъ и знакомыхъ его. Допросъ продолжался болѣе часа; заклинатель узналъ все, что ему было нужно, и принялся за изготовленіе настоящаго лѣкарства». Нужно ли кому-нибудь узнать, какого фетиша избрать себѣ, выяснитъ, кто виновникъ кражи, кто причиной постигшей кого-нибудь смерти, опредѣлитъ исходъ будущаго предпріятія частнаго или общественнаго, туземецъ Африки, безразлично къ какой племенной группѣ онъ принадлежитъ, обращается къ шаману и тотъ, приведя себя въ экзальтированное состояніе, отвѣчаетъ на предложенный ему вопросъ. У кареновъ Индіи «прорицатель доводитъ себя до состоянія ясновидѣнія. Онъ корчитъя всѣмъ тѣломъ и членами, катается по землѣ, и припадки у него бываютъ такъ сильны, что изо рта часто клубится пѣна. Когда онъ дойдетъ до нужнаго ему состоянія, онъ успокаивается и изрекаетъ свои предвѣщанія». Шаманы краснокожихъ Америки поступаютъ совершенно такимъ же образомъ: ихъ пляска, пѣніе, дикіе прыжки подъ удары барабана, бубна, трещотки и пр. производятъ сильное впечатлѣніе на окружающихъ. Въ экзальтированномъ состояніи они бесѣдуютъ съ духами и сообщаютъ отвѣты

присутствующимъ. Однимъ европейцемъ было составлено слѣдующее описаніе шаманскаго дѣйствія у индѣйцевъ сѣверо-западнаго побережья. Шаманъ, стоя на колѣняхъ, дѣлалъ конвульсивныя движенія верхней частью тѣла столь сильныя, что скоро весь покрылся обильнымъ потомъ. Въ рукахъ у него была деревянная трещотка; сильно жестикулируя ею, онъ акомпанировалъ ей свое дикое пѣніе. Порой онъ прерывалъ себя и выкрикивалъ *и! и!*, дико стоналъ и крихтѣлъ. Присутствующіе мужчины, сидѣвшіе вокругъ очага, ударяли въ тактъ деревянными палками по доскамъ и весламъ и давали отвѣты на вопросы, выкрикиваемые шаманомъ. Другой путешественникъ видѣлъ шаманское дѣйствіе, при которомъ шаманъ подъ возбуждающіе дикіе крики зрителей, съ неимоверной быстротой бѣгалъ вокругъ огня, ловкими движеніями избѣгая направленныхъ на него кинжаловъ и, наконецъ, выхватилъ изъ огня горящую головню и подбросилъ ее вверхъ. При сравненіи приведенныхъ выше свѣдѣній о камланіи у народностей, столь далеко отстоящихъ другъ отъ друга, придется признать полное сходство ихъ приемовъ. Вытекая изъ опредѣленнаго міросозерцанія примитивнаго человѣка, они и должны отличаться сходствомъ, независимо отъ практикующей ихъ племенной группы, такъ какъ само это міросозерцаніе является удѣломъ всего человѣчества на низкой культурной ступени.

Этнографическая литература о способахъ камланія у русскихъ инородцевъ очень богата. Начиная съ XVII-го в., многіе путешественники, случайно бывшіе свидѣтелями шаманскихъ дѣйствій, описывали ихъ съ большей или меньшей подробностью: приемы шамановъ, ихъ значеніе, наконецъ, вѣра, которой они пользовались среди своихъ соплеменниковъ, поражали путешественниковъ. Но болѣе подробному изученію шаманство, въ частности у сибирскихъ инородцевъ, было подвергнуто лишь въ новѣйшее время: нѣкоторые изслѣдователи не ограничивались однимъ зарегистрированнымъ видѣннымъ ими «чаро-дѣйствѣмъ», какъ большинство называло камланіе, но старались познакомиться съ шаманствомъ ближе и глубже проникнуть въ сущность вопроса. Шаманъ, и теперь играющій еще очень видную роль въ жизни многихъ русскихъ инородцевъ, не вездѣ является снабженнымъ однѣми и тѣми же функціями и не всюду пользуется одинаковымъ уваженіемъ. Сами способы камланія у разныхъ инородцевъ варьируютъ въ частностяхъ, какъ разнятся и одежда и прочій орнатъ самихъ шамановъ. Сопоставленіе свѣдѣній при изложеніи камланія у нѣкоторыхъ инородцевъ лучше всего можетъ уяснить различія у нихъ въ шаманскихъ приемахъ и въ значеніи, которое придается шаманамъ.

Одновременно эти свѣдѣнія уяснить и психологію самихъ шамановъ и ихъ почитателей, надѣляющихъ своихъ шамановъ то тѣми, то другими способностями.

Значеніе шамана у якутовъ съ принятіемъ христіанства стало падать. Въ прежнее время онъ былъ также и жрецомъ; ни одно жертвоприношеніе не обходилась безъ его участія. Въ настоящее время онъ соединяетъ въ себѣ функціи врачавателя, гадателя и отчасти колдуна. Якуты не признаютъ всѣхъ шамановъ одинаково сильными, въ этомъ отношеніи они не представляютъ отличія отъ другихъ первобытныхъ народовъ. Шаманы у якутовъ, какъ и у бурятъ, обыкновенно посвящаются въ свое званіе. «Обрядъ посвященія въ шаманы... обставленъ (и у нихъ) особыми церемоніями; старый шаманъ», подъ руководствомъ котораго лицо, почувствовавшее въ себѣ шаманскія способности, обучалось приемамъ камланія, «возводитъ своего ученика на высокую гору или на чистую поляну, надѣваетъ на него шаманскую одежду и даетъ бубень, колотушку и ставитъ по правую руку 9 непорочныхъ отроковъ, а по лѣвую 9 непорочныхъ дѣвицъ, самъ одѣвается въ шаманскую одежду, и, стоя сзади вновь посвящаемого, заставляетъ его повторять свои слова. Сначала онъ требуетъ, чтобы тотъ отрекся отъ Бога, отъ всего любимаго и дорогаго и далъ бы обѣщаніе жизнь свою посвятить духу демону, который долженъ исполнять его просьбы. Затѣмъ старый шаманъ говоритъ, какой духъ демонъ гдѣ живетъ, какія болѣзни причиняетъ людемъ и чѣмъ его можно умилостивить. Въ заключеніе новый шаманъ долженъ убить жертвенное животное, кровью котораго и окропляютъ его одежду, а мясо съѣдается собравшимися зрителями».

Въ настоящее время шаманъ выступаетъ у якутовъ главнымъ образомъ въ качествѣ врачавателя. Шаманъ приглашается въ цѣляхъ опредѣленія, какой духъ вселился въ больного и принятія мѣръ къ его удаленію. Сѣрошевскій описываетъ видѣнное имъ шаманское дѣйствіе въ цѣляхъ изгнанія духа изъ больного. «Позванный къ больному шаманъ, появившись въ юртѣ, пишетъ Сѣрошевскій, сейчасъ же занимаетъ мѣсто на одной изъ почетнѣйшихъ наръ... Растянувшись на своей бѣлой кобылейей кожѣ, шаманъ лежитъ, ожидая ночи, часа, когда колдовство становится возможнымъ. Все это время шамана кормятъ, поятъ, чествуютъ. Наконецъ, солнце сѣло, сумерки надвигаются, въ юртѣ дѣлаютъ торопливыя приготовленія къ шаманству; подметають полъ, колютъ дрова и лучину, варятъ болѣе, чѣмъ обыкновенно, сытный ужинъ». Собираются сосѣди; всѣ сдержанно и чинно разговариваютъ, наконецъ, всѣ домашнія дѣла справлены. Тѣмъ временемъ шаманъ «медленно

расплетаетъ свои косички, что то бормоча и отдавая еще кое-какія приказанія; онъ по временамъ нервно и искусственно ивааетъ, отъ чего все его тѣло странно содрогается; глаза его не глядятъ по сторонамъ: они или опущены долу или уставлены неподвижно въ одну точку, обыкновенно въ огонь. Огню дозволяютъ потухать». Сумерки становятся гуще, люди разговариваютъ шопотомъ; вскорѣ запираютъ двери юрты. «Шаманъ медленно снимаетъ съ себя рубаху и надѣваетъ свой волшебный кафтанъ; затѣмъ ему подають закуренную трубку съ табакомъ и онъ долго курить, глотая дымъ; икота его дѣлается все громче, дрожь... все трепетіе; онъ кончилъ курить; лицо его блѣдно, голова низко опущена, глаза полузакрыты». На средину юрты кладутъ бѣлую кобылью кожу. Шаманъ проситъ воды и пьетъ ее большими глотками; «медленнымъ, соннымъ движеніемъ отыскиваетъ (онъ) на скамьѣ приготовленный заранѣе кнутъ, вѣтку и колотушку отъ барабана; затѣмъ онъ выходитъ на средину избы и, приѣдая 4 раза на правое колѣно, дѣлаетъ торжественный поклонъ на всѣ 4 стороны свѣта и... брызжетъ кругомъ себя водой изо рта. Тогда все затихаетъ; на огонь бросаютъ горсть бѣлыхъ конскихъ волосъ и окончательно его тушатъ». Наступаетъ темнота; шаманъ сидитъ, понуря голову, недвижимо; «слышно только невнятное бормотаніе и иканіе шамана, но и оно все болѣе и болѣе затихаетъ; вотъ на мгновеніе водворяется мертвая тишина, а затѣмъ, немного спустя, раздается одинокій рѣзкій... зѣвокъ, и вслѣдъ за нимъ гдѣ то въ глубинѣ покрытой тьмою юрты громко, четко и пронзительно прокричитъ соволъ или жалобно расплачется чайка—и опять тишина, и только легкая... дробь барабана даетъ знать, что шаманъ началъ свою музыку. Эта музыка вначалѣ нѣжная, мягкая, неуловимая, потомъ неровная и произвольная... все растетъ и крѣпнетъ». Одновременно слышатся крики различныхъ птицъ: воронъ, гагаръ, чаекъ, куликовъ, соколовъ и орловъ. Кажется, «всѣ тѣ, кто летаетъ высоко надъ землею, ближе къ небу, видимо обезпокоены... и носятся по воздуху, наполняя юрту своимъ жалобнымъ крикомъ. Музыка все растетъ и достигаетъ апогея, удары по барабану, частые, сильные, сливаются въ одинъ непрерывный все возрастающій гулъ; колокольчики, погремушки, бубенчики (которыми увѣшанъ якутскій волшебный бубенъ) гремятъ и звенятъ, не уставая. Вдругъ все обрывается; еще одинъ—два мощныхъ удара по барабану и послѣдній, до сихъ поръ поддерживаемый и потрясаемый въ воздухѣ, падаетъ на колѣни шамана; все сразу умолкаетъ.... опять настаетъ моментъ мертвенной тишины, и опять та же, въ началѣ неуловимая... и все растущая дробь барабана.

Пріемъ этотъ повторяется съ нѣкоторыми вариациями нѣсколько разъ, сообразно вдохновенію шамана; наконецъ, когда музыка, измѣнивши темпъ, приобретаетъ нѣкоторую правильность, къ ней присоединяются отрывочныя, мрачно пропѣтыя фразы пѣсни: «мощный быкъ земли, конь степной! я, мощный быкъ, реву! Я заржалъ, конь степной! Я всего выше поставленный человѣкъ! Я всего больше одаренный человѣкъ! Я человѣкъ, созданный господиномъ мощнымъ изъ мощныхъ! Степной конь, явись! Научи меня! Волшебный быкъ земли, явись! Заговори! Мощный господинъ, приказывай!» и т. д. Къ концу пѣсни удары бубна становятся особенно сильными, «опять слышатся дикіе окрики, отрывочныя бессмысленныя слова—и все умолкаетъ». Шаманъ начинаетъ снова звать своего амагяты и другихъ покровительствующихъ ему духовъ. Иногда проходитъ много времени, прежде чѣмъ духи появятся; «часто появленіе ихъ до того внезапно и стремительно, обликъ до того грозенъ, что шаманъ пораженный падаетъ». Его приводятъ въ чувство. «Когда амагяты снизошелъ на шамана, послѣдній поднимается» и начинаетъ пляску, сначала медленно, потомъ все быстрѣе и неистовѣе. Огонь въ куртѣ поспѣшно разводять, и шаманъ пляшетъ, поетъ и ударяетъ въ бубенъ; «голова шамана почти постоянно опущена, глаза полузакрыты, спутанные, длинныя волосы въ безпорядкѣ разсыпаны по потному лицу, ротъ судорожно искривленъ, зубы оскалены и по губамъ текутъ слюни, нерѣдко—пѣна. Онъ кружится по избѣ взадъ и впередъ, ударяя въ барабанъ... Волна его бѣшенства нѣсколько разъ слабѣетъ и опять поднимается, иногда совершенно... затихаетъ; тогда шаманъ, высоко поднявши бубенъ и наигрывая на немъ спокойный, торжественный гимнъ, опять проситъ и закликаетъ небесныхъ духовъ. Наконецъ, онъ узналъ все, что ему нужно; онъ знаетъ, кто причина несчастья или болѣзни... онъ заручился обѣщаніями и содѣйствіемъ всѣхъ, кого нужно; кружась, танцуя и барабана, съ пѣніемъ направляется онъ къ больному; тутъ онъ съ новыми заклинаніями изгоняетъ причину болѣзни, выпугивая ее или высасывая ее ртомъ изъ больного мѣста и уноситъ обратно на середину избы, гдѣ опять послѣ многихъ пререканій, просьбъ и заклинаній выплевываетъ ее, выгоняетъ, выбрасываетъ вонъ пинками или сдуваетъ прочь съ ладони, далеко на небо или подъ землю. Тутъ же узнается, какой жертвой заплатить нужно мощнымъ небеснымъ духамъ за такое неблагоприятное обращеніе съ ихъ ниспосланнымъ на больного слугою; шаманъ, прикрывая глаза ладонью отъ свѣта, осматриваетъ пристально всѣ углы и, если замѣтитъ что нибудь подозрительное, опять бьетъ въ бубенъ, танцуетъ, пугаетъ и проситъ. Танцуя, онъ идетъ

въ далекій путь и гонить передъ собою или уводить непокорнаго духа; наконецъ, все очистилось, нигдѣ не видно подозрительнаго «тумана», значить, причина зла удалилась, жертва принята, мольбы выслушаны — обрядъ конченъ. Послѣ того шаманъ, одаренный на вѣкоторое время вѣщимъ духомъ, ворожить, отвѣчаетъ любопытнымъ на задаваемые вопросы и рассказываетъ, что видѣлъ случайно на небѣ; затѣмъ опять садится на свою кобылью кожу, поетъ и играетъ и, наконецъ, на ней переносится присутствующими въ почетное мѣсто, на скамью». Во время экзальтированнаго состоянія, когда шаманъ пляшетъ, онъ совершаетъ путешествіе на небо; впереди его несется его волшебный бубенъ, а за нимъ и самъ шаманъ. На трудномъ пути на небо у шамана есть свои мѣста отдохновенія; когда онъ садится во время пляски, значить, онъ дошелъ до такого мѣста; когда онъ поднимается, онъ поднимается и по небесному пути, когда падаетъ, значить онъ идетъ внизъ и т. д. Якутское камланіе представляетъ, такимъ образомъ, интересный образецъ соединенія двухъ сторонъ шаманскихъ способностей: его второе я, душа, путешествуетъ и узнаетъ, что нужно у духовъ, а съ другой стороны, въ самого шамана вселяется духъ, благодаря чему онъ можетъ отвѣчать на вопросы.

П. П. Шимкевичъ сообщаетъ чрезвычайно интересныя свѣдѣнія о камланіи у гольдовъ. Шаманъ гольдовъ является гадателемъ, врачомъ и отчасти жрецомъ. Интересъ сообщеній Шимкевича заключается въ томъ, что онъ передаетъ вѣкоторыя подробности тѣхъ трудныхъ задачъ, которыя предстоитъ исполнить шаману во время камланія. Описанное имъ камланіе имѣло мѣсто по случаю поминокъ. По вѣрованію гольдовъ душа человѣка умершаго витаетъ во вселенной; обязанность шамана руководить ею во время ея пути въ царство тѣней, усѣяннаго различными препятствіями. Въ числѣ погребальныхъ обрядовъ гольдовъ обращаетъ на себя вниманіе слѣдующій. Послѣ похоронъ дѣлается изображеніе покойника, такъ называемая фаня. Въ нее необходимо ввести душу умершаго, послѣ чего фаня начинаетъ пользоваться поклоненіемъ и жертвами. Черезъ вѣкоторое время родственники считаютъ свои обязанности къ умершему оконченными и уничтожаютъ фаню, временное вмѣстилище его души. Уловить душу покойнаго и вложить ее въ фаню составляетъ обязанность шамана. Но этого мало: родственники вполне не довѣряютъ шаману, почему онъ и долженъ исполнить рядъ задачъ, цѣль которыхъ убѣдить родныхъ, что шаманъ дѣйствительно отыскалъ душу именно даннаго покойника. Шимкевичъ присутствовалъ при совер-

шеніи камланія съ указанными цѣлями. Его наблюденія крайне важны для уясненія сущности шаманскихъ дѣйствій.

Шамана гольды приглашаютъ съ соблюденіемъ извѣстныхъ ритуальныхъ правилъ. Ему кланяются въ землю, встрѣчаютъ его также съ земными поклонами, когда онъ непремѣнно въ лодкѣ пріѣдетъ къ мѣсту поминокъ, дѣлаютъ ему подношеніе водкой и пр. Всѣ готовятся къ обряду; помощники-ученики шамана разогрѣваютъ бубенъ, помогаютъ ему одѣться въ волшебный костюмъ; далѣе заготавливаются изображенія необходимыхъ духовъ-бурхановъ и пр. Фаня умершаго, душу котораго долженъ отыскать шаманъ, помѣщается въ шалашѣ. Въ сапоги фани набиваютъ траву, чтобы она полиће изображала фигуру человѣка. Когда всѣ приготовления были сдѣланы, «шаманъ торжественно вошелъ въ шалашъ, гдѣ происходятъ поминки», пишетъ Шимкевичъ. Бубенъ былъ поданъ ему однимъ изъ помощниковъ. «Шаманъ, неистово потрясая шапкой, равномерно ударялъ въ бубенъ, сперва безъ пѣнія, затѣмъ загѣлъ, изрѣдка ударяя по бубну. Сильныя встряхиванія головой и вздрагиванія всего тѣла показывали, что шаманъ совершалъ какое то необычайное шаманство и всѣми силами старался привести себя въ экстазъ. Шаманъ вызывалъ душу умершаго, онъ разыскивалъ ее во вселенной, чтобы, найдя ее, вложить въ фаню. Приведя себя въ экстазъ, шаманъ вдругъ приподнялся; весь дрожа, опираясь на палку, онъ вышелъ изъ шалаша, обошелъ его и остановился снаружи около небольшого дерева». Шаманъ нашелъ душу умершаго и сталъ предлагать родственникамъ вопросы, совпадаютъ ли найденныя имъ у души примѣты съ примѣтами покойника. Онъ приводилъ себя все въ бѣльшій экстазъ, равномерно при этомъ ударяя въ бубенъ; «отъ времени до времени онъ выкрикивалъ «коко-коко», спрашивалъ: правда ли, что этотъ гольдъ умеръ, когда его сына не было дома? «Правда», отвѣчали родственники. Затѣмъ слѣдовали вопросы: правда ли, что когда дѣлали гробъ, то одна доска была попорчена гвоздями, правда ли, что онъ, умирая, позвалъ проститься всѣхъ родныхъ. Родственники отвѣчали утвердительно. Тогда шаманъ «громко зарыдалъ, бросился къ стоявшему передъ нимъ деревцу, упалъ на колѣни... дѣлая жесты отчаянія. Присутствующіе, не выдержавъ этой сцены, тоже зарыдали». Поймавъ душу, шаманъ все еще въ экзальтированномъ состояніи вложилъ душу покойника въ фаню, и снова сталъ предлагать вопросы роднымъ, сходятся ли примѣты пойманной души съ умершимъ. «Нужно было видѣть, пишетъ П. П. Шимкевичъ, съ какимъ трепетомъ и волненіемъ наблюдали родные за процессомъ отгадыванья шаманомъ. Послѣ нѣ-

которыхъ неудачъ, шаманъ, все таки, благополучно доказаль роднымъ, что вложенная въ фанку душа, по примѣтамъ, принадлежитъ данному покойнику». Шаманъ угадалъ, что въ одинъ сапогъ умершему было положено меньше травы, чѣмъ въ другой, что лицо его закрыли девятью матеріями, и что первую, шелковый платокъ, положилъ младшій братъ покойнаго, что поверхъ шелковой матеріи были положены рыбья шкуры и ситцевый русскій платокъ и т. д. Онъ иногда ошибался. Наконецъ, процессъ отгадыванья кончился, родственники увѣрились, что была поймана настоящая душа. «Измученный, весь дрожа отъ волненія, шаманъ сѣлъ на свое мѣсто, чтобы передохнуть; ему предстояла самая трудная задача». Дѣло въ томъ, что принадлежность шамана, когда онъ идетъ на поминки, составляютъ девять камешковъ, называемые гольдами «*таугда*». Таугда «куски кругло отточенного водой кремнезема, находимаго въ горныхъ рѣчкахъ»; изъ нихъ выбираютъ такіе, которые имѣютъ причудливую форму, напоминающую лицо человѣка или звѣря. Таугда «передъ камланьемъ шаманъ обмакиваетъ въ горячую кровь, добытую изъ сердца изюбря. Въ концѣ камланья, на поминкахъ они выступаютъ на сцену и должны наглядно опредѣлить всѣмъ сородичамъ умершаго, благополучно ли исполнилъ шаманъ принятую имъ на себя обязанность». Этотъ же обрядъ имѣлъ мѣсто во время видѣннаго Шимкевичемъ камланія. Тайно отъ шамана камни были положены внутрь куклы-фани, и всѣ эти девять камней должны были девять разъ сдвинуться съ мѣста, а шаману слѣдовало угадать движеніе камней. На куклу, изображающую умершаго, положили кусокъ рыбьей кожи, раздѣленной углемъ на девять параллельныхъ полосъ, на каждую изъ нихъ было положено по камню-таугда. Затѣмъ камни были прикрыты халатомъ и одѣломъ. Шаманъ снова приступилъ къ дѣйствію, онъ долго пѣлъ и завыль, наконецъ, что камни пришли въ движеніе и перемѣстились; онъ приказаль поднять одѣяло и халатъ и удостовѣриться въ справедливости его словъ: «два камешка оказались дѣйствительно передвинутыми, что произвело большое впечатлѣніе на родственниковъ умершаго». Камни вновь были разложены. «Девять разъ повторилъ шаманъ свою пѣсню, каждый разъ камешки, все въ большемъ и въ большемъ количествѣ, перемѣщались». Шаманъ угадывалъ и направленіе, въ которомъ таугда перемѣстились. Эта часть камланія длилась болѣе двухъ часовъ. Когда всѣ камни были удачно передвинуты подъ вoadѣйствіемъ волшебной пѣсни шамана, сомнѣній въ томъ, что пойманная душа дѣйствительно принадлежитъ умершему, не оставалось. Одновременно душа, по вѣрованіямъ гольдовъ, была благополучно до-

ведена до царства тѣней, такъ какъ обрядъ передвиженія камней между прочимъ является и магическимъ дѣйствіемъ для оживленія умершей души. Когда кончилось камланіе, «помощникъ подалъ (шаману) небольшую тальниковую палочку; шаманъ взялъ ее, развязалъ тесемку, которою завязывалась шапка на головѣ, попробовалъ снять (шапку), но (она) какъ будто приросла къ головѣ; всѣ усилія снять ее оказались тщетными: шапку держалъ бурханъ *сенчки* (маленькая болотная птичка)—покровитель селенія того-же названія, въ которомъ происходили поминки. Шаманъ пришелъ въ остервенѣніе, ударялъ палкой по металлическимъ рогамъ хоя, желая сбить (ее), но и сильные удары, отъ которыхъ кора на палкѣ слѣзла, не помогли ему». Шаманъ метался, наносилъ себѣ удары по головѣ; шапка все не сваливалась; «тогда двое гольдовъ вскочили на нары и ловко сорвали съ его головы хоя. Шаманъ съ ревомъ отъ боли схватился за голову, началъ чесать ее обѣими руками, пока тѣ-же гольды не покрыли ему головы обыкновенной шапкой. Шаманъ сидѣлъ почти безъ чувствъ». Ему давали пить воду, и помощникъ успокаивалъ его. Затѣмъ слѣдовало отгадыванье шаманомъ спрятавшихся по указанію родственниковъ умершаго въ разныхъ мѣстахъ изображеній бурхановъ, что и было довольно удачно исполнено шаманомъ, приведшимъ себя снова въ экстазъ. Во время пляски онъ указывалъ мѣста, гдѣ бурханы спрятаны. «Пляска шамана окончилась изгнаніемъ черта, бывшего въ фанзѣ... затѣмъ танецъ (шамана) дѣлался все плавнѣе и плавнѣе и, наконецъ, хрипя, въ изнеможени, шаманъ упалъ на землю».

У юкагировъ камланье начинается съ того, что пригласившій шамана приноситъ къ себѣ домой его бубень, затѣмъ, бросивъ въ видѣ жертвы огню кусокъ сала или другой вкусной пищи въ огонь, грѣбеть бубень. Шаманъ является позднѣе; онъ завязываетъ всѣ ремешки на одеждѣ и обуви, точно собираясь въ путь и садится у порога лицомъ къ двери. Помощникъ даетъ ему его шаманскую шапку съ бахромой изъ ремешковъ до груди, и подаетъ бубень съ колотушкой; шаманъ начинаетъ колотить въ бубень, свистить, кричить, подражаетъ разнымъ звѣрямъ и птицамъ. Онъ постепенно все сильнѣе и сильнѣе ударяетъ въ бубень, потомъ начинаетъ пѣть, призывая духовъ умершихъ, духовъ-помощниковъ, которыхъ у каждого шамана есть нѣсколько: изъ нихъ есть духи-шарни и духи-дѣвушки. Шаманъ, высунувъ голову въ дверь, сильно втягиваетъ въ себя воздухъ; въ это время въ него входятъ его духи. Онъ возвращается въ жилище съ закатившимися глазами, съ полувысунутымъ языкомъ. Все, что онъ говоритъ теперь, говоритъ не онъ, а инспирирующій его духъ. Если шаманъ

призванъ лечить больного, онъ уважаетъ причину его болѣзни. Такъ какъ послѣдняя обыкновенно вызывается тѣмъ, что душа покинула человѣка и отправилась въ царство тѣней, гдѣ ее задерживаютъ души предковъ, шаману надо собираться въ далекое путешествіе. Шаманъ падаетъ безъ чувствъ: душа его отлетѣла въ царство тѣней. Иногда ему насильно приходится брать душу у покойниковъ, чтобы спасти ее, втянуть ее въ себя, закрыть уши, чтобы она не выпла. Шаманское дѣйствіе заканчивается тѣмъ, что помощники шамана поднимаютъ его, три раза оборачиваютъ его противъ солнца, три раза обкуриваютъ. Шаманъ не сразу можетъ стать на ноги: въ нихъ сидѣли духи-дѣвушки, его помощницы. Шаманъ кладетъ спасенную имъ душу на больное мѣсто своего пациента и проситъ невидимыхъ помощниковъ своихъ ее караулить. Затѣмъ проситъ духовъ отойти.

Прежніе писатели, бывшіе въ Лапландіи въ то время, когда у лопарей шаманы-нойды не обратились еще въ простыхъ колдуновъ, оставили намъ любопытныя свѣдѣнія о лопарскомъ шаманствѣ. Свѣдѣнія эти собраны въ книгѣ Шеффера (Scheffer): «Lapponia», вышедшая въ свѣтъ въ концѣ XVII-го в. Шефферъ пользовался наблюденіями и разсказами своихъ предшественниковъ, какъ путешественниковъ, такъ и шведскихъ священниковъ, жившихъ среди лопарей и близко знавшихъ ихъ бытъ. Суммируя въ краткихъ словахъ эти свѣдѣнія о камланіи у древнихъ лопарей, можно намѣтить слѣдующіе главные моменты. Лопарскій нойда-шаманъ «приготовлялся къ камланію однедневнымъ постомъ; для особенно важныхъ дѣлъ шаманы соединялись по нѣскольку въ одномъ шатрѣ. Иногда обрядъ повторялся, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда желали узнать, какому божеству нужно принести жертву (для выздоровленія больного). Если жертва не помогала, то приходилось шаману предпринимать путешествіе» въ мрачное подземное царство мертвыхъ, такъ называемое ябме-аймо. Для такой опасной экспедиціи «избирался особенно извѣстный нойдъ, обладавшій лучшими волшебными снарядами. Въ священномъ мѣстѣ чудеснѣе упрасивалъ *ябмека* или умершаго родственника, чтобы тотъ оказалъ свое покровительство оленямъ» (если камланіе производилось во время падежа оленей); обыкновенно же шаманъ отправлялся въ подземное царство мертвыхъ, въ ябме-аймо въ случаяхъ трудной болѣзни кого-нибудь. Шаманъ долженъ былъ убѣдить и заклять божествъ, обитающихъ въ ябме-аймо, чтобы они позволили лежащему на смертномъ одрѣ оставаться еще нѣкоторое время среди живыхъ людей. Лопари болѣзни объясняли или колдовствомъ или требо-

ваніемъ подземныхъ божествъ прійти данному лицу въ царство тѣсей. «Когда нужно было приступить къ путешествію, то войдь собиралъ какъ можно больше мужчинъ и женщинъ и, взявъ волшебный бубень, начиналъ изо всѣхъ силъ бить въ него и пѣть, причемъ всѣ присутствующіе помогали ему въ пѣніи. Шумъ и неистовыя движенія приводили заклинателя въ изступленіе. Уперевъ бубень въ колѣни, онъ прыгалъ съ необыкновенною ловкостью и быстротою, дѣлая самыя странныя тѣлодвиженія до тѣхъ поръ, пока не падалъ въ безчувствіи, подобно умирающему. Онъ лежалъ въ продолженіи часа въ этомъ оцѣпѣннѣи, пока другой войдь, совершавшій уже подобное путешествіе, не разбудитъ его. Нойды единогласно утверждали, что змѣя *Сайва-Гуэлле*, испуганная крикомъ, появляется передъ ними и, взявъ на свою спину, переноситъ ихъ въ *абме-аймо*. Въ случаѣ, если духи не соглашались исполнить просьбы шамана, тотъ вступалъ съ ними въ борьбу». Иногда духи умершихъ не хотѣли отпускать его обратно на землю, гнались за нимъ, и шаману, такимъ образомъ, грозила опасность остаться на вѣки въ царствѣ умершихъ. Лопарскіе нойды исполняли функціи врачей, жрецовъ и гадателей. Не всегда и не при всякомъ запросѣ своихъ соплеменниковъ имъ приходилось приводить себя въ экстазъ и совершать путешествіе къ духамъ. Весьма часто, какъ и шаманы другихъ народовъ, лопарскіе нойды ограничивались простыми приемами гаданья и колдовства. Но лица, видѣвшія камланіе нойдовъ, выносили сильное впечатлѣніе. Такъ, напримѣръ, въ концѣ XVII-го в. Лапландію посѣтилъ французскій путешественникъ Реньяръ; онъ былъ свидѣтелемъ камланія. «Глаза чародѣя заvertsялись, пишетъ Реньяръ, лицо измѣнилось въ цвѣтъ, борода всклокочилась. Казалось, что онъ сломаетъ свой бубень, съ такой силой онъ ударялъ по немъ. Наконецъ, онъ упалъ, окоченѣвъ..... Всѣ лопари, здѣсь присутствовавшіе, тщательно оберегали, чтобы кто нибудь не приблизился къ гадателю, находившемуся въ такомъ состояніи. Лопаръ лежалъ словно мертвый съ четверть часа, и мало по малу, приходя въ себя, сталъ блуждающимъ взоромъ смотрѣть на насъ». Итальянецъ Ачерби (*Acerbi*) передаетъ, что шаманскія пѣсни у лопарей имѣли строго опредѣленные слова. Это были заклинательныя формулы, а потому понятно, что, по вѣрованіямъ лопарей, малѣйшее нарушеніе ритуальной пѣсни дѣлало эту пѣснь безсильной; ошибка въ пѣвнн могла даже кончиться смертью заклинателя, такъ какъ враждебные духи, не связанные заклинаніемъ, могли отомстить неловкому шаману.

Описанное о. Вербицкимъ камланіе при жертвоприношеніи Уль-

геню, верховному благу существу, носить характеръ драматическаго представленія. Для жертвоприношенія строится особая юрта; среди нея устанавливается свѣжая зеленая береза, вершина которой выходитъ черезъ дымовое отверстіе юрты. Сучья на березѣ снизу обрубають и на стволѣ дѣлають девять зарубокъ—ступеней. Выбирается жертва—лошадь, а также и особое лицо баштутханъ, который играетъ роль проводника жертвенной лошади на небо, къ Ульгеню. Камъ надѣваетъ свое шаманское одѣяніе и начинаетъ игрой на бубнѣ и пѣньемъ призывать духовъ. Они являются, и камъ отъ лица ихъ отвѣчаетъ самъ себѣ: ао, камъ, ай. Подставляя бубенъ, камъ принимаетъ въ него прибывшаго духа; при этомъ онъ сильно ударяетъ снизу въ приподнятый бубенъ. Чѣмъ больше духовъ собралось въ бубенъ, тѣмъ сильнѣе ударяетъ по нему камъ и покачиваетъ бубономъ, какъ бы отяжелѣвшимъ. Затѣмъ камъ начинаетъ подниматься на небо. Онъ вскакиваетъ сначала на первую зарубку березы, и соскакиваетъ съ нея, указывая этимъ, что онъ добрался до перваго неба. Такъ поочередно онъ восходитъ на второе, третье и т. д. небо до двѣнадцатаго, гдѣ находится Ульгенъ. Каждый разъ, когда онъ поднимается на новое небо, камъ представляетъ посредствомъ звукоподражанія громъ и молнію. Путь его труденъ. Отъ напряженія камъ морщится. Невидимый конь, на которомъ онъ ѣдетъ, начинаетъ уставать. Камъ мѣняетъ его на гуся. Онъ призываетъ его пѣснью и о появленіи его оповѣщаетъ присутствующихъ отвѣтнымъ крикомъ гуся: кагакъ, кагакъ,—ао, камъ, ай! Камъ тихо ходитъ по юртѣ, тихо бьетъ въ бубенъ, представляя, что онъ летитъ на гусѣ. На всякомъ небесномъ кругѣ камъ, если увидитъ что нибудь, относящееся къ земной жизни, будущее или настоящее, тотчасъ рассказываетъ объ этомъ слушателямъ. На пятомъ небѣ живетъ сильный духъ Яючі. Входя къ нему, камъ мѣняетъ голосъ, тихо поетъ и ударяетъ по бубну, кланяется духу. Духъ грозно кричитъ на него: а—а—і! камъ пугается, пятится, затѣмъ снова приближается къ Яючі, смиренно кланяясь. Наконецъ, Яючі дѣлается къ нему благосклоннымъ, и камъ, «набравшись отъ него силы, начинаетъ пророчествовать». На шестомъ небѣ камъ видитъ мѣсяцъ, на седьмомъ солнце и поклоняется имъ. На двѣнадцатомъ небѣ онъ, наконецъ, достигаетъ до Ульгеня. Онъ спрашиваетъ у него, пріятна ли ему жертва, узнаетъ, какая будетъ погода, сборъ орѣховъ, урожай хлѣба и ловъ звѣря и т. п. и пророчествуетъ. Затѣмъ баштутханъ вскакиваетъ и отнимаетъ у кама бубенъ и колоушку, а камъ еще бормочетъ, «протираетъ глаза, гладитъ волосы,

выжимает потъ изъ своей рубашки, потомъ здороваётся съ зрителями, какъ бы возвратившись изъ дальняго путешествія».

Н. О. Катановъ записалъ шаманское дѣйствіе при жертвоприношеніи горному духу у минусинскихъ инородцевъ. Камъ при началѣ камланія сталъ глубоко вдыхать въ себя воздухъ и призывать къ себѣ «помощниковъ»—душъ умершихъ уже шамановъ и людей, покровительствующихъ живымъ камамъ. Безъ помощниковъ шаманъ не рѣшится пуститься въ далекое путешествіе за девять огненныхъ морей и за девять высокихъ горныхъ хребтовъ въ страну, гдѣ обитаетъ горный духъ. Въ продолженіи всего дѣйствія, занявшаго нять часовъ, камъ почти не переставая пѣлъ, обращаясь къ разнымъ духамъ. Пѣснопѣнія эти, пишетъ Н. О. Катановъ, «складываются размѣромъ или діамба, или амфимавра или дитрохея. Когда шаману нужно показать, что онъ торопится ѣхать, то каждый ямбъ превращается у него въ анапестъ, а трохей въ дактиль; если же шаманъ хочетъ обнаружить свою усталость послѣ долгихъ странствованій по хребтамъ, то у него въ каждомъ полустипіи слышны лишь сpondeи». Въ шаманскихъ стихахъ говорится о каждомъ духѣ, гдѣ онъ живетъ, на какой лошади ѣздитъ, какимъ вьютомъ ее погоняетъ, гдѣ поить и кормить ее, какъ одѣвается, какія жертвы ему приносятся и т. д. Шаманъ въ своемъ воображеніи поднимался все выше и выше и попросилъ, наконецъ, присутствующихъ помочь ему пѣніемъ. Такъ взобрался онъ на послѣдній хребетъ и достигъ горнаго духа. Узнавъ отъ него все, что ему было нужно, камъ сбросилъ шапку, кинулъ бубенъ и колотушку, наконецъ, стащилъ съ себя свой костюмъ. Стоя передъ открытой дверью юрты, онъ еще нѣкоторое время произносилъ стихи о своемъ возвращеніи. Потомъ «нѣсколько разъ выдохнулъ изъ себя воздухъ, т. е. «силу, влитую въ него его помощниками» и сталъ обыкновеннымъ человѣкомъ».

Вышеприведенные примѣры взяты изъ быта народностей, у которыхъ шаманство до сихъ поръ играетъ большее или меньшее значеніе. У многихъ другихъ русскихъ инородцевъ оно уже исчезло; но шаманскіе приемы продолжаютъ сохраняться, причемъ бывшіе шаманы постепенно отбрасываютъ типичныя для шамановъ средства, приводящіи ихъ въ экзальтированное состояніе и медленно переходятъ въ разрядъ колдуновъ. Этотъ процессъ завершился уже, напримѣръ, у русскихъ лопарей. У другихъ народностей онъ еще завершается. Такъ, вотяцкій туно, чтобы узнать будущаго жреца, исполняетъ подь звука гуслей обрядовую пляску, оканчивающуюся изступленіемъ туно; по окончаніи пляски онъ падаетъ въ изнеможеніи и выкрикиваетъ имена

угодныхъ воршуду жрецовъ. У киргизовъ Астраханской губ. Палась отмѣтилъ еще шаманскіе приемы среди такъ называемыхъ бакшей, къ которымъ киргизы обращаются за совѣтами. Бакша назначаетъ животное, которое должно быть принесено въ жертву. Затѣмъ онъ начинаетъ пѣть волшебныя пѣсни, ударяетъ по бубну, обвѣшанному кольцами, и дѣлаетъ прыжки и рѣзкія тѣлодвиженія. Послѣ получасового камланія онъ закалываетъ жертву и затѣмъ снова возобновляетъ заклинанія, во время которыхъ онъ и даетъ отвѣты на предложенные вопросы. Даже среди горныхъ черемисъ, у которыхъ шаманы давно превратились въ знахарей-колдуновъ, послѣдними употребляются приемы, очевидно, сохранившіеся отъ эпохи господства шаманства. Такъ, напримѣръ, знахарь въ извѣстныхъ случаяхъ лѣченія больного, беретъ стаканъ вина, обращается къ солнцу, шепчетъ непонятныя слова, дуетъ и плюетъ на стаканъ и по сторонамъ. По временамъ онъ потягивается, какъ будто его клонитъ ко сну, и по совершеніи еще нѣкоторыхъ обрядовъ уже даетъ лѣкарство больному. Въ этихъ приемахъ трудно не усмотрѣть пережитковъ приемовъ древняго камланія.

Какъ ни кратки приведенныя свѣдѣнія о шаманствѣ у русскихъ ивородцевъ, они все же даютъ хотя приблизительное понятіе о томъ богатствѣ матеріала, которое представляетъ Россія для изученія шаманства въ его разнообразныхъ проявленіяхъ. Изъ изложенныхъ свѣдѣній можно заключить, что несмотря на варіаціи въ подробностяхъ камланія у разныхъ народностей, шаманство выступаетъ всюду, какъ явленіе однородное. Въ самыхъ приемахъ, примѣняемыхъ при камланіи, можно отмѣтить нѣкоторую двойственность. Сущность нѣкоторыхъ изъ нихъ заключается въ томъ, чтобы облегчить шаману возможность перейти въ экзальтированное состояніе, въ которомъ онъ только и можетъ вступать въ непосредственное общеніе съ духами и богами. Другіе направлены къ тому, чтобы доказать окружающимъ свою сверхъестественную силу, приобретаемую благодаря общенію съ духами, увѣрить зрителей въ дѣйствительности своего камланія. Отсюда прокалыванье себѣ тѣла остриемъ якутскими или самоѣдскими шаманами, фокусы чукотскихъ кудесниковъ и оригинальные приемы шамановъ у гольдовъ. Обѣ категоріи настолько тѣсно связаны между собой, что не всегда легко бываетъ опредѣлить, гдѣ граница, отдѣляющая дѣйствія, которыя шаманъ производитъ подъ вліяніемъ своего экзальтированнаго состоянія отъ намѣреннаго фокусничанья съ цѣлью усилить производимое ими впечатлѣніе.

Лишьвѣ распространяться, что шаманы и ихъ дѣйствія должны

были поразить европейских путешественников, бывших свидетелями приемов, характерных для шаманства во всех мѣстностях земного шара. Почти все болѣе или менѣе серьезные изслѣдователи старались отвѣтить на вопросъ, что составляетъ сущность шаманства, почему оно выражается именно въ экзальтаціи, фокусахъ и пр. Часть писателей признавала, что шаманскія дѣйствія имѣютъ своимъ основаніемъ помощь нечистой силы. На этомъ объясненіи успокаивались не только пасторы, закинутые въ XVII-мъ в. въ глухую Лапландію и сами раздѣлявшіе ходячее суевѣріе объ источникахъ колдовства вообще, а, слѣдовательно, и шаманства. Но даже просвѣщенные люди подчасъ отдавали дань своему времени и объясняли шаманство содѣйствіемъ, оказываемымъ шаману-колдуну дьяволомъ. Такъ, о Лафито заявляетъ по поводу американскихъ шамановъ, что «сомнѣваться въ истинности волшебства свойственно безбожникамъ; это сомнѣніе, продолжаетъ Лафито, есть результатъ антирелигіознаго направленія, распространившагося въ наше время (XVIII-ый в.) повсемѣстно. Оно уничтожило даже среди людей, считающихъ себя благочестивыми, убѣжденіе, что существуютъ люди, имѣющіе сношенія съ демонами посредствомъ чаръ и магіи». О Вербицкій, говоря о камланіи у алтайцевъ, объясняетъ дѣятельность шамановъ содѣйствіемъ нечистой силы и старается подкрѣпить свое мнѣніе текстами изъ св. Писанія. Эти примѣры какъ нельзя лучше свидѣтельствуютъ о силѣ впечатлѣнія, производимаго шаманами и ихъ камланіемъ на зрителей, стоящихъ въ общемъ на неизмѣримо болѣе высокой ступени культуры. Цѣлый рядъ другихъ писателей искали рационалистическаго объясненія шаманства и останавливались на мнѣніи, что шаманы—обманщики и фокусники, эксплуатирующіе въ свою пользу суевѣріе и невѣжество толпы. Боасъ, описывая фокусы эскимосскихъ ангакоковъ, дѣлаетъ предположеніе, что они «очевидно-заранѣе подвязываютъ подъ одежду пузыри, наполненные кровью», такъ какъ, когда они ранятъ себя гарпунами, лется въ изобиліи кровь. Изслѣдователи были рады, если имъ удавалось поймать шамана въ обманъ и этимъ подтвердить высказываемое ими мнѣніе. Реньяръ, свидѣтель камланія у лопарей въ XVII-мъ в., съ удовольствіемъ отмѣчаетъ, что лопарскій нойда не могъ отвѣтить на поставленный ему путешественникомъ вопросъ. Крашенинниковъ говоритъ, что коряцкіе шаманы «колютъ себя ножомъ.... и пьютъ кровь свою, однако, все оное было столь грубый обманъ, что всякому бы можно было примѣтить.... Ножъ, которымъ онъ колотъ себя притворялся, спускалъ онъ внизъ.... а кровь вынималъ изъ пузыря, которой былъ подъ пазухой». Гмелинъ съ удовольствіемъ рассказываетъ, какъ выну-

дѣлѣ признаніе въ обманѣ у одной молодой якутской шаманки. Исследователь якутовъ Щукинъ указалъ, что якутскіе шаманы подвязываютъ кишку, наполненную кровью и колютъ ее ножомъ, такъ что кровь льется струей, надѣваютъ на животъ нѣсколько рядовъ бересты и ходятъ, возня въ нее ножъ по черенокъ и т. п. Подобный фокусъ вбиванія въ животъ ножа гилляцимъ шаманомъ былъ раскрытъ г. Ивановымъ, присутствовавшимъ при камланіи въ 50-хъ годахъ XIX-го столѣтія.

Можно вообще отыскать довольно значительное количество случаевъ, когда шаманы прибѣгали къ фокусамъ и обману и были изобличены путешественниками. Несомнѣнно, что множество описываемыхъ исследователями шаманскихъ дѣйствій должно быть объясняемо обманомъ; въ совершеніи его, конечно, оказываютъ содѣйствіе шаману и его помощники и ученики, у многихъ народностей непремѣнно присутствующіе при камланіи. Относительно якутскихъ шамановъ Строщевскій сообщаетъ много свѣдѣній о подобныхъ фокусахъ. Вбитый въ тѣло шамана ножъ по рукоятъ иногда выходитъ на спинѣ: металлическій кружокъ, привѣшанный на спинѣ шамана и символизирующій солнце, при этомъ прокалываніи исчезаетъ и шаманъ выплевываетъ его вмѣстѣ съ ножомъ. Про другого шамана рассказывали, что онъ могъ, отрѣзавши собственную голову, власть ее на полку и продолжать пляску. Этимъ фокусамъ удивляются, охотно смотрятъ на нихъ, но отъ «настоящаго шамана» якуты требуютъ иныхъ качествъ. «Въ Колымскомъ округѣ, пишетъ Строщевскій, я встрѣчался съ молодымъ еще, но ловкимъ шаманомъ, продѣлывавшимъ большинство упомянутыхъ фокусовъ: онъ глоталъ палку, ѣлъ горячіе уголья и стекло, выплевывалъ изо рта монету, исчезавшую изъ его рукъ на глазахъ зрителей и т. п., — и всетаки его не считали первокласснымъ шаманомъ, между тѣмъ какъ старуха-шаманка, не умѣвшая дѣлать ничего подобнаго, пользовалась, видимо, большимъ почетомъ и славой». Суть шаманства заключается въ способности приходиться въ экзальтированное состояніе, имѣть общеніе съ духами. Эта сторона шаманской дѣятельности едва ли можетъ объясняться однимъ обманомъ. Припадки и экзальтированное состояніе, которымъ подвергають себя шаманы, прежде всего, крайне тяжело ложатся на нихъ самихъ, и шаманамъ иногда дорого приходится расплачиваться за свои сверхъестественныя способности. Шарлевуа (Charlevoix) говоритъ объ американскихъ шаманахъ, что состояніе возбужденія, въ которое они приводятъ себя пляской и различными тѣлодвиженіями, дѣйствуетъ на нихъ самихъ столь утомляющимъ образомъ, что многіе неохотно, даже за высокую плату, соглашаются на камланіе. Экзальтація, въ связи съ сопровождающими

ее дѣйствіями, вредно отзывается на здоровьѣ, и въ частности на глазахъ, вслѣдствіе чего между шаманами встрѣчается очень много слѣпыхъ. Далѣе, есть полное основаніе предполагать, что возбужденіе у нѣкоторыхъ шамановъ, по крайней мѣрѣ, вызываетъ всегда столь сильный упадокъ силъ, что они лежатъ безъ чувствъ болѣе или менѣе долгое время, или что камланіе кончается сильнымъ эпилептическимъ припадкомъ, сопровождаемымъ корчами, судорогами и пр. Несмотря на все это, шаманы камлаютъ; мало того, они даже не могутъ удержаться отъ камланія. Про одного шамана у якутовъ Строщевскій сообщаетъ, что онъ человѣкъ состоятельный и не дорожитъ шаманскими доходами; онъ нѣсколько разъ давалъ себѣ зарокъ бросить камланіе, но всякій разъ, какъ встрѣчалъ «трудный случай», нарушалъ свой обѣтъ. Дояго не камлающіе шаманы иногда чувствуютъ себя больными и получаютъ облегченіе только послѣ того, какъ совершаютъ камланіе и пр. Все это побуждаетъ искать глубже причины шаманскихъ дѣйствій и постараться проникнуть въ психологію самихъ шамановъ. Пусть многіе изъ нихъ симулируютъ экзальтированное состояніе, сами не придаютъ вѣры своимъ дѣйствіямъ; но важно уже то, что наряду съ лицами, эксплоатирующими невѣжество толпы, есть и много искренне вѣрующахъ въ свои сверхъестественныя способности и признающихъ шаманскія силы у другихъ. «Бурятскіе шаманы, напримѣръ, настолько вѣрятъ въ лѣченіе посредствомъ камланья, что въ случаѣ собственной болѣзни призываютъ на помощь своихъ сотоварищей». Тутъ едва ли можетъ быть рѣчь объ обманѣ.

Разспросы путешественниковъ до извѣстной степени раскрываютъ передъ нами психологію самихъ шамановъ. Третьяковъ такъ характеризовалъ одного тунгусскаго шамана въ Туруханскомъ краѣ. «Онъ имѣлъ, при воспріимчивости и впечатлительности своей натуры, пылкое воображеніе, вѣру въ духовъ и въ таинственное съ ними общеніе; міросозерцаніе его было исключительное. Отдаваясь представленіямъ своего воображенія, онъ становился тревоженъ, пугливъ, въ особенности ночью, когда голова его наполнялась разными сновидѣніями. Съ приближеніемъ дня, назначеннаго для шаманства, заклинатель терялъ сонъ, впадалъ въ забытіе и по нѣскольку часовъ смотрѣлъ неподвижно на одинъ предметъ. Блѣдный, истомленный, съ острымъ пронизательнымъ взглядомъ, человѣкъ этотъ производилъ странное впечатлѣніе». Одинъ якутскій шаманъ былъ увѣренъ, что за отреченіе его отъ духовъ они ослѣпили его. Строщевскій, описывая одного шамана, отмѣчаетъ особенное выраженіе его глазъ. «Во время чарованія, говоритъ онъ, глаза эти приобретаютъ

какой то особый неприятный, тусклый блескъ и выраженіе безумія, и этотъ упорный взглядъ, какъ я замѣтилъ, волнуется и смущаетъ тѣхъ, на кого онъ направленъ». «Вообще, продолжаетъ Сѣрошевскій, въ фигурѣ шамана есть что то особенное, что позволяло мнѣ, послѣ небольшой практики, отличать ихъ среди присутствующихъ безошибочно (даже независимо отъ вѣшняго признака—длинныхъ волосъ, которые носятъ якутскіе шаманы на сѣверѣ области). Они отличаются нѣкоторой энергіей и подвижностью лицевыхъ мускуловъ, вообще у якутовъ довольно вялыхъ; въ движеніяхъ ихъ замѣчается извѣстная юркость и ловкость». Эти то лица съ особенной нервной организаціей и являются настоящими шаманами. Якутскій шаманъ ставитъ себѣ въ обязанность, главнымъ образомъ, бороться съ враждебными людямъ силами и духами. «Чародѣй, рѣшающійся на эту борьбу не изъ-за однихъ только матеріальныхъ выгодъ, пишетъ тотъ же изслѣдователь якутовъ, но и ради облегченія страданій ближняго, чародѣй по призванію, вѣрующій и убѣжденный, принимающійся за дѣло съ какимъ то восторженнымъ пренебреженіемъ къ собственной опасности (съ которой сопряжена по его вѣрованіямъ борьба съ духами)... озаренный высокимъ свѣтомъ жертвы—такой чародѣй производитъ всегда на зрителей громадное впечатлѣніе. Разъ или два увидѣвши настоящихъ шамановъ, я понялъ дѣленіе ихъ на *великихъ, среднихъ и мелкихъ*. Иной изъ этихъ кудесниковъ такъ мастерски располагаетъ свѣтъ и темноту, тишину и заклинанія; модуляющіи его голоса такъ гибки, жесты такъ своеобразны и выразительны, удары барабана и тонъ ихъ такъ соотвѣтствуетъ моменту, и все это перебито такой оригинальной лентой неожиданныхъ словъ, остроумныхъ загадокъ, художественныхъ, часто изящныхъ метафоръ, что невольно поддается прелести созерцанія этого дикаго, свободного творчества дикой, свободной души». То, что Сѣрошевскій отмѣчаетъ для якутовъ, можетъ быть распространено и на всѣхъ настоящихъ шамановъ у другихъ народностей. Сила вліянія шаманства во время камланія кроется въ силѣ вѣры и убѣжденія самого камлающаго. Ею онъ подчиняетъ себѣ окужающихъ. Это та почва, на которой шаманъ можетъ безпрепятственно заставить вѣрить зрителей въ реальность своихъ видѣній, которыя онъ дѣйствительно видитъ во время своей экзальтации. Этотъ моментъ имѣетъ много общаго съ извѣстными всѣмъ явленіями внушенія. Естественно также, что этими же приемами могутъ пользоваться и тѣ изъ шамановъ, которые только симулируютъ возбужденіе; встрѣчая въ своихъ загнипотизированныхъ зрителяхъ готовую почву, они могутъ ловко продѣлывать

искусные фокусы и обманывать вѣрующихъ, уже предрасположенныхъ, въ силу существованія настоящихъ шамановъ, поддаваться ихъ вліянію во время камланія. Шаманы-обманщики лишь подражаютъ настоящимъ шаманамъ. Если, въ связи со сказаннымъ объ искренней вѣрѣ самихъ шамановъ въ свое призваніе и въ видѣнія, вспомнить, что настоящими шаманами оказываются лица, съ дѣтства предрасположенные къ припадкамъ и другимъ нервнымъ болѣзнямъ, придется признать, что настоящіе шаманы, а таковыми являются всѣ первобытные, прежде всего нервно-больные субъекты, у которыхъ нервозность развита въ извѣстномъ направленіи. Очевидно, что шаманы-симулянты и фокусники должны были появиться уже послѣ того, какъ существовали настоящіе шаманы, что нѣкоторыя лица, не имѣя врожденныхъ способностей и не бывшія въ состояніи развить ихъ путемъ обученія, должны были стремиться къ достиженію того уваженія, которымъ пользовались настоящіе шаманы и прибѣгали для этого къ обману. Какъ бы ни было велико число такихъ обманщиковъ у каждой данной народности, они не только не могутъ измѣнить основного положенія, что первоначальные шаманы искренне вѣрующіе въ свое высокое назначеніе люди съ повышенной нервной дѣятельностью, но даже скорѣй подтверждаютъ его. Если бы шаманъ въ своемъ первоисточникѣ былъ бы только обманщикомъ, очевидно, что приемы были бы подысканы болѣе легкіе, чѣмъ тѣ тяжелыя формы камланія, которыя повсемѣстно столь характерны для шаманства.

Если знакомство съ психологіей шамановъ не оставляетъ сомнѣнія, что шаманство возникаетъ на почвѣ повышенной нервной чувствительности, направленной въ опредѣленную сторону, самый фактъ многочисленности шамановъ и всеобщности шаманства вызываетъ вопросъ, какъ могутъ нервныя болѣзни быть столь распространенными у первобытныхъ и некультурныхъ народовъ. Такъ обычна мысль, что нервныя заболѣванія являются результатомъ изнѣженности, благодаря цивилизаціи; нашъ «нервный вѣкъ» и наше «слабонервное поколѣніе» охотно противопоставляется здоровью и нервной крѣпости нецивилизованнаго чело-вѣка. Этотъ взглядъ въ высшей степени ошибочный. Нервныя явленія и нервныя болѣзни чрезвычайно распространены именно среди первобытныхъ народовъ, но они находятъ себѣ другое выраженіе, чѣмъ у цивилизованныхъ людей. Среди якутовъ встрѣчается много лицъ, страдающихъ нервными болѣзнями, временнымъ утомительствомъ, эпилепсией, судорогами. На сѣверѣ Якутской области, пишетъ Стрешевскій, «вѣтъ почти ни одной женщины, которая хоть въ слабой степени не была бы *ѣмюрэхъ*. Болѣзнь эта въ родѣ *тика*, выра-

жаются въ неудержимой склонности къ подражанію всему поразившему, испугавшему или неожиданному. . . одержимыхъ этой болѣзью въ болѣе высокой степени можно путемъ постепеннаго раздраженія довести до полужабытья, въ которомъ они совершенно перестаютъ владѣть собой и продѣлываютъ все, что имъ укажутъ. Испуганный нечаянно *ѣмюралъ* бросается иногда съ ножомъ или топоромъ на причину испуга». Эта болѣзнь одинаково свойственна какъ мужчинамъ, такъ и женщинамъ. «Другая тоже распространенная нервная болѣзнь—*манріеръ* похожа на кликушество. Она проявляется періодически, а иногда вызывается, въ видѣ отдѣльныхъ припадковъ, сильными душевными или физическими страданіями. Больной воетъ, кричитъ, причитаетъ, рассказываетъ небылицы, причемъ часто его ломаетъ, сводитъ, бросаетъ изъ угла въ уголъ, пока, истощившись, онъ не уснетъ». Дѣвушки и женщины особенно подвержены этой болѣзни, случается *манріеръ* и съ мужчинами. Всѣ изслѣдователи лопарей единодушно отмѣчаютъ склонность ихъ, и въ особенности женщинъ, къ нервнымъ заболѣваніямъ; стоитъ кому нибудь неожиданно войти въ вѣжу и испугать лопарку, чтобы съ ней сдѣлался въ рѣзкой формѣ нервный припадокъ, во время котораго она мечется, кричитъ и послѣ окончанія котораго она обыкновенно не помнитъ, что съ ней было. Есть субъекты среди лопарей, у которыхъ подобные припадки повторяются періодически. У бурятъ особенная нервная болѣзнь, такъ называемая *найгуръ*, иногда пріобрѣтаетъ чисто эпидемическій характеръ. Русскіе называютъ ее «дуреньемъ». Она выражается въ головной боли, въ безпричинномъ безпокойствѣ, въ желаніи подъ вліяніемъ неведомой силы двигаться куда то. Эта болѣзнь эпидемическая. Больной начинаетъ ходить изъ дома въ домъ. Такихъ *найгуртиновъ* принимаютъ охотно, въ нихъ вселился духъ. Число ихъ постепенно растетъ. Подъ руководствомъ проводника, «съ особенными пѣснями, со звономъ колокольчиковъ, группа больныхъ, со странной жестикуляціей, постепенно увеличиваясь все болѣе, переходитъ изъ юрты въ юрту, изъ улуса въ улусъ. Движеніе растетъ въ ширь; цѣлые улусы начинаютъ «найгурить». . . . У иркутскихъ бурятъ есть даже много шамановъ, получившихъ силу и право шаманить безъ предварительной подготовки только вслѣдствіе того, что они были найгурщиками».

Эпилептичекіе припадки и кликушество отмѣчены многими писателями какъ у русскихъ инородцевъ, такъ и у некультурныхъ народностей. Женщины многихъ народовъ Африки не менѣе, чѣмъ мужчины, страдаютъ часто припадками изступленія; во время нихъ онѣ совершаютъ дѣйствія, которыя потомъ сами не помнятъ.

Аналогичныя проявленія нервныхъ болѣзней отмѣчены въ большомъ количествѣ и среди некультурныхъ народовъ другихъ материковъ. Самый фактъ распространенности нервныхъ болѣзней среди нецивилизованныхъ служитъ лучшимъ доказательствомъ ихъ природной нервозности: истерія, эпилепсія и другія явленія могутъ развиваться только на общей нервной почвѣ. Дѣйствительно, впечатлительность примитивныхъ расъ обращала на себя вниманіе всѣхъ изслѣдователей, имѣвшихъ съ ними личныя столкновенія. Въ проявленіяхъ психическихъ движеній первобытный человѣкъ всегда буренъ: онъ не знаетъ мѣры ни въ радости, ни въ горѣ. Эта то впечатлительность обазывается прекрасной почвой для развитія болѣе рѣзкихъ нервныхъ явленій. Въ этомъ отношеніи этнографія обладаетъ немалымъ количествомъ свѣдѣній, которыя могли бы показаться сказочными, если бы они не были засвидѣтельствованы достовѣрными лицами и не представляли общаго явленія для всѣхъ первобытныхъ народностей. Достаточно сопоставить хотя бы два слѣдующихъ свидѣтельства. Одинъ изъ путешественниковъ конца XVIII-го в., Карверъ (Carver) былъ свидѣтелемъ слѣдующаго явленія у сѣверо-американскихъ краснокожихъ. Молодого человѣка принимали въ священный религіозный союзъ. Одному изъ присутствующихъ достаточно было бросить въ этого молодого индѣйца бобомъ или чѣмъ нибудь похожимъ по формѣ и по цвѣту на бобъ, чтобы онъ тотчасъ же падалъ на землю, словно подстрѣленный. Онъ впадалъ въ безчувственное состояніе, въ которомъ оставался довольно долго; его приводили въ чувство оттираніемъ, даже ударами; но сознаніе возвращалось только послѣ рѣзкаго прищадка, сопровождаемаго конвульсіями. По свидѣтельству Бастіана, среди населенія Амбамба въ Африкѣ существуетъ обычай, согласно которому каждый долженъ разъ въ жизни подвергнуться временной смерти, налагаемой жрецами-шаманами. Населеніе это знаетъ, и лица, которымъ предстоитъ временная смерть, свободно поддаются внушенію. Какъ только шаманъ-жрецъ начнетъ камланіе, потрясая своей волшебной тыквой, замѣняющей ему бубенъ, мужчины и юноши, знающіе, что часъ ихъ насталъ, впадаютъ въ оцѣпѣненіе, въ которомъ они пребываютъ обыкновенно дня три. Это и есть временная смерть, послѣ чего они приходятъ въ себя, т. е. воскресаютъ для новой жизни. Умереть этимъ способомъ долженъ каждый въ Амбамба; не подвергавшіеся этой смерти считаются презрѣнными и не допускаются къ участію въ общественныхъ пляскахъ. Нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ, на которыхъ божество обратило особое вниманіе, оно беретъ съ собою къ шаманамъ. Когда такой избранникъ проснется къ новой жизни,

онъ начинаетъ ѣсть и пить, но разумъ его исчезъ. Шаманъ долженъ ему дать вторичное воспитаніе, показывать ему малѣйшія движенія, какъ маленькому ребенку. Постепенно къ воскресшему возвращаются его умственные способности, онъ начинаетъ говорить. По окончаніи воспитанія шаманы возвращаютъ его родителямъ. Въ обоихъ приведенныхъ случаяхъ, очевидно, играетъ роль не обманъ; это въ высшей степени быстро дѣйствующее внушеніе, которое облегчается шаманомъ, какъ благодаря вѣрѣ въ его могущество со стороны населенія, такъ и, главнымъ образомъ, благодаря нервному состоянію, переживаемому новопосвящаемымъ въ Америкѣ и долженствующимъ временно умереть въ Африкѣ.

Некультурный человѣкъ, нервный и предрасположенный къ припадкамъ, галлюцинаціямъ, къ сновидѣніямъ, имѣетъ всѣ данныя къ тому, чтобы изъ него выработался шаманъ. Воображеніе всѣхъ примитивныхъ народностей очень живо и работаетъ даже у здоровыхъ субъектовъ съ чрезвычайной силой. Болѣе чѣмъ естественно, что оно направляется на неизвѣстный ему міръ сверхъестественныхъ существъ: онъ вѣритъ, что онъ окруженъ ими, что ихъ безчисленное множество, что онъ до извѣстной степени находится отъ нихъ въ зависимости, но онъ ихъ не знаетъ. Онъ поэтому съ жадностью будетъ принимать на вѣру всѣ случаи, когда духи являются ему въ томъ или иномъ видѣ: это откровеніе о сверхъестественныхъ существахъ тѣмъ цѣннѣе для него, что онъ этимъ путемъ расширяетъ область своихъ знаній и удовлетворяетъ свойственной некультурнымъ народностямъ любознательности и любопытству. Эти видѣнія, сны и пр. замѣняютъ ему научныя знанія. Всѣ или по крайней мѣрѣ большинство примитивныхъ народностей въ извѣстныхъ случаяхъ стараются проникнуть тайну міра духовъ и успѣваютъ въ этомъ, именно благодаря своей впечатлительности, соединяемой съ бессознательнымъ актомъ самовнушенія. Другимъ путемъ едва ли возможно объяснить, напримѣръ, совершаемое многими первобытными народами избраніе личнаго тотема. Какъ австралиецъ, такъ и краснокожій Сѣверной Америки одинаково прибѣгаютъ въ этомъ случаѣ къ сновидѣнію. Они стараются постомъ, уединеніемъ еще болѣе усилить свою впечатлительность и направить воображеніе на опредѣленный вопросъ и этимъ путемъ добиваются видѣній, съ ихъ точки зрѣнія, откровенія со стороны духа. Очевидно, что разстроенная нервная система легче поддается самовнушенію. Къ этой-же группѣ явленій слѣдуетъ отнести и отмѣченный у нѣкоторыхъ африканскихъ народностей фактъ разговора между человѣкомъ и его фетишемъ. Воображеніе туземца,

подкрѣпляемое искренней и глубокой вѣрой въ способность фетиша дать отвѣтъ, заставляетъ негра впадать въ особое нервное состояніе, когда онъ, впадая въ состояніи неполнаго сознанія, можетъ вести болѣе или менѣе продолжительный разговоръ съ фетишемъ. Далѣе, на Самоа, напримѣръ, гдѣ каждая семья имѣетъ свой, ей принадлежащій, храмъ-шалашъ—вмѣстилище семейнаго божества, при совершеніи семейнаго жертвоприношенія весьма часто случается, что кто нибудь изъ присутствующихъ членовъ семьи впадаетъ въ экстазъ и говоритъ волю бога. Населеніе объясняетъ это тѣмъ, что живущее въ семейномъ храмѣ божество вошло въ даннаго члена семьи и вѣщаетъ его устами: открываетъ будущее, требуетъ жертвъ или даетъ благіе совѣты. Несомнѣнно, что вѣра въ возможность нисхожденія божества на человѣка, искреннее желаніе, чтобы это случилось, наконецъ, напряженное ожиданіе, сойдеть-ли при данномъ жертвоприношеніи божество или нѣтъ, должно привести къ тому, что наиболѣе нервные члены семьи подвергаются экзальтаци. Эти факты доказываютъ впечатлительность и нервную возбудимость некультурныхъ народностей, направляющихъ свое воображеніе по опредѣленному пути. Этими явленіямъ подвержены, такъ сказать, нормальные субъекты; личныхъ тотемовъ отыскиваютъ себѣ вышеуказанными приемами всѣ лица по достиженіи извѣстнаго возраста, разговариваютъ или чувствуютъ способность разговаривать со своими фетишами всѣ представители племени, наконецъ, божество избираетъ на Самоа не всегда одво и то-же лицо. Но если подобные факты возможны для нормальныхъ субъектовъ, они становятся вполне естественными для тѣхъ, кто вслѣдствіе нервной болѣзни или склонности къ ней является и болѣе возбудимыми. Шаманы и лица, изъ которыхъ впоследствии выходятъ шаманы, имѣютъ эти же способности въ повышенной степени; они, слѣдовательно, представляютъ прекрасную почву для самовнушенія вслѣдствіе слабой сопротивляемости своего организма. Такимъ образомъ, нервозность и впечатлительность, свойственная примитивному человѣку вообще, дѣлаетъ неизбежной, вслѣдствіе распространенности среди некультурныхъ народностей разнообразныхъ нервныхъ болѣзней, выдѣленіе въ некультурномъ обществѣ ряда людей, которые въ своей способности къ припадкамъ, галлюцинаціямъ и пр. превосходятъ своихъ соплеменниковъ. Но мало того, если лицо нормальное, только въ исключительныхъ случаяхъ доводитъ себя до нездороваго нервнаго состоянія, лица, изъ которыхъ выходятъ шаманы, имѣютъ всѣ основанія развивать и культивировать природныя склонности свои къ возбужденію, припадкамъ, видѣніямъ и пр. Всѣ болѣзни некультурныя

народности объясняют обыкновенно вселениемъ въ человѣка какого-нибудь духа; но въ то время, какъ тяжкія болѣзни заставляютъ примитивнаго человѣка обращаться къ суевѣрнымъ средствамъ для изгнанія враждебнаго духа, нервныя болѣзни, одерживающія человѣка только временно, оказываются не зломъ, а благомъ для лица, подверженнаго имъ. Не только корыстные расчеты на почитаніе и подарки заставляютъ индивида съ шаманскими наклонностями дорожить этими послѣдними, но и глубокая вѣра, что онъ является избранникомъ духовъ, отмѣченъ ими, какъ существо, стоящее надъ толпой соплеменниковъ. Необходимо считаться съ этой чертой психологіи примитивнаго человѣка, чтобы составить себѣ ясное и правильное представленіе о шаманствѣ въ его чистомъ видѣ. На той ступени развитія, когда положительное знаніе замѣняется мѣломъ, когда расширеніе области невѣдомаго совершается не столько анализомъ и опытомъ, сколько внутреннимъ ощущеніемъ и воображеніемъ, когда, наконецъ, области незнаемаго и сверхъестественнаго совпадаютъ, легко представить себѣ удовлетворенность лица, чувствующаго въ себѣ способность проникать въ невѣдомый міръ сверхъестественнаго, открывать тайны боговъ и людей, познавать истину, благодаря своему природному дару видѣть сны, видѣнія, быть восхищеннымъ во время припадковъ въ міръ духовъ. Такому лицу болѣе чѣмъ естественно стремиться къ развитію и усиленію своихъ способностей, и онъ заставитъ свое воображеніе работать непрестанно въ одномъ и томъ-же направленіи, чтобы чаще вызывать въ себѣ возможность проникать въ міръ духовъ. Ослабляя свою нервную систему постомъ, уединеніемъ, упражненіями, искусственно вызываемыми припадками, онъ дѣлаетъ это въ искреннемъ убѣжденіи, что совершенствуется свои качества, тѣмъ болѣе, что усиленная работа воображенія дѣлаетъ его видѣнія болѣе ясными и опредѣленными. Спротивляемость организма уменьшается, и самовнушенія могутъ дѣйствовать быстрѣе. Кликушѣ, эпилептику и пр. остается только развивать свои природныя качества, усиливать патологическія явленія: искреннее желаніе увидѣть то или другое, въ связи съ глубокимъ убѣжденіемъ въ реальность своихъ ощущеній, слуховыхъ и зрительныхъ галлюцинацій дѣлаетъ остальное.

Если прибавить къ этому, что большинство молодыхъ шамановъ поступаетъ въ болѣе или менѣе длительное обученіе къ старымъ опытнымъ шаманамъ, получится объясненіе и другой характерной черты шаманства, именно однообразія видѣній шамановъ. Даже тамъ, гдѣ обученіе шаманству не считается необходимымъ, чтобы сдѣлаться

хорошимъ шаманомъ, имѣеть мѣсто оригинальное явленіе: даже при раз-
личіи пріемовъ камланія шаманы искренне вѣрятъ, что имъ на помощь
являются опредѣленные духи, что они въ сопровожденіи послѣднихъ
совершаютъ опредѣленное путешествіе въ міръ сверхъестественныхъ
существъ, встрѣчаютъ на своемъ пути болѣе или менѣе одинаковыя
препятствія и трудности. Это сходство въ разсказахъ шамановъ на-
ходитъ себѣ, конечно, до извѣстной степени объясненіе въ общихъ
представленіяхъ о мірѣ духовъ и боговъ у каждой данной народности.
Шаманъ—дитя своей среды; мнѣя и религіозныя воззрѣнія своего
племени ему извѣстны и вполне раздѣляются имъ. Очевидно, что да-
вая работу своему воображенію въ опредѣленномъ направленіи, зани-
маясь бессознательнымъ самовнушеніемъ, чтобы вызвать видѣнія и сны,
шаманъ способенъ представлять себѣ весь міръ сверхъестественныхъ
существъ только съ тѣми чертами, съ которыми они являются во-
ображенію его соплеменниковъ. Очевидно также, что, обучаясь у
старыхъ шамановъ, являющихся произвольными хранителями и твор-
цами мифовъ и представленій о сверхъестественныхъ существахъ,
новый шаманъ увѣруетъ въ реальность разсказанныхъ ему его пред-
шественниками на шаманскомъ поприщѣ видѣній, и его собственные
видѣнія должны принять болѣе или менѣе однородный съ ними харак-
теръ. Но этимъ можно объяснить только нѣкоторыя крупныя черты
сходства шаманскихъ разсказовъ. Чтобы новый шаманъ, искренне
вѣрующій въ свое назначеніе и сверхъестественную силу, могъ
въ детальности знать тотъ путь, которымъ проходитъ его душа
во время камланія, онъ долженъ самъ увидать этотъ путь, необхо-
димыхъ духовъ, самъ побывать на небѣ или подъ землей. Чтобы
его видѣнія существенно сходились съ видѣніями его предше-
ственниковъ, требуется, очевидно, не только самовнушеніе, но и
внушеніе посторонняго лица, въ данномъ случаѣ стараго шамана-
учителя.

Примѣровъ власти учителей-шамановъ надъ своими учениками
можно привести не мало. Наставники вызываютъ въ обучаемыхъ
явленія каталепсиса, временнаго сна, припадковъ и пр. Явленія вну-
шенія со стороны опытныхъ шамановъ въ отношеніи къ молодымъ на-
поминаютъ, а иногда точно повторяютъ тѣ опыты, которые совер-
шаютъ современные гипнотизеры и оккультисты. Эта то власть учи-
телей даетъ имъ возможность содѣйствовать видѣніямъ своихъ учени-
ковъ, вызывать галлюцинаціи и ощущенія, согласныя внушеніямъ ша-
мановъ. Неспособный къ сопротивляемости организмъ, какъ извѣстно,
легче поддается опытамъ внушенія. Но среди шамановъ у некультур-

ныхъ народовъ они должны удаваться съ тѣмъ бѣльшей легкостью: объектъ внушенія не только не сомнѣвается въ сверхъестественной силѣ своихъ учителей, но самъ искренне желаетъ увидѣть подробно и обстоятельно тотъ мѣръ, проникнуть въ который составляетъ его задачу. Если прибавить къ этому, что и сами учителя-шаманы раздѣляютъ вѣру въ свою сверхъестественную силу съ учениками, что они также убѣждены, что путемъ извѣстныхъ приѣмовъ они даютъ ученику возможность войти въ общеніе съ мѣромъ духовъ, станетъ вполне понятнымъ однообразіе въ видѣніяхъ шамановъ, принадлежащихъ къ одному и тому же племени.

Эти же причины объясняютъ фактъ существованія многочисленныхъ женщинъ-шаманокъ. Шаманки являются почти всюду наряду съ шаманами-мужчинами, гдѣ только шаманство сохранилось въ своемъ чистомъ видѣ, и гдѣ личность женщины не принижена настолько, что она считается недостойной служить духамъ. Мало того, шаманки часто считаются болѣе сильными, чѣмъ шаманы. У тунгусовъ, якутовъ, остяковъ и др. шаманки не только не уступаютъ шаманамъ въ раздражительности и восприимчивости, но даже превосходятъ ихъ. Духи-покровители шаманокъ у якутовъ считаются болѣе безпокойными, чѣмъ у мужчинъ. У многихъ народовъ шаманство было связано въ прежнее время, пожалуй, преимущественно, съ женщинами; по крайней мѣрѣ, у многихъ изъ нихъ народныя преданія считаютъ, что шаманскій даръ впервые былъ данъ женщинамъ. Въ преданіяхъ о шаманахъ можно у многихъ народностей ряду могущественныхъ шамановъ-мужчинъ противопоставить рядъ не менѣе сильныхъ шаманокъ-женщинъ и т. д. Явленіе, что, даже у народностей, у которыхъ вполне развитъ агнатическій родовой строй, женщины-шаманки существуютъ и считаются иногда болѣе могущественными, чѣмъ мужчины, найдетъ себѣ вполне естественное объясненіе, если разсматривать шаманство съ указанной выше точки зрѣнія. Нервнымъ болѣзнямъ, столь частымъ и обыкновеннымъ среди некультурныхъ народностей, подвергаются одинаково какъ мужчины, такъ и женщины. Такъ какъ всѣ подобныя болѣзни являются несомнѣннымъ признакомъ, что данное лицо имѣетъ шаманскія способности, естественно, что въ обществѣ шаманистовъ должны одинаково появляться и шаманы и шаманки. Мало того, всѣ изслѣдователи единогласно утверждаютъ, что нервнымъ болѣзненнымъ явленіямъ женщины подвергаются въ бѣльшей степени, чѣмъ мужчины; припадки у нихъ чаще, большее количество женщинъ подвержено имъ сравнительно съ числомъ мужчинъ, наконецъ, припадки выражаются у нихъ въ болѣе рѣзкой и силь-

ной формѣ. Есть даже, какъ напримѣръ, у якутовъ нервныя болѣзни, которыя составляютъ какъ бы исключительное состояніе женской половины населенія. Очевидно, что выходящія изъ числа нервно-больныхъ женщинъ шаманки могутъ быть и многочисленнѣе, и въ силу большей своей возбудимости могущественнѣе шамановъ-мужчинъ. Могущество шамановъ мѣряется ихъ соплеменниками силой припадковъ, легкостью приведенія себя въ экзальтированное состояніе, ясностью видѣній и пр. И въ этомъ отношеніи шаманки зачастую оставляютъ далеко за собой мужчинъ-шамановъ. Эти нервные субъекты, упражняющіе въ определенномъ направленіи свою нервность, могутъ совершать дѣйствія, которыя приводятъ въ изумленіе зрителей и безусловно не имѣютъ ничего общаго съ фокусомъ.

Не говоря уже о способности съ легкостью приводить себя въ состояніе изступленія, галлюцинировать во время этого состоянія согласно своему желанію, шаманы прежде всего проявляютъ изумительную физическую силу. Ихъ движенія настолько сильны и какъ бы произвольны, что удержать ихъ могутъ съ трудомъ лишь нѣсколько человекъ. Благодаря этому же нервному состоянію, въ которое они способны приводить себя, шаманы свободно испытываютъ физическія мученія, дѣлаясь къ нимъ мало или вовсе нечувствительными. Всѣмъ, вѣроятно, извѣстно, что среди краснокожихъ шаманъ (*medicine man*) долженъ подвергнуться тяжелому публичному испытанію, чтобы быть признаннымъ за человека съ высшими способностями. Не говоря уже о физической боли, которой сопровождаются нѣкоторые обряды при испытаніи, шаманъ долженъ пролежать цѣлый день на солнцѣ, отъ восхода до заката, съ головой, обращенной къ солнцу. Изъ этого тяжелаго испытанія большинство ихъ выходятъ побѣдителями. Хангаловъ, сообщившій много свѣдѣній о шаманствѣ у бурятъ, рассказываетъ о слѣдующемъ способѣ лѣченія, свидѣтельствующемъ о нечувствительности шамановъ къ боли во время камланія. Шаманъ долженъ достать изъ огня раскаленные до красна желѣзные сошникъ и топоръ, «стоя одной ногою на плитнякѣ, шаманъ другою ногою треть о раскаленные сошникъ и топоръ: потомъ эту ногу прикладываетъ къ больному мѣсту нѣсколько разъ». Многіе шаманы свободно продѣлываютъ этотъ опытъ въ состояніи экстаза. Но одновременно съ подобными дѣйствіями есть еще цѣлый рядъ другихъ, которыя могутъ быть объяснены только путемъ аналогіи съ дѣятельностью современныхъ гипнотизеровъ. Шаманъ во время камланія держитъ своихъ зрителей въ напряженномъ состояніи, подчиняетъ ихъ себѣ. Вѣра въ его сверхъестественную силу должна, въ связи съ природной перевозностью перво-

бытныхъ народовъ, усиливать его вліяніе. Только способностью шамана воздѣйствовать на больного, подчинить его волю себѣ объясняется напримѣръ, способъ лѣченія бурятскимъ шаманомъ, состоящій въ слѣдующемъ: шаманъ приводитъ себя въ экстазъ, затѣмъ беретъ пучокъ травы, связанный въ видѣ вѣника и, обмакивая его въ котель съ кипящей водой, начинаетъ бить больного этимъ пучкомъ и брызгать на него горячей водой. «Шаманъ совершенно входитъ въ азартъ, пишетъ Хангаловъ, бьетъ не жалючи; по временамъ (онъ) кричитъ.... «горячо, горячо!» При этомъ крикъ вода падаетъ горячею, больной начинаетъ потѣть; постороннимъ трудно усидѣть по близости отъ горячей воды. . . . Потомъ шаманъ кричитъ: «холодно, холодно!» Тогда вода падаетъ холодною и вокругъ вѣетъ холодомъ, больной начинаетъ мерзнуть и дрожать». Этотъ приемъ воспроизведенія у больного и у окружающихъ попеременнога ощущенія жара и холода шаманъ продѣлываетъ по нѣскольку разъ и все тою же кипящей водой изъ котла. Очевидно, къ числу этихъ же или аналогичныхъ явленій слѣдуетъ отнести и тѣ многочисленныя опыты, которые выдѣлываютъ шаманы-жрецы у разныхъ народовъ передъ посвященіемъ въ совершеннолѣтіе надъ отдаваемыми ими молодыми членами группы. Они умерщвляютъ въ нихъ чувствительность къ физической боли, заставляютъ ихъ на извѣстный срокъ терять сознание и пр.

Какъ ни кратки приведенныя свѣдѣнія о шаманствѣ, они убѣждаютъ, что въ дѣятельности шамановъ далеко не все обманъ и не все фокусъ. Если шаманство всюду проявляется въ одинаковыхъ приемахъ, это объясняется тѣмъ, что нервное состояніе, характерное для шаманства всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, должно неизбѣжно приводить, въ цѣляхъ достиженія способности входить въ общеніе съ сверхъестественными силами, къ одинаковымъ приемамъ упражненія своего воображенія и воли. Это же въ свою очередь должно имѣть и одинаковыя общечеловѣческіе результаты какъ для самихъ шамановъ, такъ и въ отношеніи воздѣйствія ихъ на соплеменниковъ. Искренніе шаманы являются не эксплуататорами толпы, но жертвами собственнаго самообмана, принимающими извѣстныя естественныя, часто патологическія явленія за признакъ высшей, нечеловѣческой, граничащей съ божественной, власти и могущества.

Вся подвергаемая въ настоящее время разностороннему изученію область внушеній, гипноза и пр., употребляя эти слова не въ научномъ, а въ ихъ обиходномъ значеніи, остается все еще болѣе, чѣмъ темной. Мы знаемъ, что эти явленія слѣдуетъ отнести къ числу естественныхъ,

но законы, управляющие этой категорией явлений, намъ еще неизвѣстны. Пока наука не прольетъ свѣта на нихъ, дѣйствія шамановъ не могутъ получить надлежащаго научнаго объясненія. Они стоятъ, если откинуть обманы и фокусы, въ связи съ той стороной физической природы челоуѣка, которая еще ждетъ своего изслѣдователя.



ПРИЛОЖЕНІЯ.

I.

Указатель источниковъ.

- Strahlenberg.**—Der Nord- u. oestliche Theil von Europa u. Asia. Stockholm. 1730. Изв. Об. Ар. Ист. и Эт. при Каз. Ун. т. XI. в. 3.
- Палласъ.**—Путешествіе по разнымъ провинціямъ Россійскаго Государства. Спб. 1773—1788. 2 изд. ч. I. 1809.
- Крашенинниковъ. С.**—Описание земли Камчатки. Спб. 1786.
- Martius, C. F.**—Von dem Rechtszustande bei den Ureinwohnern Brasiliens. München, 1832.
- Веніаминовъ, о. І.**—Записки объ о-вахъ Уналакшискаго отдѣла. 3 т. Спб. 1840.
- Klapp, G.**—Allgemeine Culturgeschichte d. Menschheit. Leipzig, 1843—52.
- Иславинъ, В.**—Событія въ домашнемъ и общественномъ быту. Спб. 1847.
- Voelker, J. W.**—Der Ehesten abergläubische Gebräuche, Weisen u. Gewohnheiten, mit Anmerk. v. Fr. R. Kreuzwald. S.-Pt. 1854.
- Этнографическія замѣчанія и наблюденія Кастрена о лопаряхъ, кореллахъ и остякахъ.** Этнографическій Сборникъ. В. IV. Спб. 1854.
- Нис.**—Das Chinesische Reich. Deutsche Ausgabe. 2 Th. Leipzig, 1856.
- Waitz, Th. u. Gerland, G.**—Anthropologie der Naturvölker. Leipzig, 1859—64; 1867—71. (Т. I. вын. I. пер. по русски А. Федченко).
- Schultze, F.**—Der Fetischismus. Leipzig, Wilferodt, 1871.
- Дубровинъ, Н.**—Исторія войны и владычества русскихъ на Камчатѣ. С.-П.Б. 1871.
- Fritsch, G.**—Die Eingeborenen Süd-Afrikas. Breslau, Hirt, 1872.
- Mannhardt, W.**—Antike Wald u. Feldkultur aus nordeuropäischen Ueberlieferungen erläutert. Berlin. 1875—77.
- Andree, R.**—Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart, Maier, 1878.
- Brough Smyth, E.**—The Aborigines of Victoria. London, 1878.
- Spencer, H.**—Principes de Sociologie. 2 v. Paris, Boillièrre. 1878 и 79. (Spencer, The principles of Sociology, Нов. изд. L. Oxf. 1896).
- Hickisch, C.**—Die Tungusen. S. Pl., 1879.
- Bushman Folk lore.**—I. The Son of Wind. The Wind. South African Folk-lore Journal. 1880. V. Vol. II. part III. Cape Town, London, 1880.
- Вязовскій.**—Поездка къ Ледовитому морю М. 1833.
- Floss, H.**—Das Kind in Brauch u. Sitte der Völker. 2 Bd. 2 Ausg. Leipzig. 1834.

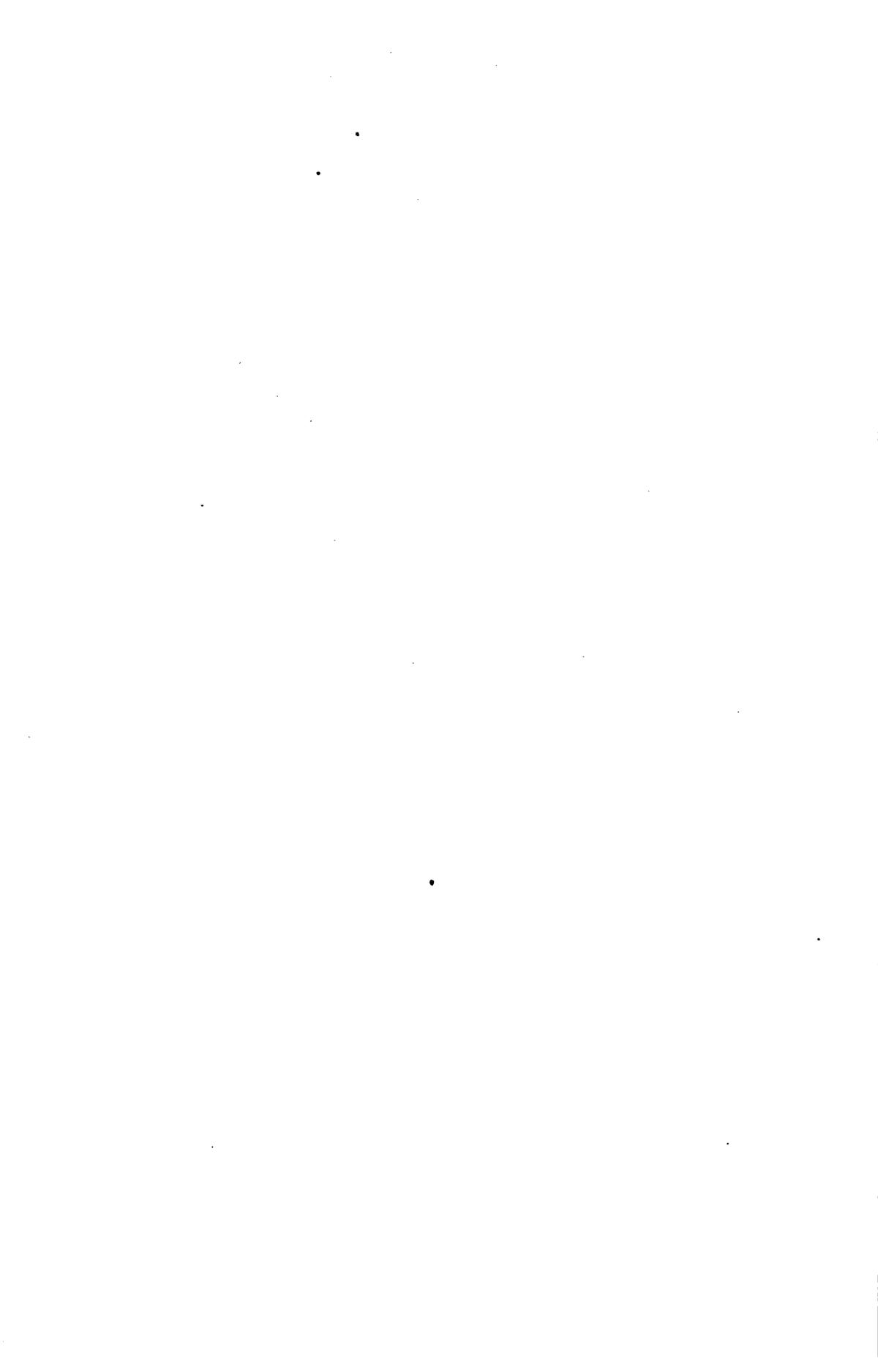
- Radlow, W.**—Aus Sibirien. 2 B. Leipzig. 1884.
- Turner, G.**—Samoa. A hundred years ago and long before. London, Macmillan, 1884.
- Мэнъ, Г. С.**—Древній законъ и обычай. Пер. А. Аммона и В. Дерюжинскаго, подъ ред. М. М. Ковалевскаго. М. 1884.
- Потанинъ, Г. Н.**—У вотяковъ Елабужскаго у. Изв. Каз. Об. Арх. Ист. и Этн. Т. III. Казань, 1884.
- Krause, A.**—Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885.
- Ratzel, F.** Völkerkunde. 2 Bd. Leipzig, 1885—86.
- Геродотъ.**—Исторія. Перев. Ф. Г. Мищенко. М. изд. Кузнецова, 1885.
- Гороховъ, П.**—Юрюнгъ-Юланъ. Якутская сказка. Изв. В. Сиб. Отд. И. Р. Г. О. Т. XV. № 5—6. Иркутскъ, 1885.
- Lang, A.**—La mythologie tr. par L. Parmentier. Paris, Dupret, 1886 (Lang. Mythology. р. пер. Лангъ, Э. Миеология. подъ ред. Н. и В. Харузинныхъ. М. Изд. -Кн. Дѣло-1900).
- Réville, J.**—La religion sous les Sévères. Paris, 1886 (р. п. Ревиль. Религія при Северахъ).
- Верещагинъ, Г.**—Вотяки Сосновскаго края. Сиб., 1886. З. И. Р. Г. О. Отд. Этн. Т. XIV, в. 2.
- Ellis, A. B.**—The Tshi-speaking Peoples of the Gold-Coast of West Africa. London, Chapman, 1887.
- Frazer, J. G.**—Totemism. Edinburgh, 1887. (фр. пер. Dirr-a et van Genner-a, Le Totémisme. P. Schleicher, 1898).
- Harlez, Ch. de.**—La religion nationale des Tartares orientaux: mandehous et mongols, comparée à la religion des anciens Chinois. (Bruxelles), 1887.
- Boas, F.**—The Central Eskimo. Sixth. Ann. Rep. of the Bureau of Ethnology. 1884—85. Washington, 1888.
- Ресинъ, А. А.**—Очеркъ инородцевъ русскаго побережья Тихаго Океана. Изв. И. Р. Г. О. Т. XXIV., в. 3. Сиб., 1888.
- Hovelacque, A.**—Les Nègres de l'Afrique sus-équatoriale. Paris, Lescrosnier et Babé, 1889.
- Kropf.**—Das Volk der Xosa-Kaffern. Berlin, 1889.
- Смирновъ, И. Н.**—Черемисы. Казань, 1889. Изв. Об. Арх. Ист. и Этн. Т. VII.
- Dodge, B. J.**—Our Wild Indians. Hartford, 1890.
- Ellis, A. B.**—The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of Western Afrika. London, Chapman, 1890.
- Frazer, J. G.**—The Golden Bough. 2 v. London a. N. York, 1890.
- Post, A. H.**—Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts. Oldenburg u. Leipzig. 1890.
- Анучинъ, Д. Н.**—Сани, ладыя и кони какъ принадлежности похороннаго обряда. М. 1890.
- Богачевскій, П. М.**—Очерки религиозныхъ представлений вотяковъ. Э. О. IV, V, VII, 1890, № 1, 2, 4.
- Ковалевскій М.**—Законъ и обычай на Камчатѣ. 2 т. М. 1890.
- Приклонскій, В. Л.**—Три года въ Якутской Области. Жив. Стар. 1890, II.
- Смирновъ, И. Н.**—Вотяки. Казань. 1890.
- Хангаловъ, М. Н.**—Новые матеріалы о шаманствѣ у бурятъ. Зап. Восточ. Сиб. Отд. И. Р. Г. О. Отд. Эт. Т. I. в. 1. Иркутскъ, 1890.
- Харузинъ, Н. Н.**—Русскіе лошади. М., 1890.
- Шаманскія повѣрья инородцевъ Восточной Сибири.** Зап. Вост. Сиб. Отд. И. Р. Г. О. Отд. Этн. Т. II. в. 2. Иркутскъ, 1890.
- Ядринцевъ, Н. М.**—О культѣ медвѣдя преимущественно у сѣверныхъ инородцевъ. Добавл. Г. П. Куликовскаго. Этн. Об. IV, 1890, № 1.
- Andrian, Fr. v.**—Der Höhencultus asiatischer u. europäischer Völker. Wien. 1891.

- Bielenstein, H.**—Das lettische Thiermärchen. Magazin d. Lett. Litterarischen Gesellschaft B. XIX. St. 1. Mitau, 1891.
- Meyer, E. H.**—Germanische Mythologie. Lehrbücher d. germanischen Philologie. I. Berlin, 1891.
- Schneider, W.**—Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. W., 1891.
- Эриазаровъ, С.** Краткій этнографическій очеркъ курдовъ Эриванской губ. Зап. Кавк. Отд. И. Р. Г. О. кн. XIII. вып. 2. Тифлисъ, 1891.
- Стожковская, А.**—Очеркъ исторіи культуры китайскаго народа. М. 1891.
- Сумцовъ, Н. Ф.**—Мысль въ народной словесности. Э. О. VIII. 1891. № 1.
- Якушкинъ, Е. И.**—Замѣтки о вліяніи религіозныхъ вѣрованій и предразсудковъ на народныя юридическія обычаи и понятія. Э. О. IX, 1891, № 2.
- Михайловскій, В. М.**—Шаманство. Сравн.-этнограф. очерки. В. I. М. 1892. Изв. И. О. I. Е. А. и Э. Т. LXXV. Тр. Этн. От. Т. XII.
- Finsch, O.**—Ethnologische Erfahrungen u. Belegstücke aus der Südssee. Wien, Hölder, 1893.
- Marillier, L.**—La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses. 1893—94.
- Вербницкій, о.**—Алтайскіе инородцы. М., 1893.
- Ивановскій, А. А.**—Монголы-торгоуты. М., 1893.
- Штернбергъ, Л. Я.**—Сахалинскіе гилъки. Э. О. 1893, № 2, кн. XVII.
- Ellis, A. B.**—The Ioruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa. London, Chapman, 1894.
- Hartland, E. S.**—The Legend of Perseus. 2 v. London. Nutt, 1894.
- Müller, M.**—Anthropologische Religion. Aus d. Eng. uebers. v. Winternitz. Leipzig, Engelmann, 1894 (Müller, Anthropological Religion, 1892).
- Steinen, K. v. den.**—Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin, Reimer, 1894.
- Лыпертъ, Ю.**—Исторія культуры. Перев. А. Острогорскаго и П. Струве. Спб. изд. Павленкова, 1894.
- Потанинъ, Г. Н.**—Греческій эпосъ и ордынскій фольклоръ. Э. О. XXI. 1894, кн. 2.
- Golther, W.**—Handbuch der germanischen Mythologie. Lpz. Hirzel, 1895.
- Griffis, W.**—The Mikado's Empire. 3 ed. N.-York, Harper, 1895.
- Jacottet, E.**—Contes populaires des Bassoutos. P. Leroux, 1895.
- Kusnezow, S. K.**—Ueber den Glauben vom Jenseits u. den Todtencultus der Tschere-missen. Inter. Archiv f. Ethnographie. 1895. H. I. 1896. H. IV. 1897. H. II.
- Потанина, А. В.**—Изъ путешествій по Восточной Сибири, Монголіи, Тибету и Китаю. М., 1895.
- Фюстель де Куланжъ.**—Древняя гражданская община. М. 1895. (Fustel de Coulanges, La cité antique).
- Achelis, Th.**—Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung u. Aufgaben. Stuttgart Enke, 1896.
- Caland, W.**—Die Alt-indischen Todten- u. Bestattungsgebräuche. Amsterdam, Müller, 1896.
- Chantepie de la Saussaye, P. D.**—Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2 Auf. Freiburg u. Leipzig. 1896. (р. пер. Шантепи де ла Соссэ, Исторія религіи. М. изд. «Кн. Дѣло»).
- Farnell, L. E.**—The cults of the Greek States. 2 v. Oxford, Clarendon Press, 1896.
- Frobenius, L.**—Stilgerechte Phantasie. Intern. Archiv f. Ethnographie. 1896. B. IX. H. III.
- Grosse, E.**—Die Formen der Familie u. die Formen der Wirtschaft. Freib. u. Leipzig, Mohr, 1896 (р. п. Гроссе, Формы семьи и формы хозяйства. М. изд. «Кн. Дѣло». 1898).
- Jevons, F. B.**—An Introduction to the History of Religion. London, Methuen. 1896.

- Lang, A.**—Mythes, cultes et religion. Tr. par L. Marillier et A. Dirr. Paris, Alcan, 1896.
(Lang, Myth, ritual e. religion. L. 1887).
- Seidel, A.**—Geschichten u. Lieder der Afrikaner. Berlin, 1896.
- Steinmetz, E. S.**—Endo-Kannibalismus. Wien, 1896.
- Дикаревъ, М. А.**—О царскихъ загадкахъ. Э. О. 1896, № 4, кн. XXXI.
- Булаковъ, П. Е.**—Буряты Иркутской губ. Изв. Воет. Сиб. Отд. И. Р. Г. О. т. XXVI.
№№ 4—5. 1896.
- Будилеръ, М. И.**—Разводъ и положеніе женщины. Сиб. 1896.
- Лэббокъ, Д.**—Начало цивилизаціи. 2 изд. в. ред. Д. А. Коропчевскаго. Сиб., Ледерле.
1896. (Lubbock, The origin of civilization).
- Сърошевскій, В. Л.**—Якуты. Сиб, 1896.
- Тэйлоръ, Э. В.**—Первобытная культура. 2-е изд. в. пер. Д. А. Коропчевскаго. 2 т. Сиб.
изд. Поповой. 1896 в 97. (Tylor, Primitive Culture, Boston, 1874).
- Хангаловъ, М.**—Духи-людовы у буряты. Э. О. XXVIII. 1896, № 1.
- Шимкевичъ, П. П.**—Матеріалы для изученія шаманства у гольдовъ. Хабаровскъ, 1896.
Зав. Примурскаго Отд. И. Р. Г. О. Т. I, в. 1.
- Brinton, D.**—Religions of primitive peoples. London, N. York, Putnam, 1897.
- Freydorf, E. v.**—Der Seele Vierteilung. Globus, B. LXXII, 1897, № 9.
- Lang, A.**—Modern Mythology. London, Eongmans, 1897.
- Ovir, E.**—Märchen u. Räthsel der Wamadshame. Ztsch. f. afrikanische u. oceanische
Sprachen. Jahr. III. H. 1. Berlin, 1897.
- Patkanow, S.**—Die Irtysch-Ostjaken u. ihre Volkspoese. St. P. 1897.
- Marillier, L.**—La place du totémisme dans l'évolution religieuse. Rev. de l'Histoire des
religions. T. XXXVI. № 2 et № 3, T. XXXVII № 2 u. 3. 1897, 1898.
- Seidel, H.**—Krankheit, Tod u. Begräbniss bei den Togo-Negern. Globus. LXXII. 1897.
№ 2.
- Vierkandt, A.**—Fortsetzungsvorstellungen u. Vergeltungsvorstellungen. Globus.
LXXII, 1897. № 3.
- Аристовъ, Н. А.**—Замѣтки объ этническомъ составѣ тюркскихъ племенъ. Жив. Ста-
рина, 1897, 3—4.
- Бартъ, А.**—Религіи Индіи. М. Научно-поп. биб. «Русск. Мысли», 1897. (Barth, A. Les
religions de l'Inde, Paris, 1879).
- Катановъ, Н. Э.**—Отчетъ о поѣздѣ совер. съ 15 Мая по 1 Сент. 1896 г. въ Минусин-
скій окр. Енисейской г. Казань, 1897.
- Леонтовичъ С.**—Природа и населеніе бассейна р. Тумни. Землѣдѣніе. 1897,
№№ 3—4.
- Мензисъ, А.**—Исторія религіи. Очеркъ первобытныхъ вѣрованій и характеръ вели-
кихъ религиозныхъ системъ, пер. М. Чепинской. Сиб. Изд. Павленкова, 1897.
(Menzies, History of Religions Beliefs etc. 1896 (?)).
- Овчинниковъ, М.**—Изъ матеріаловъ по этнографіи якутовъ. Э. О. XXXIV, 1897.
№ 3.
- Meyer, E. H.**—Deutsche Volkskunde. Strassburg, 1898.
- Mogk, E.**—Germanische Mythologie. Strassburg, Trübner, 1898.
- Nehring, A.**—Die Anbetung der Ringelnatter bei den alten Litauern, Samogiten u. Preus-
sen. Globus, B. LXXIII, 1898. № 4.
- Thomas, N W.** La survivance du culte totémique des animaux et les rites agraires dans
le pays de Galles. Revue de l'Hist. des Religions, t. XXXVIII, № 3. 1896, Nov.-Dec.
- Влжновъ, Н.**—Языческій культъ вотяковъ. Вятка, 1898.
- Коростовецъ, И.**—Китайцы и ихъ цивилизація. Сиб. 1898.
- Припузовъ, Н. П.** Замѣтки по народной медицинѣ якутовъ. Э. О. 1898, № 2.
кн. XXXVII.

- Хангаловъ, М. Н.—Свадебные обряды, обычай, повѣрья и преданія у бурятъ Унги-
скаго инородческаго вѣдомства. Э. О. XXXVI, 1898, № 1.
- Харузинъ, Н. Н.—Медвѣжья присяга и тотемическія основы культа медвѣдя у остя-
ковъ и вогуловъ. М., 1899.
- Шренкъ, А.—Объ инородцахъ Амурскаго края. Сиб., 1899.
- Юхельсонъ, В. И.—Матеріалы по изученію юкагирскаго языка и фольклора, собр. въ
Колымскомъ округѣ. Сиб., 1900.
- Плотниковъ, А. Ф.—Нарымскій край. З. И. Р. Г. О. Отд. Статист. Т. X. в. 1 Сиб.,
1901.
- Robinson, J.—Die Psychologie der Naturvölker. Ethnographische Parallelen. Leipzig,
Friedrich.
- Гомбоевъ, Д. Г.—Сказанія бурятъ записанныя разными собирателями. Зап. Вост. Сиб.
Отд. И. Р. Г. О. по Этн. Т. 1. в. 2.
- Гондатти, Н. Л.—Слѣды азычскихъ вѣрованій маньзовъ. Изв. И. О. А. Е. Л. и Эт. Тр.
Эт. Отд. VII—VIII.
- Катановъ, Н. Ф.—Потѣдка къ карагасамъ въ 1890 г. З. И. Р. Г. О. Т. XVII.
в. 2.





II.

Алфавитный указатель именъ и предметовъ.

аппоны: воспріятія качества животнаго путемъ съѣданія его—124; отдача покойнику его имущества—211.

абхазцы: выраженіе горя по умершемъ—203.

Августинъ бл.: евгемеристическое толкованіе миеовъ—11.

Авеста: сказаніе о происхожденіи людей—66.

австралійцы: отсутствіе религій—1; изъяснительный характеръ миеовъ—30; вѣра въ возможность собакъ говорить—40; извиненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; представленія о медвѣдѣ—40; имена—48; существованіе тотемизма—52; дѣленіе природы на тотемическіе союзы—53—54; анимизмъ въ тотемическихъ воззрѣніяхъ—56; способъ узнать личнаго тотема—71, 443; территориальныя группы—73; неупотребленіе въ пищу тотема—74—75, 143; тотемы—неодушевленные предметы и явленія природы—83; отождествленіе души съ дымомъ и туманомъ—117; съ дыханіемъ—118; кагѣченіе убитыхъ—127, 207; представленія о мѣсяцѣ—158; о Пюнджелѣ—164; 173; 189; зооморфныя божества—166—167; зародышъ эпотемизма—179; мнѣя о борьбѣ тотемовъ—182; торжество справедливости въ миеахъ—188; Пюнджелъ, какъ олицетвореніе справедливости—188; сосуществованіе вѣры въ верховное существо съ тотемизмомъ и фетишизмомъ—190; множественность способовъ погребенія—214; сохраненіе костей умершихъ—217; 253; положеніе кагѣкъ въ странѣ мертвыхъ—237; антропофагія съ цѣлью воспринять духъ умершаго—253; погребеніе на деревьяхъ—258; положеніе всего имущества съ покойникомъ—259; умерщвленіе грудного ребенка послѣ смерти матери—277; веселье при исполненіи культа—345; камланы—421 (сл. также: *Австралія*).

Австралія: сходство миеовъ А. съ миеами другихъ материковъ—25; охотничья хитрость—35; изслѣдованія Файсона и Гаунтта—53; тотемизмъ—55—56; 58; 59; материнство въ тотемизмѣ—56; 57; тотемическія неродственные группы—73; личные тотемы обоихъ половъ—73—74; почитаніе тотемовъ-змѣй у нарриьеры—77; антропофагія—125; превращеніе въ камни—140; культъ медвѣды—146; медвѣжьи празднества—147; представленія о лунѣ—159; орелъ-соколъ, какъ тотемъ—164; запрещеніе произносить имя покойника—200; окрашиванье въ знакъ траура—202; обрѣзыванье себя волосъ въ знакъ траура—204; обновленіе души въ странѣ мертвыхъ—237; разведеніе огня на могилахъ—258; умерщвленіе грудного ребенка послѣ смерти матери—277; смѣшеніе крови—331; разнообразныя наименованія шамановъ—394; почитаніе шамановъ, ихъ способности—397;

(см. также *австралийцы, Викторія, камиларои, курнаи, Муррей, р., мурри, ма-риньери, тасманійцы*).

Австрія: домовыя змѣи у славянъ—153; (см. также: *Крайна, русины, Семиградь, сло-винцы*).

Агамешнонъ: почитаніе скипетра А.—109.

Агурамазда: въ преданіи о первыхъ людяхъ—66; въ дуалистической религіи пер-совъ—181.

Адонисъ: характерныя черты культа А.—344; А. какъ умирающій богъ—381.

Азара: взглядъ на отсутствіе религіи у туземцевъ Ю. Америки—2.

азиатскія народности: духи гѣса—135 (см. также: *Азія*).

Азія: сходство мнѳовъ А. съ мнѳами другихъ странъ свѣта—25; почитаніе горъ и скалъ—138; оѳіолатрія—150; дольмены—213; погребеніе на помостахъ и т. п.—258; человѣческія жертвоприношенія—271; культъ предковъ—325; употребленіе слова *шаманъ* только на крайнемъ востокѣ А.—394; (см. также: *азиатскія народности, айны, алеуты, Алтай, алтайскіе инородцы, Андаманскіе о-ва, арабы, Аравія, арктическія народности, Ассирія, ассирійцы, ассира-халдеи, бактры, Балы, баттаки, Бенгалія, Бомбей, Борнео, буряты, Бѣлгородскія юрты, ведды, варсы, шляки, чольды, зонды, дауры, даяки, евреи, Индія, Индо-Китай, индусы, Исумо, Иессо, калани, Камбоджа, камчадалы, караласы, карены, Кам-миръ, киризы, Китай, китайцы, Колымскій округъ, конды, Корей, коряки, коты, Лакоръ, Лаосъ, лаосы, Лети, лидійцы, Луцонъ, Малайскій арх. малайцы, Ма-лаккскій пол., Малая Азія, Мальдивскіе о-ва, Манджурія, манджуры, ма-та-тиры, Месопотамія, минусинскіе инородцы, Моа, монголы, мунда, мундусы, Нарымскій край, Нельирийскія горы, Никобарскіе о-ва, Обдорскъ, Обь р., орохоны, остяки, орхоны, варсы, Пенджабъ, Пенжинская губ., Персія, варсы, самодѣды, сангалы, семиты, Сибирь, сибирскіе инородцы, Симапуръ, сирійцы, Сіамъ, сіамцы, Суматра, тазы, татары, теолесы, Тибетъ, Тиморъ, тодды, торгоуты, Траванкора, тунусы, туранцы, Турусамскій край, турки, Уссуръ р., Финикія, финикіане, фриійцы, Цейлонъ, чукчи, юкари, юраки, Ява, Якутская область, якуты, Японія, японцы*).

Азы: въ преданіи о сотвореніи первыхъ людей—67.

Аждъ: патье крови умершими—120; 232; мрачное положеніе душъ въ А.—232.

Айахито: жрицы-весталки божества А.—310.

Айеке: знакъ А. на шаманскомъ бубнѣ—413.

айны: запрещеніе произносить имя покойника—200; отдача покойнику его имущество—211; медвѣжьіи праздникъ—371—372.

авотъ: почитаніе а. въ Германіи—68; въ Китаѣ—149;

Аи-тоенъ: представленіе объ А. т.—63; орелъ, какъ птица А. т.—77; А. т., какъ олицетвореніе справедливости—188; существованіе семьи у А. т.—189; сосуществованіе вѣры въ А. т. съ болѣе низкими вѣрованьями—190.

Акаваи: какъ доброе начало—183—184.

Акоста: описаніе человѣческаго жертвоприношенія у мексиканцевъ—384—385.

акула: почитаніе а. въ др. Перу—58; а. какъ личный тотемъ въ Полинезій—71; кормленіе тотема а. на Самоа—76—77;

албанцы: выворачиванье одежды на изнанку въ знакъ траура—202; обрѣзыванье себя женщинами вѳоль послѣ покойника—204.

алеуты: происхожденіе отъ собаки—57; закланіе на мотыль работъ—272—273.

аллигаторъ: превращеніе шамановъ въ а. въ Африкѣ—398.

Аллату: въ странѣ мертвыхъ—233.

Алтай: какъ родина торговъ—62; (см. также: *алтайскіе инородцы*).

алтайскіе инородцы: тотемическія представленія о происхожденіи—62; родовое тотемическое преданіе—83; дурное обращеніе съ оетишами—93; наименованіе шамана

новъ—94; особое отдѣленіе въ жилищѣ для фетишей—101; зооморфный видъ души—115; описательныя наименованія для медвѣдя—143; культъ медвѣдя—146; дуализмъ—186—187; Ульгань, какъ олицетвореніе справедливости—188; способъ полученія шаманскаго дара—404—405; признаки вселенія духа въ кама—409; изображенія на шаманскихъ бубнахъ—413; костюмъ шамана—417—418; объясненіе о. Вербицкимъ дѣйствій камовъ—436.

Ангоныны: персонафикація животныхъ—38; тѣнь, какъ образъ души—117; превращенія людей въ растенія—136; заяцъ, какъ тотемъ—164; 229; смѣшеніе зоо-и антропоморфныхъ чертъ въ з.—173; зародышъ зотейзма въ представленіяхъ о Велик. зайцѣ—179; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195; вынось покойника не черезъ двери—199; представленія о мѣстонахожденіи страны тѣней—229.

Альновскій ручей: купанье въ немъ священнаго камня—109.

Аляска: сохраненіе костей убитыхъ бобровъ и соболей—362.

Иматитъ: переходъ по наслѣдству въ отцовскомъ родѣ—402; отношеніе ѡ. къ шаману—403; появленіе ѡ. во время камланья—426.

Амазонка р.: тотемическія племена на А.—58; антропофагія—125.

Амазонцы: переходъ душъ умершихъ въ змѣй—152; почитаніе духовъ отца и дѣда—313; значеніе шамановъ—397—398; звуки, служащія для возбужденія шамановъ—414.

аматонго: почитаніе а.—313.

Амбанба: временная смерть—442—443.

Амбонъ о.: тотемическія преданія о происхожденіи—60.

Аменты: амулеты для благополучнаго достиженія А.—262—263.

Америка: отсутствіе религіи у туземцевъ Ю. А. (Азара)—2; символическій смыслъ миеовъ прокезовъ (Лафито)—11; сходство миеовъ А. съ миеами другихъ материковъ—25; изъяснительный характеръ миеовъ—30; персонафикація—37—38; персонафикація неба—39; вѣра въ разумность животныхъ—40; извиненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; превращеніе колдуньи—43; колдуновъ у индей—43; вѣра въ родство съ животными—52; тотемическія представленія о происхожденіи—57; неупотребленіе въ пищу тотема—57; 75; тотемъ-солнце—58; 83; способъ узнаванія личнаго тотема—71—72; 443; жертвоприношеніе тотему зайцу и рыбамъ у делаваровъ—77; ношеніе шкуры тотема—78; 94; тотемы—предметы и явленія природы—83; фетишизмъ—89; выборъ фетиша—93; дурное обращеніе съ фетишами—93; изготовленіе фетишей колдунами—95; кормленіе фетишей—98; ничтожныя жертвы фетишамъ—98; жертвоприношенія фетишамъ—100; шалашъ для фетишей—102; фетиши групповые—111; тѣнь, какъ образъ души у киче—117; мѣстопребываніе души въ сердцѣ—118; воспріятіе качествъ животнаго путемъ съѣданія его—124; смертность души—126—127; духи лѣса—135; почитаніе горъ и скалъ—138; превращеніе камней въ людей—139; людей и собаки въ камни у аризара—139; божества въ камни—139; культъ медвѣдя—146; медвѣжьи преддства—147; оолюатрія—150; содержаніе животнаго тотема—151; представленія о солнцѣ—158; верховныя божества-животныя—165; дуализмъ—183; 185; переходъ душъ умершихъ въ животныя—194; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ у такуліевъ—195; обрѣзыванье волосъ послѣ покойника—204; связыванье покойника у тупи—207; калѣченье покойника—208; забрасыванье могилы камнями у арауканцевъ—209; затапыванье ея у ботокудовъ—209; сравнительная архаичность представленій о странѣ мертвыхъ—236; распространенность почитанія Великаго Зайца—239; погребеніе на помостахъ и т. п.—258; человѣческія жертвоприношенія—271; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа—276; груднаго ребенка послѣ смерти матери—277; хозяйственное единеніе въ родовыхъ общинахъ, какъ основа исключительности родового культа—297; веселье

при жертвоприношеніяхъ—345; смѣшеніе крови—351; образыванье идола кровью—351; обращеніе съ костями и жиромъ убитыхъ животныхъ—362; разнообразныя наименованія шамановъ—394; превращеніе шамановъ въ птицъ—398; явленіе духовъ шаманамъ въ образъ животныхъ—411; развитіе шаманами своихъ способностей—411; средства возбужденія шамановъ—414; 422; украшенія шамановъ—416; (см. также: *абипоны, альгонкины, Алласка, Амазонка, р., американскія народности, Анды, Антильскіе о-ва, арауканцы, Аризона, арикара, арктическіе народы, ароваки, астеки, аты, бакаври, Боливія, бороро, ботокуды, Бразилія, Британская Колумбія, Ванкуверовы о-ва, Виргинія, Гондурасъ, Гренландія, гуараны, Гватемала, Гудзоновъ зал., Гуйяна, чуромы, дакоты, делавары, индѣйцы, инки, ирокезы, йовасы, какчикелы, Калифорнскіе индѣйцы, Канада, карибы, Каролина, киче, колоши, команчи, конячи, краснокожіе, крики, Ла-Плата, Луизиана, майя, Мексика, мексиканцы, Миссури, р., мокисы, мозосы, натчесы, Никарагуа, Нов. Мексика, онеземельцы, оджибвеи, оматасы, онеиды, осамы, оттавы, Парагвай, патагонцы, Перу, перуанцы, сѣминомы, сіу, сунны, такалы, такулли, таманаки, Теуантепекск. пер., тликситы, тупы, утаанюки, Флорида, чибчи, Чили, чинукы, чивевеи, чироки, эскимосы, Юкатанъ).*

американскія народности: храненіе фетишей въ жилищахъ—101; дуализмъ въ мѣвахъ—182—184; (см. также: *Америка*).

Аммонъ: сліяніе А. съ Ра—171; тотемическая основа жертвоприношенія А. Ра—354; жертвоприношеніе барана А—у—368; А. какъ тотемъ евванцевъ—368.

Аммонъ-Ра: зооморфный идолъ А.-Р.—169; сліяніе въ А.-Р. двухъ божествъ—171.

амулетъ: часть тотема въ качествѣ а. у краснокожихъ—72; 75; 94; сходство африканскихъ фетишей съ а-ми португальцевъ—85; сходство а. съ фетишемъ—94; 95. а-ы изъ костей и зубовъ медвѣдя у остяковъ—146; а-ы для облегченія пути въ страну мертвыхъ—262—263.

ананасъ: племя а. въ Ю. Америкѣ—58.

ангакокъ (анкутъ): камланье а.—420; объясненіе Боасомъ дѣйствій а.-г.—436.

Англія: волки-оборотни—42; зооморфный видъ души—116; (см. также *Уэльсъ*).

Ангро-Манъ: въ дуалистической религій персовъ—181;

Андаманскіе о-ва: отсутствіе религій у туземцевъ—1; представленія о душѣ у минькопи—117.

Анды: вѣра въ существованіе шамановъ у животныхъ—38;

анимизмъ: терминъ впервые выдвинутый Тейлоромъ—38; опредѣленіе а.—39; а. какъ ключъ объясненія мифовъ—39; приписыванье человѣческихъ качествъ животнымъ, какъ слѣдствіе а.—40; а. какъ основа вѣры въ превращенія—42; какъ источникъ основныхъ вѣрованій первобытнаго человѣка—44; тотемизма (Тейлоръ)—53; разница между пониманіемъ а. Тейлоромъ и новѣйшими учеными—53, 83; а. какъ источникъ тотемизма—54—55; а. въ тотемическихъ воззрѣніяхъ австралійцевъ—56; смѣшеніе фетишизма съ а-мъ у Конта—85; а. какъ источникъ фетишизма—87; 88; 89; вѣры въ существованіе души у неодушевленныхъ предметовъ—122; культура горъ—138; умилостивленія убитыхъ животныхъ—144; перехода души послѣ смерти въ животное, растеніе и пр.—194; вѣра въ источникъ силы шамановъ—401; вѣры въ іе-кыла—403; вѣры шамановъ въ реальность своихъ дѣйствій—418;

Антильскіе о-ва: родоначальники деревья—66; эволюція дендролатрин—133.

антропологическая школа: возникновеніе ея—19; предшественники а. ш.—20—23; сходство съ взглядами Фонтенеля—22; взглядъ а. ш. на мифологию—24; представители а. ш.—24—25; успѣхъ а. ш.—25; взглядъ на поклоненіе свѣтлѣамъ—157; на источники и дѣла культа—249—250; на жертвоприношенія—356;

антропоморфизація: лѣсныхъ духовъ—135; божествъ—172—173; сохраненіе богами

материалистических чертъ и при а.—175; а. какъ источникъ антропоморфныхъ чертъ души—196; замѣна жертвы животнаго человѣкомъ въ Мексикѣ подъ влияніемъ а. боговъ—387; 388.

антропоморфизмъ: опредѣленіе Лѣббока—46.

антропоеагія: какъ основа человѣческихъ жертвоприношеній фетишамъ—100; источникъ а.—125; желаніе воспринять душу съѣдаемаго, какъ источникъ а.—125—126; 253; примѣты а.—125—126; слѣды а. въ народномъ творествѣ В. Европы и Россіи—126; а. какъ средство уничтоженія души—127; связь съ а.-ей бурнаго выраженія горя по умершему (Спенсеръ)—203; а. какъ основа жертвоприношеній человѣка — инкарнаціи божества—383.

Анубисъ: шакалъ, какъ гіероглифъ А.—168; зооморфный идолъ А.—169.

Анучинъ, Д. Н.: объ обычаѣ выносить покойника не черезъ двери—199.

Анасташа: предписаніе кормить браминновъ—319.

Аполлонъ: символическое толкованіе—9; А-собака, какъ родоначальникъ ливійцевъ—69; камень-идолъ А.—108; воронъ, какъ птица посвященная А.—155; отношеніе къ А. мышей—156; А.—Σιδυρεις—156; культъ мухъ въ отношеніи къ культу А.—156. А.-баранъ—156; А.-лебедь, А.-собака—157; мышь на идолѣ А.—Σιδυρεις—169; А. какъ убійца Діониса—381; питье крови прорицательницей въ храмѣ А. въ Аргосѣ—416.

Апулей: указаніе на принадлежность вдовы покойнику во время траурнаго срока—283.

арабы: почитаніе газели—77—78; зооморфный видъ души—115; свидѣтельство а. о соженіи руссами покойниковъ въ лодкахъ—260; объ умерщвленіи жены послѣ смерти мужа—276—277; смѣшеніе крови—350 (см. также: *Аравія*).

Аравія: слѣды тотемизма—77; трауръ по газели—77—79; (см. также: *арабы*).

арара: солнце, какъ шаръ изъ перьевъ а. у бекяри—157.

арауканцы: забрасыванье могилы камнями—209.

Аргосъ: питье крови прорицательницей—416.

Арей: пораненіе его Діомедомъ—176; А. въ оковахъ—176.

Аризона: умерщвленіе грудного ребенка послѣ смерти матери—277.

арикара: превращеніе въ камни—139.

Аристидъ: риторъ, гаданье посредствомъ сновъ—122.

Аристовъ: тотемическій характеръ приведеннаго имъ преданія о Джингизъ-ханѣ—62—63.

Аристотель: символическое толкованіе миеовъ—8; 10

арійцы: общность миеологии у а. (Кунъ)—15; (Мюллеръ)—16; отдѣленіе языка а. отъ языковъ семитскихъ и туранскихъ (Мюллеръ)—17; Веды, какъ памятники быта а.—19; смертная природа боговъ—175.

аркадійцы: миеъ о Каллисто-медвѣдицѣ—69.

Аркадія: тотемическій культъ Артемиды-Каллисто—68—69; зооморфные идола Деметры и Эвриномэ—169; вызыванье дождя жрецами Зевса—416.

Аркадъ: какъ родоначальникъ аркадійцевъ—68.

арктическія народности: пзяснительный характеръ миеовъ—30.

арваки: съѣданіе костей умершихъ—125; погребеніе въ палашѣ—212; а. въ представленіяхъ карибовъ о загробной жизни—243.

Артемидя: евгемеристическое толкованіе миеа объ А.—11; тотемическія основы культа А.-Каллисто—69; празднество А. Брауронской—69; колонна-идолъ А.—108; собака, какъ животное, посвященное А.—155; сближеніе А. съ Эвриномэ (Фарнелль)—169.

Ару, арх.—тотемическія преданія о происхожденіи—60.

Аръ-толовъ см. Ан-тоень.

Аскаловъ: храмъ Атаргатисъ—168.

- Асклепій:** лѣченіе при храмѣ А.—122; змѣя при храмѣ А.—156.
- Аскъ:** связь его съ ясенью—67.
- ассирійцы:** знотенизмъ—180; страна мертвыхъ—232—233 (см. также: *Ассирия*).
- Ассирия:** человѣческія жертвоприношенія—274 (см. также: *ассирійцы и ассиро-халдеи*).
- ассиро-халдеи:** Марилье о знамені ихъ религіи—27.
- астеки:** Гутскилопочтли, какъ руководитель передвиженій а.—168; первенствующее значеніе боговъ а. въ Мексикѣ—172; отсутствіе единства культуры въ государствахъ а.—389.
- Астраханская губ.:** переживаніе шаманства у киргизовъ—435.
- Асурбапналь:** указанія на человѣческія жертвоприношенія въ одной надписи А.—а.—274.
- Атаргатисъ:** зооморфный идолъ А.—168.
- Атаэнсигъ:** какъ злое начало—184.
- атеизмъ:** у первобытныхъ народовъ (Лѣббокъ)—2; какъ стадія религіознаго развитія (Лѣббокъ)—3; 4б.
- Атгада:** перенесеніе при немъ священнаго камня въ Римъ—100.
- Аттика:** празднество Артемиды Брауронской—69; выставленіе оливковой вѣтви въ обезпеченіе урожая—107; родоначальники съ именами животныхъ—157.
- атуа:** воплощеніе въ камняхъ—137; смертная природа а.—176.
- аты:** положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—241.
- Аѳа:** почитаніе А. въ Того—104.
- Аѳрика:** отсутствіе религіи у туземцевъ—1; сходство миеовъ А. съ миеами другихъ материковъ—25; отсутствіе космогоническихъ преданій (Паркъ)—29; существованіе ихъ—30; изъяснительный характеръ миеовъ—30; взглядъ на животныхъ—38; вѣтра въ превращенія—43; 398; существованіе тотемизма—52; тотемизмъ—58—60; неупотребленіе въ пищу тотема—59; 60; 75; оплакиваніе тотема-гѣны у ланника—77; ритуальныя тотемическія пляски—59—60; 79; тотемическія прыжки—80; тотемическія основы выламыванья зубовъ—80; тотемическое испытаніе у псиловъ—82; 368; изгнаніе лица укушеннаго тотемомъ—82; тотемическія ордалинъ—82; тотемы-солнце и дождь—83; поклоненіе неодушевленнымъ предметамъ—85; фетишизмъ—89—90; 95—96; дурное обращеніе съ фетишемъ—92; 93; изготовленіе челоѡкоподобныхъ идоловъ—93; 94; освашеніе фетиша шаманомъ—94; разнообразныя наименованія шамановъ—94; 394; изготовленіе фетишей—95; кормленіе фетишей—98; символическія жертвоприношенія фетишамъ—99; причины обильныхъ жертвоприношеній фетишу—100; человѣческія жертвоприношенія—100—101; несчастные дни—101; храненіе фетишей въ жилищахъ—101; шалаши для фетишей—102; храмы для фетишей—103; фетишь-оракуль въ Кабиндѣ—103; 443; леченіе посредствомъ фетиша—104; равнины-дегги—104; разоблаченіе преступленій посредствомъ фетиша—104—105; фетиши охранители имущества—105; отъ духовъ—105; 128; клятва фетишемъ—106; заключеніе договоровъ посредствомъ фетиша—106—107; групповыя фетиши—111; мѣстопробываніе души въ сердцѣ у басутозовъ—117—118; антропофагія—125; уничтоженіе души—126; 127; жертвоприношеніе священному дереву—131; священныя деревья—133; гѣнные души—135; ночитаніе горъ, скалъ—138; умиловленіе убитаго льва у мандинговъ—144; оеіолатрія—150; 150—151; вѣтра въ происхожденіе отъ змѣя—151; фетишь-животное—151; фетишь-змѣя—151; переходъ душъ умершихъ въ змѣй у кафровъ—152; идолъ божества, управляющаго змѣями—167; переходъ фетиша вождя въ національное божество—170; представленія о смерти—192; переходъ души послѣ смерти въ червей—193; въ курицу, въ шакаловъ, въ змѣй—194; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195; выносъ покойника не черезъ двери—199; обрзываніе волосъ послѣ покойника—204; оставленіе жилища и переселеніе послѣ покойника—211; погребеніе въ жилищахъ—212, дольмены—213; вливаніе пищи въ могилу—222; 223; сравнительная архаичность

- представленій о странѣ мертвыхъ у ашантиевъ—236; разведение огней на могилахъ—258; положение съ покойникомъ всего его имущества—259; изгнание духовъ въ Ст. Калабаръ—270; человѣческія жертвоприношенія—271; 273—274; умерщвление женъ на могилахъ мужа—276; грудного ребенка послѣ смерти матери—277; проституція среди жриць и весталокъ—310; требованіе цѣломудрія отъ жриць—310; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; смѣшенія крови—351; жертвоприношеніе агненка у мади—364; жертвоприношенія съ закаланіемъ священнаго животного—367; 367—368; отношеніе духовъ къ сильному и ослабѣвшему шаману—400; наследственная власть шамановъ-жрецовъ—406; развитіе шаманами своихъ способностей—411; шаманскія школы—412; музыкальные инструменты, употребляемые шаманами—414; средства возбужденія шамановъ—414; украшенія шамановъ—416; окрашиванье себя шаманами—416; камланье—422; склонность къ нервнымъ заболѣваніямъ—441; временная смерть въ Амбамба—442—443 (см. также: *амакосы, Амбамба, африканскія народности, ашанти, бакены, банту, бари, Бассамъ, басутосы, батоки, Бениновъ берегъ, бечуаны, ботосы, Бонни, бушмены, ванды, Вайда, вамадашамы, ваника, ваньямузы, чалла, Гвинейское побережье, ювасы, юттеноты, Даюмея, дамара, динка, егегне, Египеть, египтяне, Замбези р., Золотой берегъ, зулусы, юлоффы, юрубана, Кабинда, кассаи, кафры, кимбунда, Конго р., Лоанда, Лоанго, Мадгаскаръ, мади, маманши, мандини, Матамба, Невольничій берегъ, негры, Нилъ р., нубійцы, овалереросы, Порто-Ново, сакалавы, Сенегаль, Сенегамбля, Ст. Калабаръ, Того, фанги, феллахи, Фернандо-По).*
- американскія народности:** ничтожныя жертвы фетишамъ—98; отверстія въ землѣ, какъ входъ въ страну мертвыхъ—227; жрицы-весталки—309.
- Ауродита:** египетическое толкованіе—11; голубь, какъ птица, посвященная А.—153; пораненіе А. Діомедомъ—176.
- Ахайя:** священные камни въ Фарахъ—108; питье крови быка жрицей—416.
- Ахалисъ:** опредѣленіе фетишизма—86.
- Ахиллесъ:** положеніе А. въ Аидѣ—232; умерщвление А.—изъ троянцевъ у костра Патрокла—275.
- Азербѣи:** свидѣтельство о характерѣ шаманскихъ вѣсень у лопарей—432.
- ашанти:** неупотребленіе въ пищу собаки—59; человѣческія жертвоприношенія—101; несчастные дни—101; страна мертвыхъ—236; человѣческія жертвоприношенія—274; умерщвление мужа сестры короля послѣ ея смерти—277.
- Ашгартъ:** зооморфный вдоль А.—168.
- азки:** роль а. при камланьи—412—413.
- алики-терени:** изображеніе а.-т. на ручкѣ бубна—412.
- Александровъ, А. Н.:** какъ представитель метеорологической и солярной теорій—16.
- Алани:** символическое толкованіе—9.
- Алани:** отношеніе архонта къ семейному культу предковъ—320; смѣшеніе возвышенныхъ и грубыхъ культовъ—390.
- алоняны:** погребеніе волка—78; запрещеніе постороннему приближаться къ могильной жертвѣ—312.
- Бабаръ арх.:** тотемическія преданія о происхожденіи—60.
- Бабочка:** какъ зооморфный видъ души—115; у ивмцевъ—116; у русскихъ, вотяковъ, бурятъ—116.
- Бакапри:** преданіе о сотвореніи людей—119; представленія о солнцѣ—157—158; зооморфныя черты Керя и Камъ—166; мѣстонахожденіе страны мертвыхъ—229—230.
- Баклоны:** тотемическіе рода—59.
- Бактры:** почитаніе собакъ—207.
- бакша:** шаманскіе приемы б.-ей—435.

- Бали о.:** вынось покойника не через двери—199.
- балтійскіе славяне:** наказаніе за снятіе коры у дерева—131.
- Банкскіе о-ва:** возмездіе въ странѣ мертвыхъ—245.
- банту (народы):** оѳіолатрія—150.
- Банье:** евгемеристическое толкованіе миеовъ—11.
- баранъ:** культъ Аполлона-б.—156; почитаніе б. въ Ойвахъ—169; 368; голова б. у идола Хнума—169; 171; Гаршеза и Озириса—171; у Аммонъ-Ра—354; принесеніе въ жертву б. Аммону-Ра—354; 368; жертвоприношеніе посвященнаго б. у калмыковъ—375—376.
- бары:** оѳіолатрія—150.
- барсь:** б.-оборотень—42; б.-оборотень въ сказкѣ евеянь—43—44.
- Бартъ:** о молитвахъ индусовъ къ неодушевленнымъ предметамъ—108;
- Бассамъ:** разобличеніе преступленія посредствомъ фетиша—105; заключеніе союза въ Великомъ Б.—107; человѣческія жертвоприношенія въ В. Б.—273.
- Бастіанъ:** о случаѣ дурного обращенія съ фетишемъ въ Африкѣ—91—92; о фетишахъ противъ усталости въ Африкѣ—95; описаніе храма въ Африкѣ—103; о заключенія фетишистскаго союза—106—107; указаніе на признаніе національнаго фетиша въ Суиди—111; о вѣрѣ въ переходъ духа дерева въ сдѣланный изъ дерева предметъ въ Сіамѣ—134; свѣдѣніе о временной смерти въ Амбамба—442—443.
- Бастъ:** зооморфный идолъ Б.—169.
- басутосы:** оборотни—43; мѣстопребываніе души въ сердцѣ—117—118.
- батюки:** выламыванье зубовъ—80.
- баттаки:** антропофагія, камъ средство уничтоженія души—127.
- Батъ:** объ отсутствіи любознательности у туземцевъ Бразиліи—29.
- баштут-ханъ:** роль его при камланьѣ—433.
- Бѣклоръ:** указаніе на отношеніе эстовъ къ зайцу—143.
- Бедлона:** обмазыванье идола Б. кровью—351.
- Бенгалія:** клятва тигромъ у санталовъ—82.
- Бениновъ берегъ:** оѳіолатрія—150.
- Беотія:** принесеніе ребенка въ жертву Діонису—383; смягченіе этого жертвоприношенія—384.
- Бергонъ:** взглядъ на слѣды фетишизма въ Ведахъ—107—108.
- береза:** священная б. въ якутской былинѣ—132; украшеніе вѣтками б. моленаго шатра у вотяковъ—339; б. при камланьѣ алтайскихъ турковъ—433.
- беркутъ:** б. какъ знакъ одного якутскаго рода—78; перья б. на шапкѣ алтайскаго шамана—417.
- бечуаны:** тотемическія племена—59; изгнаніе лица, возбудишаго недовольство тотема—82; клятва крокодиломъ—82; неупотребленіе въ пищу тотема—143; мажненіе передъ убитымъ львомъ—143; вынось покойника не черезъ двери—199.
- Бликъ:** собраніе Б. миеовъ о Каге—32—33.
- бо:** какъ наименованіе шамановъ—394.
- Боасъ:** указаніе на отношеніе эскимосовъ къ пожранію покойниковъ звѣрями—209; на поведеніе ангакока при камланьѣ—420; объясненіе дѣйствій ангакоковъ обманамъ—436.
- бобръ:** обладаніе б. человѣческою рѣчью у татаръ—40; родоначальникъ-б. у осаговъ—57; «старшій братъ» б-а у краснокожихъ—162; обращеніе съ костями б. въ Дьякскѣ, Канадѣ—362.
- Богаевскій П. М.:** указаніе на значеніе Луда-Керемета—186; о поминкахъ у вотяковъ—269; о раздѣлѣ родового святилища у вотяковъ—304—305; о жрецахъ вортуда—337.
- богородичная трава:** при посвященіи шамана у бурятъ—407.
- богосы:** погребеніе въ жилищѣ—212.

- Белгия:** происхождение мохосовъ отъ ручьевъ—58; преданіе о превращеніи дерева въ человека—136;
- Белуга:** пребываніе въ Б. душъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметовъ—123; душъ лицъ различныхъ сословій—241.
- Бамбай:** способъ погребенія у парсовъ—207; объясненіе его парсами—207.
- Банки:** человѣческія жертвоприношенія—101; храмъ—103.
- Барное:** душа риса у даковъ—130; души деревьевъ у нихъ же—133; закрыванье глазъ у покойника у нихъ же—198; замѣненіе наружности послѣ покойника—201—202; заботы объ умершемъ вождѣ—256; препятствія на пути въ страну мертвыхъ—261; почитаніе даяками головъ предковъ—312.
- Бероро:** въра въ реальность сновъ—113.
- Ботокуды:** заштыванье могилы—209.
- Бразилія:** отсутствіе у туземцевъ религій—1; любознательности (Батъ)—29; мшвы—30; изъяснительный характеръ мшвовъ—30; одежда изъ соломы, маски при ритуальныхъ пляскахъ—79; въра въ реальность сновъ—113; въ опасность будить спящихъ—114; представленія бакаври о солнцѣ—157—158; представленія о смерти—192; замштованіе гѣсенъ—239; разведеніе огней на могилахъ—258; веселье при исполненіи культа—345; средство возбужденія шамановъ—415 (см. также: *бакаври, бероро, ботокуды, шарама*).
- Бранины:** роль б. въ видоизмѣненіи культа предковъ въ Индіи—317—318; участіе ихъ въ жертвоприношеніяхъ—317; 319; предписаніе кормить б.—319.
- Брауншвейгъ:** роль цѣпи надъ очагомъ при покупкѣ дома—323.
- Бретонцы:** превращеніе въ камень—140.
- Бритонъ:** о скрѣпности некультурныхъ народностей въ вопросахъ вѣры—2; объ источникѣ религиознаго чувства—33; взглядъ на египтянъ—87; указаніе на слѣды умерщвленія грудныхъ дѣтей послѣ смерти матери въ Аризонѣ—277; на характеръ веселья языческихъ культовъ—344.
- Британская Колумбія:** умилованіе рыбъ—144.
- Бриггъ:** символическое объясненіе мшвовъ—11.
- Бросъ-де:** объясненіе египтянъ—23; взглядъ на египтянъ, какъ на источникъ религій—47; определеніе египтянъ—85.
- Бубастисъ:** почитаніе кошекъ—169.
- Бубегъ (шаманскій):** приближеніе слова шаманъ съ наименованіемъ б. (Гарлэ)—394; летаніе на б. Хара-Гыргена—399; избѣганіе игры въ б. нежелающими стать шаманами у алтайцевъ—405; игра въ б. при посвященіи вѣжды—407; б. у гольдовъ—412—413; у минусинскихъ инородцевъ—413; у лопарей—413—414; отсутствіе украшеній на б. гольдовъ, орочонъ, манджуръ—413; б. какъ необходимая принадлежность гольдскихъ шамановъ—417; б. какъ средство возбужденія шамановъ у краснокожихъ—422; врученіе б. посвящаемому у якутовъ—424; б. при камланьи у якутовъ—425; 426; 427; у гольдовъ—429; 430; у юкагировъ—430—431; у лопарей—432; у алтайскихъ инородцевъ—433; у минусинскихъ инородцевъ—434; б. у бакшей—435.
- Буддизмъ:** заимствованіе калмыками черезъ б. погребальнаго обряда—215; существованіе жертвоприношенія барана у калмыковъ до принятія б.—376; знакомство тунгусовъ съ б. посредствомъ китайцевъ—394.
- Будзинъ-куа:** перенесеніе золы въ новый б.-к.—304—305; б.-к. какъ родовое святилище—335.
- Буйволъ:** племя б. въ Африкѣ—59; тотемическія прически въ родахъ буйвола у краснокожихъ, въ Африкѣ—80; почитаніе б. у тоддовъ—363; жертвоприношеніе б. у нихъ же—363—364.
- Букъ:** въра въ появленіе дѣтей изъ б. у нѣмцевъ—67.
- Бурхадъ:** б. жеребецъ у бурятъ—61; кормленіе б. у гольдовъ—98; б. въ преданіи бурятъ

- о происхождении медвѣдя—145; объявление б.—ъ во снѣ объ избраніи шаманомъ у гольдовъ—404; б. аяма-гереме на ручкѣ гольдскаго бубна—412; б. аяма при камланѣ гольдовъ—412—413; б.—ы, называемые на гольдскомъ шаманѣ—417; заготовленіе б.—ъ на поминкахъ у гольдовъ—428; б. сепчики при концѣ камланы у нихъ же—430; отдаванье шаманомъ спрятанныхъ б.—ъ у нихъ же—430.
- бураты:** представленіе о «собачьемъ царствѣ»—40; родовое преданіе о лебеди—41; 61—62; тотемизмъ—60—61; почитаніе собаки—76; тотемическія черты шаманской пляски—81; вѣра въ реальность сновъ—114; въ зооморфный видъ души—116; персонафикація ножа и ножницъ—123; превращенія шамановъ въ камни—140; преданіе о происхожденіи медвѣдя—143; культъ медвѣдя—146; заимствованіе якутами погребальнаго обряда у б.—215; погребеніе на деревьяхъ—258; женщины-родоначальницы нѣкоторыхъ родовъ—301; заимствованіе у тунгусовъ слова шаманъ—394; наименованіе шамановъ—394; превращенія шамановъ въ медвѣдей—398; легенда о Хара-Гыргентѣ—399; ученики шамановъ—404; способъ полученія шаманскаго дара—404; посвященіе шамана—407—408; 408; 424; вѣра шамановъ въ силу шамановъ—438; найгуръ—441; право бывшихъ найгурциковъ шаманить—441; способы леченія бурятскихъ шамановъ—448—449.
- Буслаевъ, Ф. И.:** какъ послѣдователь Гримма; его значеніе—14.
- Бутады:** происхожденіе отъ Бутаса (человѣка-быка)—157.
- Бука-ноонъ:** изображеніе его шаманомъ—81.
- Бучеча, гора:** преданіе о ней—140.
- буччу:** помощь шаману—417.
- бушмены:** вѣрованія въ Каге—32—33; представленія о вѣтрѣ—39; превращенія колдуновъ—43; тотемическое преданіе—58; ритуальный характеръ плясокъ—59—60; уничтоженіе души—126; Кагыъ, какъ верховное божество—164; сакшеніе зооморфныхъ и антропоморфныхъ чертъ въ Кагыъ—164; 178; 189; преобладаніе животныхъ въ мифологіи—164; зооморфныя божества—166—167; выносъ покойника не черезъ двери—199.
- быкъ:** происхожденіе отъ б. у бурятъ—61; изображеніе б. въ пляскѣ шаманомъ у бурятъ—81; благотворное дѣйствіе мяса б. у абисноновъ—124; принесеніе б. въ жертву мухамъ въ Левкадѣ—156; воршуду у вотяковъ—339; б. какъ теріоморфный образъ Діониса—380; мненіе о превращеніи Діониса въ б.—380; умерщвленіе б. въ мистеріяхъ Діониса—381; разрываніе живого б. на Критѣ—381; б. какъ икыла—403; питье крови б. жрицей въ Ахайѣ—416.
- бѣлка:** почитаніе б. у вотяковъ—75; называніе б. по имени у юкагировъ—143.
- Бѣлогородскія юрты:** идолъ-гусь—64.
- Бѣльскій:** объ обычаѣ самоѣдомъ выносить покойника не черезъ двери—199.
- Бѣнуз, р.:** какъ естншъ—90.
- Вааяъ:** самоистязаніе жрецовъ В.—351.
- ваганды:** представленіе о небѣ—39.
- Вадода:** обновленіе душъ въ В.—235.
- Вайда:** храмъ зггѣй—150—151.
- Вайцъ:** значеніе труда В.—24; о взглядѣ негровъ на жертвоприношеніе—131.
- валахи:** умерщвленіе неспокойныхъ жертвенцевъ—208.
- Валгалла:** представленія о В.—239.
- вамадшаны:** превращеніе гены—43.
- ваширы:** питье крови—120; способъ помѣшать душѣ сдѣлаться в.—208.
- ваника:** оплакиванье тотема-гены—77; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195.
- Ванкуверовы о—ва:** тотемическое преданіе о происхожденіи—56; дуализмъ—163; 165; положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ у атовъ—241 (см. также: *омы*).

вашигузон—ооюлатри—150.

Варрентъ: данныя о тотемическихъ испытаніяхъ у ооюгоновъ—81; у псиловъ—82; 368; объясненіе жертвоприношенія козла Діонису—382.

василонъ: въ разсказъ о превращеніяхъ—187.

вады: перемѣна мѣстожителства послѣ покойника—211.

Веды—значеніе В. какъ памятникъ древняго міросозерцанія—15; быта арійцевъ—19; о слѣдахъ фетишизма въ В. (Берганъ, М. Мюллеръ)—107—108; упоминаніе объ отдаленныхъ предкахъ—318.

Великая Матерь: символическое толкованіе—9; слѣды фетишизма въ культѣ В. М.—109.

великоруссы: коллективное названіе для покойниковъ—285.

Веніакинговъ, о.: о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у алеутовъ—272—273.

Вербинскій, о.: свидѣтельство о тотемическихъ представленіяхъ алтайцевъ—62; укваніе на тотемическое преданіе алтайцевъ—83; о вриродѣ Ульгяи и Эрлика—186; о способѣ полученія шаманскаго дара у алтайцевъ—404—405; о признакахъ вселенія духа въ будущаго кама—409; описаніе камланья при жертвоприношеніи Ульгяю—432—434; объясненіе дѣятельности шамановъ у алтайцевъ—436.

Вергилій: смѣшеніе пенатовъ съ очагомъ—321.

версы: при посвященіи шамана у бурятъ—407.

Веста: культъ В. въ Римѣ—306; священный огонь въ храмѣ В.—306; весталки, какъ хранительницы огня В.—309; смѣшеніе В. съ пенатами и ларами въ Эвекдѣ—321.

весталки: положеніе и обязанности в. въ Римѣ—308—309.

Викторія: представленія о солнцѣ—158; о мѣсяцѣ—159.

Виргинія: Великій Заяцъ—165.

викуры: представленія русскихъ крестьянъ о в.—39.

Видлиншутле: жертвоприношенія В.—387—388.

Владиміровъ: какъ послѣдователь этиологической школы—18.

Владиміръ, кн.: выносъ тѣла его не черезъ дверь—190.

вудлы: дурное обращеніе съ фетишами—93; человѣкоподобные фетиши—94; множественность душъ—121; вторичное рожденіе души—121; превращеніе души—121; культъ медвѣдя—146; 147—148; надмогильныя постройки—213; веселье при жертвоприношеніи—345.

вода: какъ тотемъ у австраійцевъ, въ Америкѣ—83; символическое жертвоприношеніе в—ы въ Африкѣ—98; в. при заключеніи союза въ Бассамѣ—107; эволюція въ почитаніи в.—140—141; добыча в. Элемъ—183; выливаніе в. на землю при жертвоприношеніи предкамъ у индусовъ—319; в. при освященіи шамана у бурятъ—407; брызганье в—ой шаманомъ у якутовъ при камлань—425; у бурятъ при лечень—449.

водяные: преданіе о происхожденіи в.—339; исчезновеніе вѣры въ в.—341.

водкъ: в—оборотни у невровъ, русскихъ, во Франціи, Германіи, Англии—42; превращеніе кодунами людей въ в. у русскихъ—43; родъ в—а въ Америкѣ—59; у мокисовъ—360; происхожденіе отъ в. у монголовъ—61; почитаніе в. у чукчей—76; погребеніе в. въ Лавнахъ—78; шайки изъ шкуры в. у коряковъ—81; деревянное изображеніе в. у самоѣдовъ—93; яденіе мяса в. для пріобрѣтенія храбрости въ Набелунгахъ—124; духъ горы въ видѣ в. у якутовъ—139; неназываніе по имени в. камчадалами, эстами—143; почитаніе в. въ Дельфахъ—157; в.—тотемъ у тлинкитовъ—165; вражда Хануха-в. съ Элемъ-ворономъ—183; 184; переходъ души въ прірійнаго в. въ племени Прер. В.—193; выбрасыванье труповъ в—мъ у кафровъ—206; почитаніе в. у кафровъ—207; переходъ душъ умершихъ въ в. у мокисовъ—360; в. какъ священное животное въ Ликополисѣ—368; шапка изъ шкуры в. у гольдскаго шамана—417.

волды: персонафикація в. на Соломоновыхъ о—хъ—38; олонецкими крестьянами—39.

волосы: обрѣзыванье в. послѣ покойника—204; в. какъ объектъ колдовства—204; приме-

- сеніе въ жертву в.—349; 351; закладыванье въ в—ю шерсть принесеннаго въ жертву агнелка у мади—365.
- волчица:** въ тотемическихъ преданіяхъ тюрковъ—62; тотемическія основанія миеа о римской волчицѣ в.—65; легенда о римской в., какъ примѣръ искаженнаго тотемическаго преданія—294.
- волъ:** форма почитанія в. у батаковъ—80.
- воробей:** родъ в. въ Индіи—60.
- ворона:** превращенія лопарскихъ колдуновъ въ в.—43; 398; предокъ-в. у австралійцевъ—56; почитаніе в. у якутовъ—63; принесеніе в—ой дѣтей у нѣмцевъ—68; в. какъ зооморфный видъ души у нѣмцевъ, въ Швеціи—116; вражда в. съ орломъ въ миеахъ австралійцевъ—182.
- воронъ:** достоверность свидѣній объ Элѣ-в. (Маршье)—27; в. какъ зооморфный видъ души у нѣмцевъ, въ Англіи, въ Швейцаріи—116; в. какъ птица, посвященная Аполлону—155; Эль-в. какъ верховное божество—165; в.-богъ творецъ у чукчей—166; смѣшеніе въ в. чукчей зоо- и антропоморфныхъ чертъ—173; вражда Эль-в. съ Ханухомъ-волкомъ—183.
- воршудъ:** связь культа в. съ культомъ предковъ—336; молитва в. передъ отъѣдомъ—337; жрецы и жрицы в.—337—338; моленія в.—339; сосредоточеніе въ в. ряда предковъ—341.
- Восса:** почитаніе В. въ Того—104.
- вотьяки:** отношенія женщинъ съ медвѣдьми—40; слѣды тотемизма—64; почитаніе лебеди—64; 75; ласточки—75; быки—75; зооморфный видъ души—116; дуализмъ—185—186; существованіе матери у Инмара—189; поминки—268—269; 269—270; слѣды человѣческихъ жертвоприношеній—279—280; женщины—родоначальницы нѣкоторыхъ родовъ—301; устойчивость родовой религіи—302—303; выборъ жреца—303; раздѣлъ родового святилища—304—305; семейный культъ предковъ—335; 335—339; поминовеніе покойниковъ у печии—336; почитаніе очага и дѣти въ моленномъ шалашѣ—336—337; молитва воршуду передъ отъѣдомъ—337; жрецы воршуда—337—338; раздѣлъ семейнаго святилища—338; сосредоточиваніе въ воршудѣ ряда предковъ—341; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; наименованіе шамановъ—394; способы полученія шаманскаго дара—410—411; шаманскіе приемы туно—434—435.
- вулканы:** почитаніе в. (Спенсеръ)—48.
- выдра:** какъ наследница звѣриныхъ членовъ Кери и Камз—166.
- вэдъма:** превращенія—42—43.
- вѣтеръ:** представленія бушменовъ о в.—39; принадлежность в. къ тотемическому классу у австралійцевъ—53; 56; в. какъ тотемъ у австралійцевъ, въ Америкѣ—83.
- Габунъ, р.:** какъ фетишъ—90.
- Гаван:** фетиши-охранители отъ духовъ—105; представленія о появленіи души—119.
- гаданье:** какъ средство узнать личнаго тотема—71; 121; въ Полинезій—71; у туземцевъ Тегуавтепальскаго пер.—71; отношеніе этого средства къ узнаванію тотема посредствомъ сновидѣній—72—73; г. посредствомъ фетиша—103—104; г. по внутренностямъ жертвы въ Бассамѣ—107; посредствомъ сновъ—121—122; на могилахъ предковъ у насамоновъ—122; въ храмахъ у египтянъ и грековъ—122; на могилѣ св. Мартина—223; занятіе нойдъ г—мъ—433.
- газель:** трауръ по газели у арабовъ; почитаніе г.—77—78.
- гадла:** представленія о появленіи души—119; оеіюлатрія—150.
- гадлы:** человѣческія жертвоприношенія умершимъ—275.
- ганту-кайу:** вѣрованье въ нихъ—133.
- Гарле:** о жертвоприношеніи предкамъ у китайцевъ—328—329; мѣтвіе о происхожденіи слова шаманъ—394.

гареси: тотемическіе рода—60.

Гарсиласо де ла Вега: свѣдѣнія о тотемизмѣ въ др. Перу—58.

Гартландъ: взглядъ на источникъ жертвоприношеній—346; 349—352; уличеніе тотемизмомъ—346; 359; Г. объ эволюціи жертвоприношеній—349—350; объ единеніи съ божествомъ посредствомъ смѣшенія крови—350—351; смѣшеніе обрядовъ въ теоріи Г.—355.

Гаршефъ: зооморфный идолъ Г.—171; слияніе съ Озирисомъ и Хнумомъ—171.

Гаутама: предписаніе кормить браминновъ—319.

Гвинейское побережье: человѣческія жертвоприношенія—100—101; почитаніе фетишей Аса и Восса въ Того—104; ордали посредствомъ фетиша—105—106; оеіолатрія—150. (см. также: *ашантии, Бассамъ, Бениновъ берегъ, Бонни, Вайда, Даюмея, свемне, Золотой берегъ, Невольничій берегъ, Порто Ново, Ст. Калабаръ, Тою, Фалжи*).

Гентс-Зиббъ: представленія о Г. Э.—174; выставленіе меда на могилѣ Г. Э.—175.

Гектъ: лягушка, какъ гіероглифъ. изображеніе Г.—168.

Гель: сосуществованіе представленій о Г. и о Валгаллѣ—239.

Георгіевскій: о жертвоприношеніяхъ на могилахъ у китайцевъ—329; о культѣ предковъ въ Китаѣ—330.

Гера: символическое толкованіе миеовъ о Г. Плутархомъ—8; обращеніе Каллисто въ медвѣдицу Г-ой—69; пораненіе Г-ы—176; преслѣдованіе Г-ой Діониса—380; 381.

Гераклеополисъ: почитаніе Гаршефа—171.

Герейскій арх.: положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—243.

Геркулесъ: Марьяло о знаніи миеа о Г.—27; явленіе Г-у Зевса въ бараньей шкурѣ—368; герма: какъ фетишъ—109.

Германія: возникновеніе любви къ національной старинѣ—12; вліяніе Гримма на собраніе этнографическаго матеріала—14; образованіе отдѣльнаго языка (Мюллеръ)—17; волка-оборотни—42; персонафикація деревьевъ—131; переходъ души дерева въ духа покровителя дома—135; змѣя, какъ предвѣстница смерти—153; выноскъ тѣла самоубійцы или преступника—199—200; вбиванье кола въ возвращающихся умершихъ женщинъ и дѣтей—208; сожженіе тѣла колдуновъ—210; снабженіе покойника зонтомъ и галошами—260; обхожденіе молодой домашняго очага—323; возникновеніе королевской власти изъ власти родовыхъ старѣйшинъ—323 (см. также: *Брауншвейгъ, германцы, кашубы, Лотаринія, мазуры, нѣмцы, Пруссія, Пфальцъ, Рюмъ, о. саксонцы, Силезія*).

германцы: исключительное изученіе миеовъ г-въ (филолог. школа)—18; слѣды тотемизма—67—68; отождествленіе души съ дыханіемъ—118; пониманіе языка животныхъ въ преданіяхъ г.—124; наказаніе за снятіе коры у дерева—131; духи лѣса—135; метаморфозы въ миеахъ о цвѣтахъ—137; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—196; представленія о загробномъ мірѣ—239—240; человѣческія жертвоприношенія—272; въ честь умершихъ—275; самоубійство вдовъ—276; запрещеніе вдовъ выходить замужъ—282; характеръ веселья др. культовъ—345. (см. также: *тоты, семноны*).

Геродотъ: объ оборотняхъ у неvroвъ—42; свѣдѣнія о почитаніи животныхъ въ Египтѣ—65; о способѣ гаданья у насамоновъ—122.

Гестія: культъ Г. у грековъ—306.

Глади: значеніе рыскаго мѣха—81; культъ медвѣдя—145; 146; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—196; раздѣлъ родового огня—306—307; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; слѣды тотемизма—372; медвѣжій праздникъ—372—374; уличеніе Иваномъ въ обманѣ г. шамана—437.

Гелиополисъ: почитаніе г. въ Египтѣ—65.

Гацитъ: въ миеѣ о превращеніяхъ—136.

- Гена:** превращение г-ы у вамадшамовъ—43; оплакивание тотема-г. у ванна—77; сердце г. какъ лекарство—125.
- Глухарь:** какъ жертва воршуду—339.
- Гмелитъ:** уличение въ обманъ якутской шаманки—436—437.
- Говасы:** обрѣзывание волосъ послѣ покойника—204.
- Годубь:** кормление тотема-г. на Самоа—77; г. какъ зооморфный видъ души у гуравовъ—115; г. какъ посвященная Аферодитъ птица—155.
- Гольды:** человѣкоподобные фетиши—94; кормление етишей—98; почитание тигра—143; куклы, изображающія покойника—330; медвѣжий праздникъ—374; названіе медвѣдя сыномъ и братомъ—374; наименованіе шамана—394; способъ получения шаманскаго дара—404; шаманскіе бубны и колотушка—412—413; одежда шамана—416—417; камлание на поминкахъ—427—430.
- Гольтеръ:** мѣтніе о связи Аска съ осенью—67; объ ялокахъ Идунъ—176; о представленіяхъ германцевъ о загробномъ мірѣ—239—240; о связи нѣкоторыхъ духовъ германской мифологіи съ родовыми группами—325.
- Гомеръ:** толкованіе Эмпедокла воамъ Г.—8; культурный уровень боговъ Г.—22; персонафикація, какъ ключъ пониманія поэмъ Г.—39; значеніе крови для душъ мертвыхъ у Г.—120; материалистическія воззрѣнія на боговъ—176.
- Гондатти, Н. Д.** указаніе на представленія о душахъ у вогуловъ—121; описаніе медвѣжьего праздника у вогуловъ и остяковъ—147—148.
- Гондурасъ:** превращенія колдуновъ—43.
- гонды:** множественность душъ—121.
- Горы:** превращенія—41; поклоненіе г-мъ въ эволюціи фетишизма—47; возникновеніе вѣры въ происхожденіе отъ г. (Спенсеръ)—48; происхожденіе отъ г. у алтайскихъ инородцевъ—62; г.-фетиши въ Африкѣ—90; молитвенное обращеніе индусовъ къ г.—108; вѣра въ душу г-рь у якутовъ—123; эволюція въ почитаніи г.—137—140; источники почитанія г.—138; распространенность его—138; души г.—138—139; г-ы какъ мѣстопробываніе душъ умершихъ—223, 224.
- готтентоты:** представленія о Сю-Коабѣ—174; выставленіе меда на могилѣ Геатси-Эн-биба—175; выносъ покойника не черезъ двери—199; калѣченье себя послѣ покойника—204; умерщвление грудного ребенка послѣ смерти матери—277; Кагаъ, какъ умирающій богъ—381.
- готы:** обоготвореніе умершихъ королей—323.
- Гоунттъ:** о тотемизмѣ у австралійцевъ—53—54.
- градъ:** поклоненіе владыкѣ г-а у алтайскихъ тюрковъ—83.
- реки:** отношеніе мыслителей и поэтовъ къ миеамъ—7; сличеніе миеовъ г. и проксовъ (Лафито)—11; источники миеологіи г. (Кунъ)—15; взглядъ Фонтенеля на миеы г.—22; Марилье о знаніи миеовъ г.—27; роль вѣры въ чудесныя рожденія въ миеахъ и культъ г.—41; Кекропсъ, какъ культурный герой г.—63; тотемизмъ у г.—68—69, 377; правильная постановка изученія миеовъ г-въ—70; погребаніе рака на Серифосѣ, волка въ Аеннахъ—78; выставленіе оливковой вѣтви въ обезпеченіе урожая въ Атиккѣ—107; мѣстопробываніе души въ сердцѣ—118; отождествленіе души съ дыханіемъ—118; гаданье при храмахъ—122; калѣченье убитыхъ—127; почитаніе горъ и скалъ—138; правращеніе въ камни—140; сходство миеовъ о превращеніяхъ г-въ и некультурныхъ народностей—140; зоолатрія—155—157; 169; питаніе боговъ нектаромъ и аморозіей—176; штрафъ за дурной отзывъ о покойникѣ—200; обрѣзыванье себя волосъ послѣ покойника—204; пребываніе души возлѣ могилы—223; отверстія въ землѣ, какъ входъ въ страну мертвыхъ—228; обычай класть съ умершимъ монету—261; празднества въ честь мертвыхъ—270; человѣческія жертвоприношенія—272; родовой характеръ культа очага—306; культа Гестія—306; поддерживанье священнаго огня—306; исключительность культа предковъ—312; мѣтніе г-въ о возникновеніи прочаго жинья

- (Фюстель де Куланж)—315; значительность семейного культа—321—322; скрывание очага от взоров посторонних—322; характеръ веселья культа г.—344; тотемическія основы локальныхъ мѣсовъ—377; объясненіе г.—и *Фемфора*—378; жертвоприношеній козла и свиньи *Діонису* и *Деметръ*—382; разнородность мѣстныхъ культовъ—390; сходство между приёмами жрецовъ и шамановъ—415—416. (см. также: *Греція*).
- Греландія:** дуализмъ у эскимосовъ—189; вынось покойника не черезъ двери у эскимосовъ—190; выраженіе горя объ умершемъ—203; страна мертвыхъ у эскимосовъ—236—237; положеніе въ дѣтскую могилу черепа собаки у нихъ же—260; умерщвление грудного ребенка послѣ смерти матери у нихъ же—277; веселье при жертвоприношеніяхъ у эскимосовъ—345.
- Греція:** этимологическое толкованіе мѣсовъ—8; образованіе отдѣльнаго языка (*Мюллеръ*)—17, исключительное изученіе мѣсовъ Г. (эолологич. школа)—18; методъ изученія переживаній въ изученіи мѣсовъ Г. (*Тэйлоръ*)—24; развитіе мистерій изъ ритуальныхъ плясокъ—79; гаданье посредствомъ сновъ—122; священныя деревья—133; нимфы и дриады—134; зоолатрія—154; животныя на идолахъ боговъ—169; человѣческія жертвоприношенія умершимъ—275; культъ предковъ—320—323; поглощеніе личности государственными интересами—320; сакшеніе культа предковъ съ культомъ очага—320—321; рѣже обособленный семейный культъ—321; жреческія обязанности сына—322; запрещеніе хоронить чужахъ въ семейныхъ усыпальницахъ—322; обведеніе молодой вокругъ очага—323; древнія формы культа—376—377. (см. также: *Аргосъ, аркадійцы, Аркадія, Аскалонъ, Алятика, Ахайя, Афины, афиняне, Боттія, Фреки, Дельфы, Кизикъ, Критъ, Лекада, Ликія, Мелара, мирмидоняне, Орхосъ, Серифосъ, Сикіонъ, Спарта, спартапцы, Тегея, Тенедосъ, Троада, Фары, Фиваія, Фокія, Херонел, олимпцы, Фессалія, виване, еракійцы*).
- Гринья:** его значеніе—12—14; 18; методъ—12—14; Мангартъ какъ послѣдователь Г.—24; недолговѣчность теорій Г.—249; указаніе на веселье, какъ на типичную черту германскихъ культовъ—345.
- Гринъ:** почитаніе Г.—324.
- Груаля:** чучело, изображающее покойника на поминкахъ—269.
- гуаки-де:** описаніе обряда г. а.—333—334.
- гуараши:** обычаи снимать часть земли съ могилы—258.
- Гуатемала:** умерщвление рабовъ на могилѣ вождя—273; принесеніе въ жертву крови—351; способность жрецовъ у какчикелей обращаться въ животныхъ—398.
- Гудзоновъ зал:** вѣра въ Великаго Зайца—165.
- Гуджуандъ:** обоготвореніе Г.—324.
- Гутскеллеттля:** колибри на идолѣ Г.—168; жертвоприношенія Г.—387—388.
- Гуйла:** персонажикація—37—38; происхожденіе отъ дерева—66; дуализмъ—183—184; погребеніе въ шалашъ—212.
- гунны:** сакшеніе крови—351.
- Гутранъ:** зооморфный видъ души въ преданіи о Г.—117.
- гуроны:** зооморфный видъ души—115; дуализмъ—184; препятствія на пути въ страну мертвыхъ—242.
- гусевца:** какъ препятствіе на пути въ страну мертвыхъ у даяковъ—261.
- гусь:** превращеніе доверскихъ колдуновъ въ г.—43; 398; почитаніе г. у якутовъ—63; г. какъ зооморфный образъ боговъ у остяковъ—64; слѣды запрещенія ѣсть г. у остяковъ—75—76; г. какъ жертва воршуду—339; торжественное съѣданіе г. въ *Уэльсѣ*—391; неупотребленіе г. въ пищу въ др. *Уэльсѣ*—391; странствованіе кама на г. по небесамъ—433.
- Гэиръ:** въ преданіи о сотвореніи первыхъ людей—67.
- Гякъ:** объ обычаѣ китайцевъ дарить родителямъ гробъ—326; о повднемъ преданіи землѣ покойниковъ—327; объ угощеніи покойниковъ—329.

- гомея:** фетишь-обличитель—105; погребение въ жилищѣ—212; страна мертвыхъ—237; человѣческія жертвоприношенія—274; жрицы-весталки Кхехіосо (Со) и Данхагби—309.
- акоты:** множественность душъ—120—121; происхождение отъ камней—139; тайный языкъ шамановъ—398; чудесное рождение шамановъ—398; звуки, служащіе для возбужденія шамановъ—414.
- дамара:** положеніе съ покойникомъ всего его имущества—259.
- Данія:** вбиваніе кола въ возвращающихся умершихъ женщинъ и дѣтей—208.
- Данхагби:** жрицы-весталки бога Д.—309.
- дауры:** жертвоприношенія фетишамъ—98.
- Дафна:** превращеніе въ дерево—136.
- дайки:** любознательность—29; душа риса—130; души деревьевъ—130—131; духи деревьевъ—133; закрыванье глазъ у покойника—198; измѣненіе наружности послѣ покойника—204; надмогильныя постройки—213; существованіе этическихъ понятій (Марилье)—219; мѣстопребываніе душъ умершихъ на горахъ—224; городъ мертвыхъ—224; препятствія на пути въ страну мертвыхъ—261; почитаніе головъ предковъ—312.
- дверовой:** условія, необходимыя, чтобъ увидать д. (Осташковск. у.)—154.
- делаваы:** предокъ орель—57; жертвоприношенія тотему-зайцу, рыбамъ—77.
- Дельфы:** священный камень Д.—108—109; почитаніе волка—157; могила Діониса—381.
- Деметра:** зооморфный идолъ Д.—169; тотемистическій мифъ о Д.—169; совпаденіе личностей Д. и Персефоны—377; празднество въ честь Д.—377—378; теріоморфный образъ Д.—378; Д. какъ божество, покровительствующее урожаю—379; культъ Д. какъ преимущественно женскій культъ—379—380; Д. какъ мать Діониса—380.
- Демокритъ:** пониманіе имъ языка животныхъ—124.
- деидролатрія:** эволюція д.—133.
- дерево:** поклоненіе д.—мъ въ эволюціи фетишизма—47; 87; 88; 131; принадлежность д. shevak въ тотемическому классу у австралийцевъ—56; вѣра въ происхожденіе отъ д.—въ на о-вахъ Амбонъ, Кейсаръ, Ару, Бабаръ—60; въ Германіи—67; запрещеніе относ. тотема-д. у орановъ—60; родоначальники—д.-ья въ Америкѣ, на Антильскихъ о-хъ—66; ясенъ, какъ священное д. германцевъ—67; вѣра въ появленіе дѣтей изъ д.—въ въ Германіи—67; д.-покровитель семьи, рода въ Швеціи—68; молитвенное обращеніе индусовъ къ д.—мъ—108; д.-фетишь на Гвинейскомъ бер.—105—106; въ Сунди—111; вѣра въ душу д.—въ у кареновъ—123; эволюція въ почитаніи д.—въ—129—137; души д.—въ—130—131; у дайковъ—130—131; на Конго, въ Германіи—131; наказаніе за снятіе коры у. д. у германцевъ и балт. славянъ—131; почитаніе д.—въ при эволюціи тотемизма—131; тѣсная связь д. съ его духомъ—132; говорящіе, стонущіе и т. д. д.-ья—132; отдѣленіе дуа отъ д.-а—132—133; 161; священныя д.-ья—133; д.-ья, посвященныя боже-ству—134; переходъ духа д. въ изготовленный изъ д. предметъ—134—135; превращенія д.—въ въ людей—135—136; людей въ д.-ья—136—137; старѣйшій д.—въ—162; *Meliasma simplicifolia*, какъ священное д. тоддовъ—363; костеръ изъ определенныхъ видовъ д.—въ во время жертвоприношенія у нихъ же—363; д.-ья на шаманскомъ бубнѣ минусянскихъ инородцевъ—413; изготовленіе бубна лопарскими нойдами изъ д., растущаго по солонь—413.
- Джевенъ:** взглядъ на источникъ тотемизма—54; мифы о стремленіи нинахъ народностей къ монотеизму—189; взглядъ на источники и цѣли культа—249; 250; на культъ предковъ—288; 288—289; Д. какъ послѣдователь Робертсона Смисза—346; 349; увлеченіе тотемизмомъ—346; 359; отождествленіе шаманства съ колдовствомъ—400.
- дишка:** оеиолатрія—150; камлань—422.
- Диомедъ:** пораненіе Д.—мъ Ареей и Афродиты—176.

- Дионисъ:** грубыя формы культа Д.—380; 390; теріоморфныя черты Д.—380; мнѣзъ, объясняющій ихъ—380; типичныя черты мнѣза о Д.—381; могила Д.—381; мистеріи Д.—381—382; культъ Д. въ смягченной формѣ—382; объясненіе жертвоприношенія Д-у козла—382; человѣческія жертвоприношенія Д-у—383—384.
- Доброщоферъ:** свидѣтельство о вѣрѣ въ превращеніи колдуновъ въ Паргваѣ—43.
- Дождь:** указаніе на фетишизмъ у индѣйцевъ—89; на представленія ихъ о душѣ—127.
- Дождь:** принадлежность д. къ тотемическому классу у австралийцевъ—53, 56; д. какъ тотемъ у австралийцевъ, въ Африкѣ—83; почитаніе владыки д. у алтайскихъ тюрокъ—83; жертвоприношеніе при просьбѣ о д. въ Африкѣ—99; появленіе божества д.—177; вызыванье д. въ Аркадіи—416.
- дольмены:** какъ символическія надгробныя постройки въ Европѣ—212; во Франціи, Африкѣ, Азіи, Крыму, на Кавказѣ—213.
- домовой, домовикъ:** различныя наименованія д.—339; типъ д.—339; 340; легенда о происхожденіи д-хъ—339; древнія черты д.—340; связь съ культомъ предковъ—340—341; представленія о д-хъ въ Олопецкой г.—341.
- драконъ:** на одеждѣ гольдскаго шамана—417.
- дриады:** тѣсная связь съ жизнью дерева—134.
- дуализмъ:** условія возникновенія д.—180—181; д. въ религіи др. персовъ—181; 187; д. въ космогоническихъ мнѣзахъ—182; въ мнѣзахъ австралийцевъ—182; народностей Америки—182—184; развитіе д. и его послѣдствія—184—185; 187—188.
- дубъ:** вѣра въ появленіе дѣтей изъ д. у нѣмцевъ—67; д. Додоны—133; д. какъ дерево, посвященное Зевсу и богу громовнику—134; д. на празднествѣ охоты за крапивникомъ—391; дубовая вѣтка при вызываньѣ дождя въ Аркадіи—414.
- духъ, духи:** вѣра въ д. неодушевленныхъ предметовъ у мексиканцевъ, кареновъ—38; вѣра въ д-въ, какъ основное вѣрованье первобытнаго человѣка—44; 112; д. какъ фетишъ—47; всеобщность вѣры въ существованіе д.—50; 112; д. дерева—покровитель рода у германцевъ—67; способъ узнавать д. покровителя у индѣйцевъ—72; отношеніе д. и фетиша—86—87; 90—91; 93—94; появленіе вѣры въ д. отдѣльнаго предмета—87; 90; 122; 130; возможность сдѣлать себѣ д.-покровителя—93; изготовленіе д.-покровителя у лопарей, эстовъ—94; отождествленіе д. съ дыханіемъ у австралийцевъ—118; съ паромъ и туманомъ у папуасовъ—118; д. какъ одна изъ душъ у египтянъ—120; д.-и покровители ножа и орудіи у бурята—123; дерево какъ обиталище д.—131; 132; тѣсная связь дерева съ его д-мъ—132; отдѣленіе д. отъ дерева—132—134; д-и дѣса—134; переходъ д. дерева въ сдѣланный изъ дерева предметъ—134—135; д. покровитель дома въ Германіи—135; селенія у кондовъ—137; д.-и горы—138; д. камня въ образѣ попутая въ Перу—139; д. воды—141; умилоствленіе д. убитаго животнаго—143—144; 361; источники этого вѣрованія—144; ужъ, какъ воплощеніе д. предка въ Силезіи, въ Швейцаріи—153; какъ д.-покровитель дома въ Швейцаріи—153; возвелченіе д. до верховнаго божества—161—162; уничтоженіе д-ъ Людовъ Великимъ Зайцемъ—165; появленіе представленія о д. моря, неба, дѣса, и пр.—172; смертная природа д-въ на Н. Зеландіи—176; переходъ д-въ явленія природы, въ боговъ—177; неприязненность д-въ чужой группы—180—181; д.-и, подчиненные Ульгэню и Эрлику—186; д.-и, виновники болѣзней—192; почитаніе д. умершаго д-мъ подносимой ему пищи—236; 266; злыя д.-и на пути въ Америти—262; изгнаніе д-ъ на Мальдивскихъ о-хъ, въ Калифорніи, въ Ст. Калабарѣ—270; отсыланіе д. принесенныхъ жертвъ въ страну мертвыхъ къ покойнику—271; вѣра въ д. огня—305; 315; преимущественное почитаніе д. отца и дѣда у амаксосовъ—313; д. очага какъ д. покровитель семьи—315; культъ д.—покровителя дома у вотаковъ—335; отношеніе д-ъ бобровъ и соболей къ охотникамъ въ Аляскѣ—362; умилоствленіе д. убитаго животнаго, какъ источникъ

бережного отношенія къ его останкамъ — 362 — 363; возмѣненіе домашнему д. на медвѣжьемъ праздникѣ у айновъ—372; умеленіе д. убитаго медвѣдя тамъ же—372; молитвенное обращеніе къ дѣвному д. на медвѣжьемъ праздникѣ у гилаковъ—373; черепъ, челюсти и уши медвѣдя какъ средство противъ злыхъ д-въ у гольдовъ—374; «баранъ д-а» у калмыковъ—376; жертвоприношеніе барана у калмыковъ для умилостивленія д-въ—376; культъ Деметры, какъ к. д-ха урожая—379; способность сообщаться съ д-ми австраійскаго шамана—397; зулусскаго—397; отношеніе д-въ къ сильному и ослабшему шаману—399—400; сношенія шамана съ сверхъестественнымъ міромъ посредствомъ подвластныхъ д-въ—401; избраніе д-ми шамана у допарей—401—402; ѣмѣгитъ, какъ д.-покровитель шамана—402; 403; требованія д-ми покорности отъ избранника шамана у якутовъ—403—404; д.-учитель шамана у тунгусовъ—404; избраніе кама д-ъ предка—405; представленія о д-хъ, какъ основа вѣры въ насѣдственность шаманскаго дара—406—406; явленіе д-ъ при посвященіи нойды—407; шаманъ, какъ защитникъ отъ злыхъ д-въ у бурятъ—407; власть надъ д-ми, какъ суть шаманскаго дара—408—409; признаки избранія д-ми шамана—409, обученіе д-ми туно—410; явленіе д-въ въ образѣ животныхъ шаманамъ въ Америкѣ—411; способность входить въ общеніе съ д-ми, какъ цѣль обученія шамановъ—411—412; изображенія д-ъ на шаманскомъ бубнѣ гольдовъ—412—413; отверстія для влетанія д-ъ на бубнѣ минусинскихъ инородцевъ—413; страстіе д-ъ къ стариннымъ инструментамъ при камланьѣ—414; воспріятіе д-а посредствомъ принятія внутрь извѣстныхъ средствъ—415; вселеніе д-а въ «дьявольскаго паясуна»—415; въ греческихъ жрицѣ—416; установленіе д-ми одежды гольдскаго шамана—416; призыванія д-а небесными дѣвами при камланьѣ у алтайцевъ—418; рыба-приманка д-ми у якутскаго шамана—418; призываніе д. на камланьѣ у эскимосовъ—420; д.-и при камланьѣ маори—421—422; наставленія относительно д-ъ посвящаемому шаману у якутовъ—424; опредѣленіе шаманомъ д.-а, вселяющагося въ больного у нихъ же—424; появленіе д.-ъ на камланьѣ якутовъ—426; призываніе шаманомъ д-ъ у юнагирговъ на камланьѣ—430; д.-дѣвушки, мѣшающія встать шаману у нихъ же—431; борьба нойды съ д-ми—432; сзываніе камомъ д-ъ—433; д. Яючи—433; камланье при жертвоприношеніи горному д-у у минусинскихъ инородцевъ—434; наказаніе д-ми якутскаго шамана за отказъ отъ шаманствованія—438; борьба съ д-ми, какъ призваніе якутскаго шамана—439; вселеніе д. въ найгуртиновъ—441; стремленіе примитивныхъ народностей проникнуть въ міръ д-ъ—443; развить въ себѣ способность проникать въ него—445; различное отношеніе къ д., вселявшемуся въ человѣка при обыкновенной болѣзни и при нервныхъ заблѣзаніяхъ—445; характеръ д.-покровителей шамановъ у якутовъ—447.

душа: вѣра въ д. неодушевленныхъ предметовъ—38; 122—123; 191; 234; въ Гулянтъ—38; животныхъ, птицъ у альгонкиновъ—38; животныхъ у чипчевцевъ—38; всеобщность вѣры въ существованіе д.—50; 112; тождество д. человѣка и д. одушевленныхъ и неодушевленныхъ существъ—50; 130; 191; мѣстопребываніе д. въ животномъ (Фразеръ)—54; дѣятельность д. во время сна—72; 114; 121; вопросъ о происхожденіи вѣры въ существованіе д.—112—113; смерть, какъ основа этого вѣрованія—112—113; представленія о формѣ д., ихъ источники—114—115; сосуществованіе различныхъ представленій—115; 119; зооморфный образъ д.—115—117; представленія о сущности и мѣстопребыванія д.—117—120; о пребываніи д. въ сердцахъ—117—118; 119, 120; въ пульсѣ—118; 119; 120; отождествленіе д. съ дыханіемъ—118—120; вдыханія д. тотемомъ или деміургомъ—119; вдыханіе д. при леченіи болѣзней—119; при смерти—119—120; мѣстопребываніе д. въ крови—120; питье крови д-ми—120; множественность д-шъ—120—121; вторичное рожденіе д.—121; тѣсная связь д. съ тѣломъ—123; 161; воспріятіе д. посредствомъ

създавнн тѣла—124—126; 253; матеріалистическія представленія о д.—126—128; 191; способность д. умереть—126—128; д. растеній и деревьевъ—130—131; д. риса у дайковъ и кареновъ—130; деревьевъ у дайковъ—130—131; на Конго, въ Германіи—131; д. жертвы—131; переходъ д. дерева въ духа покровителя дома въ Германіи—135; д. камни въ образѣ птицы въ Перу—139; д. воды—141; признаванье д. у животныхъ—142; 361; переселеніе д. умершаго бога—174; бессмертіе человеческой д. въ индусскомъ мнѣніи—175; состояніе д. во время болѣзни—192—193; связь д. съ мертвымъ тѣломъ—198; способъ воспрепятствовать д. стать вампиромъ—208; освобожденіе д. жертвы при сожженіи—210; вѣра въ загробное существованіе д., какъ основа погребальныхъ обрядовъ—218; трудности для д. при достиженіи царства тѣней—221; пребываніе д. близъ тѣла—222—223; въ Китаѣ—326; въ могилѣ—222—223; вѣра въ множественность д-ъ, какъ факторъ сохраненія вѣры въ это послѣднее—222; безрадостная жизнь д. въ странѣ мертвыхъ—231—233; перенесеніе д-ой физическнхъ качествъ въ страну мертвыхъ—231; 235; загробное существованіе д., какъ продолженіе земной жизни—233—236; представленія остатковъ о загробномъ существованіи д.—234—235; страна мертвыхъ, какъ мѣсто блаженства для д.—236—237; путешествіе для д. въ подземный міръ у египтянъ—262; выпроваживанье д. послѣ поминковъ—267; 269; у черемисъ—268; у вотяковъ—269—270; пользованіе покойникомъ д-ой жертвы въ Китаѣ—281; огонь но очагѣ, какъ символъ д-и предка (Фюстель де Кулантъ)—321; тѣсная связь д. съ тѣломъ въ жертвоприношеніи тотема (Фрезеръ)—354; частей одежды и тѣла—355; реинкарнація д. животныхъ—362; извѣщеніе д-ей убитаго животнаго другихъ животныхъ объ обращеніи съ его костями—362; вѣра въ реинкарнацію д. рыбъ у оттавовъ—362; боязнь утраты божественной д. бушвола черезъ пролітїе его крови у тоддовъ—364; представленія о свойствахъ д. какъ основа вѣры въ шамановъ—395—397; отысканіе д. большой Хара-Гыргеномъ—399; сношеніе шамана съ сверхъестественнымъ міромъ посредствомъ выхода его д.—401; іе-кыла, какъ вѣтринное воплощеніе д. шамана—402—403; йм-галь, какъ д. умершаго шамана—403; сохраненіе д. ребенка въ егатачѣ—417; странствованіе д. ананюка съ торнакомъ—420; представленія о д. покойника у голдовъ—427; введеніе ея въ савану—427; 428—430; отысканье д. большого шаманомъ у юкагировъ—431.

Души умершихъ: обоготвореніе ихъ—34; способность къ превращеніямъ—42; превращенія д. у.—43—44; возможность общенія съ д. у., какъ основное вѣрованье первобытнаго человѣка—44; результаты вѣры въ могущество д. у.—45; поклоненіе д. у. какъ источникъ религіи (Спенсеръ)—47—48; д. у. родоначальниковъ въ видѣ акулъ на Самоа—77; въ видѣ крокодиловъ у малайцевъ—77; д. вождей въ пророческихъ снахъ на Тонга—121—122; уничтоженіе д. у. мужей вдовами въ Матамба—126; уничтоженіе д. у.—127—128; 206; 207; предохраненіе себя вдовой отъ д. у. мужа въ Того—128; превращеніе д. у. въ тотемическое животное—145; переходъ д. у. въ змѣй въ Африкѣ, въ Полинези—152; почитаніе д. у., какъ источникъ представленій о верховномъ существѣ—170; мѣстопребываніе д. у. у Туточа—183; переходъ д. у. въ животныя и растенія—193—195; 207; перевоплощеніе д. у. въ новорожденныхъ—195—196; переселеніе д. у.—196; антропоморфный видъ д. у.—196—197; отношеніе къ д. у.—197—198; пребываніе д. у. въ глѣсахъ, горахъ и пр.—223—224; положеніе д. у. въ Андѣ—232; д. у. въ странѣ мертвыхъ на Самоа—235—236; у ашантиевъ—236; д. у. воиновъ въ Валгалѣ—239; различное загробное существованіе д. у. сообразно сословію покойниковъ—240—242; 244; блаженство, какъ удѣлъ однихъ достойныхъ д.—242—243; 243—244; стремленіе облегчить д-мъ у. достиженія страны мертвыхъ—244; загробное возмездіе д-мъ несчастно-погибшихъ у эскимосовъ—244; преимущественное почитаніе д. отца, дѣда и прадѣда—255; доставленіе д. у. пищи—256—258; стремленіе облегчить

д. у. существованіе въ могилѣ—258; заботы о д. у.—358—359; изгнаніе д. у.—269; на Никобарскихъ—о-хъ—270; почитаніе шведами д. у. королей—323; пребываніе д. у. въ могилахъ у шведовъ—324; искусственное помѣщеніе для д. у.—330; у китайцевъ—332; воплощеніе д-н у. въ живомъ потомкѣ у китайцевъ—331; въ черепахахъ у суньи—359—360; проводы д. у.—360—361; способность сообщаться съ д. у. австраійскаго шамана—397; зулусскаго—397; призваніе д. у. камомъ у мнусаинскихъ инородцевъ—434.

дымъ: принадлежность къ тотемическому классу въ Австраліи—56; д. какъ образъ души у австраійцевъ—117.

дятель: племя д. въ Ю.-Америкѣ—58; почитаніе д. въ родѣ Picini—75.

Евбуль: гибель стада В.—378; обученіе В. земледѣію Деметрой—379.

евгемеризмъ: происхожденіе этого слова—10; е. христіанскихъ мыслителей, Банье, Спенсера—11; 24; 47; 52; бессознательный е. въ объясненіи миеовъ—294.

Евгемеръ: какъ основатель евгемеристическаго толкованія миеовъ—10; сходство взглядовъ Спенсера съ взглядами Е.—11.

евяне: превращеніе барса—43.

евреи: взглядъ Спенсера на культъ е.—21.

Евримедуза: какъ родоначальница мирмидонянъ—68.

Еврона: изъяснительный характеръ преданій—30; -птичій языкъ—41; чудесныя рожденія—41; превращенія въдьмы—42—43; зооморфный видъ души—117; слѣды антропофагіи въ народномъ творчествѣ зап. Е.—126; сожженіе колдуновъ—127; превращенія въ камень—139; неназываніе по имени нѣкоторыхъ зѣбрей—143; повѣрье относительно покойника съ открытыми глазами—198; бросанье камней на могилу самоубійцы—209; погребеніе въ дольменахъ и т. п.—212; амулеты въ могилахъ каменнаго вѣка—262; человѣческія жертвоприношенія—271; въ честь умершихъ—275; слѣды тотемизма—390 (см. также: *Астрія, албанцы, Англія, валахи, галлы, Германія, германцы, Греція, Дакія, европейскіе народы, Ирландія, испанцы, Італія, Кавказъ, кельты, юлахи, Манъ о., Норвегія, португальцы, Римъ, Россія, румыны, Скандинавія, скифы, славяне, франки, Франція, Швейцарія, Швеція*).

европейскіе народы: умерщвленіе покойниковъ—208 (см. также: *Европа*).

Евсевій Памфилъ: взглядъ на происхожденіе миеовъ—20—21.

Египетъ: идейное толкованіе жрецами миеовъ—7; нападки Евсевія П. на эти толкованія—20—21; тотемическій характеръ зоолатріи—65; неупотребленіе въ пищу почитаемаго животнаго—75; развитіе мистерій изъ ритуальныхъ плясокъ—79; мѣстопробываніе души въ сердцѣ—118; гаданье посредствомъ словъ—123; происхожденіе растений изъ останковъ людей—136; зоолатрія въ Е.—141—142; 154—155; изображенія боговъ съ атрибутами животныхъ—166; надѣванье жрецомъ шкуры тотема при жертвоприношеніи тотему—166; изображеніе боговъ въ видѣ животныхъ—168; преобладаніе боговъ царствующей династіи—171; сліянiе въ одно нѣсколькихъ боговъ—171; множественность могилъ Озириса—174—175; энотеизмъ—180; переселеніе душъ—196; человѣческія жертвоприношенія—274; символизация ихъ—282; жертвоприношенія съ закланіемъ священнаго животнаго—307; 368—369; отсутствіе въ нихъ дѣйствій знаменующихъ единеніе съ божествомъ—369; превращеніе Діониса въ козла въ Е.—380 (см. также: *Гераклеотолисъ, сфинксы, Мендесъ, Миридоев о., Омбосъ, еванцы, Фивы*).

египтяне: роль вѣры въ чудесныя рожденія въ миеѣ и культъ е.—41; Менесъ, какъ культурный герой е.—63; вѣра въ родство людей съ животными—65; отождествленіе души съ дыханіемъ—118; множественность душъ—120; гаданье при храмахъ—122; Плутархъ о зоолатріи у е.—155—156; боги съ зооморфными чер-

тами—169; обрѣзыванье себя волосъ послѣ покойника—204; погребальныя камеры—212; амулеты въ могилѣхъ—262—263; usebtī—281—282; искусственное помѣщеніе для душъ—330; смѣшеніе крови—351; тотемическія основы жертвоприношеній—354; жертвоприношенія священныя животныхъ—368—369 (см. также: *Bunets*).

адъ: вѣра въ происхожденіе отъ е. на о. Фунафути—60; е—дочь Кагна—164.

адъ: моленіе передъ е. на вотацкомъ дѣтскомъ праздникѣ—280; 77; е.-й въ галлюцинаціяхъ обучающихся туно—411.

адирахъ: распространенность е. среди якутовъ—440—441.

адотъ: шапка изъ шкуры е. у голдыскаго шамана—417.

аба: какъ зооморфный видъ души у нѣмцевъ—116; вредное вліяніе мяса ж. у карибовъ—124.

аверонекъ: какъ зооморфный видъ души у якутовъ—115.

Акото: сказка басутосовъ—117—118.

женщина: превращеніе умершихъ ж. въ звѣрей у сіу—44; гаданье о тотемѣ новорожденнаго передъ роженицей въ Полинезіи, на Тегуантепальск. пер.—71; личный тотемъ у ж-ы—73; тотемъ ж-нѣ въ Австраліи—73—74; переходъ личного тотема ж-ы въ групповой—74; страхъ королевскихъ женъ въ Дагомѣи передъ египтянъ—105; лягушка, какъ зооморфный видъ души ж. у торгоутовъ—116; преданіе баганри о сотвореніи ж.—119; вдыханіе души умирающей роженицы у семноловъ—119; пищевыя запрещенія для беременной ж. у южныхъ славянъ—124; антропофагія среди австралийскихъ ж.—125; уничтоженіе ж-ни въ Матамба душъ умершихъ мужей—126; предохраненіе себя отъ духа мужа вдовамъ, въ Того—128; устраненіе ж. отъ культа медвѣдя у русскихъ инородцевъ—146; ж-ы на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—147; 148; ж-ы на службѣ зѣмъ въ Вайда—151; солнце, мѣсяцъ, какъ ж.—159; явленіе во снѣбеременной ж-ѣ души покойника, воплощающагося въ новорожденномъ у калашъ—196; въ Норвегіи—196; трауръ вдовы у дальговъ—201—202; у индѣйцевъ—202; выраженіе вдовой горя по умершемъ у команчей, у абхазцевъ—203; калѣченье себя послѣ покойника на Фиджи—204; обрѣзыванье волосъ въ видѣ траура—204; смыслъ этого обычая—204—205; вбиваніе кола въ возвращающихся умершихъ ж. въ Германіи и Даніи—208; старая ж. у входа въ страну мертвыхъ на Тихоокеанск. арх.—242; сохраненіе костей умершихъ дѣтей ж.-австралийками—217; 253; ж-ы, какъ препятствіе на пути въ страну мертвыхъ у дальговъ—261; умерщвленіе ж-нѣ послѣ смерти вождя въ Дагомѣи, у ашантиевъ—274; умерщвленіе жены на могилѣ мужа въ Японіи—275; 281; убійство и самоубійство вдовы—276—277; умерщвленіе мужа сестры короля ашантиевъ послѣ ея смерти—277; умерщвленіе грудного ребенка послѣ смерти матери—277—278; символика самоубійства вдовы у такали—279; въ Индіи—279; предписанія для вдовы не выходить вторично замужъ—282—283; определеніе срока траура—283; принесеніе вдовой въ жертву мужу часть волосъ—283; составъ пальца на Никобарскихъ о-хъ—283; предписаніе вдовѣ ночевать на могилѣ мужа у остяковъ—284; культъ предковъ ж-ѣ въ материнскихъ организаціяхъ—289; 299; ж-ы жрицы на Лети, Моа и Лакоръ—289; ж-ы родоначальницы—299—300; у лопарей—300—301; у вотаковъ, якутовъ, бурятъ—301—302; ж-жрицы въ агнатическихъ и когнатическихъ группахъ—307—308; приобщеніе ж-ы къ культу предковъ мужа—316; вліяніе культа предковъ на положеніе ж. въ Греціи, и Римѣ—323; обожденіе молодой домашняго очага въ Германіи, Греціи, Римѣ, у русскихъ инородцевъ—323; допущеніе ж-нѣ къ семейному культу у вотаковъ—337; недопущеніе къ нему дѣвушекъ—337; приобщеніе ж. къ семейному культу у нихъ же—338—339; запрещеніе ж-амъ участвовать въ жертвоприношеніи буйвола у тоддовъ—363; 364; помазыванье ж-ѣ жертвенной кровью у

мади—365; принесение ж-ми жертв змѣ въ Пенджабъ—366; обламыванье ж-ми сарыча въ Калифорніи—367; происхождение сарыча изъ ж-ы тамъ же—367; роль ж-ы, вскормившей медвѣдя на медвѣжьемъ праздникѣ у айновъ—372; пляска ж-ѣ тамъ же—372; запрещеніе ж-мѣ пить кровь медвѣдя тамъ же—372; участіе въ сѣданіи печени медвѣдя тамъ же—372; пляски ж-ѣ на медвѣжьемъ праздникѣ у гилаковъ—374; вскармливанье медвѣдя ж-ой у айновъ—374; принесение ж-ми жертв во время Эсцмофоріа—378; причина исключительнаго участія ж-нѣ въ Эсцмофоріа—379—380; принесение въ жертву ж-ы Діонису въ Орхоменѣ—383; дѣвушки-наложницы Тецкатлипока—385; принесение въ жертву Тоси ж-ы—386; недопущеніе ж-ѣ къ декабрьскому жертвоприношенію Гунтсалошочтли—388; допущеніе ж-ѣ къ майскому жертвоприношенію ему—388; возможность для ж. получить даръ шаманства у гольдовъ—404; у бурятъ—404; посвященіе ж-ми своихъ дѣтей божеству въ Африкѣ—411; ж. прорицательница въ Аргосѣ—416; средство обезпечить ж-ѣ счастливое рожденіе ребенка у гольдовъ—417; присутствіе и помощь ж-нѣ при камланьѣ у лопарей—432; распространенность ѣжорихъ и мѣриера среди якутскихъ ж-ѣ—440—441; нервозность лопарскихъ ж-ѣ—441; ж-ѣ въ Анкѣ—441; нервозность ж-нѣ въ первобытныхъ народностяхъ, какъ причина существованія многочисленныхъ шамановъ—447—448.

жеребѣцъ: въ тотемическомъ преданіи у бурятъ—61; бурханъ-ж. у бурятъ—61; ж. какъ іе-кыя—403.

жертвоприношенія, жертва: человѣческое ж. крокодиламъ на Тиморѣ—77; тотему-зайцу у делаваровъ—77; ж. ѣтишамъ у остяковъ—92, 97—98; болѣе частыя ж. ѣтишамъ, чѣмъ тотетамъ—97; ж-ѣтишамъ—97—98; 100; символическія ж-ія ѣтишамъ—99; указаніе шаманами нужныхъ ѣтишамъ ж-ѣ—99—100; причины обильныхъ ж-ій ѣтишамъ—99—100; человѣческія ж-ія ѣтишамъ—100—101; ж. Аоа и Восса—104; совѣстное ѣденіе ж. ѣтишу при заключеніи союзовъ—106; 107; человѣческое ж. при устройствѣ новой деревни въ Бассамѣ—107; обоготвореніе предметовъ для ж-ій у индусовъ—108; источникъ нѣкоторыхъ кровавыхъ ж.—120; ж. почетныхъ частей—126; перемѣна въ ж-хъ при эволюціи вѣрованій—131; умноженіе божествъ ж-ми—133; ж. подъ священнымъ деревомъ—134; на медвѣжьихъ празднествахъ—146; ж. оленей на медвѣжьемъ празднествѣ вогуловъ и остяковъ—147; ж. змѣямъ у полинезийцевъ—152; тотему змѣѣ—154; мухамъ въ Ленкадѣ—156; обычай жрецовъ при ж. тотему надѣвать шкуру тотема—166; избавленіе при помощи ж. боговъ Индіи отъ смерти—175; ж. Луду и Нямару—186; Ульгеню и Эрлику—186—187; ж. злomu божеству 187—188; доброму божеству—188; связь калѣченія себя послѣ покойника съ человѣческими ж.—204; ж. какъ средство благополучнаго достиженія страны мертвыхъ—244; 261; ж. мертвымъ—263; ихъ увеличеніе съ развитіемъ экономическаго быта—265; измѣненія ж. въ эволюціи культа—265; кровавыя ж. на могилахъ—265; 271; главныя категоріи ж. на могилахъ—271; распространенность человѣческихъ ж-ій—271; главныя виды человѣческихъ ж-ій—272; ж. рабовъ и слугъ послѣ смерти у алеутовъ—272—273; въ Гуатемалѣ, у индѣйцевъ сѣв-зап. побережья—273; въ Африкѣ—273—274; въ Ассиріи, Египтѣ, Китаѣ—274; 275; 328; въ Японіи—274; 275; слѣды человѣческихъ ж. въ культурныхъ государствахъ др. Европы—275; въ Россіи—275, причины, вызывающія ж. рабовъ—275; ж. женъ на могилахъ мужа—276; символизція ж-ій—278; человѣческихъ ж-ій—278—284; у такали въ Индіи—279; у воляковъ—279—280; въ Китаѣ—280—281; 328; въ Японіи—281; въ Египтѣ—281—282; въ Рамѣ—282; записка человѣческихъ ж-ій запретительными предписаніями для вдовы—282—283; принесеніе вдовы въ ж. волосъ и пр.—283; преимущественныя ж-я ближайшимъ предкамъ—286; празднество ж-я въ честь умершихъ—313; ж-я съ цѣлью приобщить жену въ культу предковъ мужа—316; участіе браминовъ въ ж-хъ индусовъ—317; 319; ж-я пред-

кавъ у индусовъ—318—319; 319; ж-я душамъ шведскихъ королей—324; уставъ ж. Кіень-Лона—325; ж. предкамъ въ Китаѣ—326; 332—333; ж. въ опредѣленные сроки на моглахъ тамъже—328; ж. при обрядѣ гуанъ-ли—334; ж. при приобщеніи женщины къ семейному культу у вотяговъ—338—339; ж. по разнымъ случаямъ у нихъ же—339; суть ж-я—344; веселый характеръ ж.-й—344—345; взгляды на источникъ ж-й—346; взглядъ Робертсона Смиса—348—349; взглядъ Гартланда—346; 349—352; принесеніе въ ж. крови, волосъ, одежды (Гартландъ)—346; 351; эволюція ж-й (Гартландъ)—349—350; существованіе ж-й съ цѣлью единенія съ божествомъ—352; отсутствіе единообразія въ цѣляхъ ж-й—352; 253; тотемическая основа ж-й египтянъ—354; смыслъ ж-й частей тѣла или одежды—355; ж-я, какъ кормленіе божества—356; ж-я искупительныя и умилостивительныя—356—357; развитіе ж-й—357—358; присутствіе божества на ж.-и—358; источникъ веселья при ж.-и—358; реальныя категоріи ж-й—358; ж-я священнаго животнаго—358—359; запрещеніе женщинамъ участвовать въ ж. буйвола у тоддовъ—363; ежегодное торжественное ж. ягненка у мади—364—365; другія ж-я ягненка у нихъ же—365; отсутствіе обряда съѣданія священнаго животнаго въ ж-хъ съ цѣлью единенія съ божествомъ—365; ж. зміѣ въ Пенджабѣ—366; ж-я съ закланіемъ священнаго животнаго въ Калифорніи—366; 367; въ Африкѣ—367; 367—368; въ Египтѣ—367; 368—369; ж. священнаго животнаго въ Фернандо-По—367; отсутствіе дѣйствій, знаменующихъ единеніе съ божествомъ въ нѣкоторыхъ ж-хъ—369—370; объясненіе Фразера внутренняго смысла ж-я тотема—370; возможность признанія его гипотезы лишь для болѣе культурныхъ народностей—370—371; воспріятіе священной плоти въ ж. съ цѣлью единенія съ божествомъ—371; медивкій праздникъ у айновъ, какъ искупительная жертва (Фразеръ)—374; ж. посвященнаго барама у калмыковъ—375—376; черты закланія тотема въ ж-хъ др. Греціи—377; *Θεομορφη* какъ ж. съ цѣлью единенія съ божествомъ—378; ж. съ той же цѣлью въ култѣ Діониса—380—382; принесеніе въ ж. козла Діонису—382; объясненіе этого ж.—382; ж-я человека, какъ наказанія божества—382—383; ж. Діонису ребенка въ Беотіи—388; женщины въ Орхоменѣ—383; смягченіе злѣхъ ж-й—384; ж. съ ритуальнымъ богодѣиствомъ у мексиканцевъ—384—386; ж. Теццатлиноа—385; ж-я съ искаженнымъ ритуаломъ въ Мексикѣ—386—388; ж. Тоси—386—387; Тотоку—387; богу огня—387; сходныя черты ихъ съ ж. сарыча въ Калифорніи—387; ж-я Гутсенлопочтли—387—388; слѣды ж. въ цѣляхъ общенія съ божествомъ въ Европѣ—390; ж-я при посвященіи шамана у бурятъ—407; 408; звученіе пріемовъ ж-й при обученіи шаманству—409; ж. оавъ—427; ж. огню передъ камланьемъ у юкагировъ—430; узнаваніе нужной ж-ы у лопарей—431; камланье при ж. Ульгешю—432—434; горному духу у манусинскихъ инороцевъ—434; пророчествованіе на семейнымъ ж. на Самоа—444.

ЖИВОТНЫЯ: эвгемеристическое объясненіе Спенсера почитанія ж.—11; вѣра въ существованіе души у ж. въ Гуяинѣ—37—38; у альгонкиновъ, чипевеевъ—38; шамановъ у ж. у индѣйцевъ Андѣ—38; возрѣвіе на ж. въ Африкѣ—38; приписыванье ж. человѣческихъ качествъ—40; вѣра въ родственную связь съ ж.—40; 51; 52; чудеснымъ рожденіемъ—40—41; 44; 54; 55; превращенія—41; 42; превращеніе людей въ ж.—42—43; ж. въ людей—43—44; душъ умершихъ въ ж.—43; 151; 194; у юрубанъ—44; у мокисовъ—44; 360; у сіу, въ Калифорніи, на Соломоновыхъ о-хъ—44; вѣра въ ж. покровителей (индивидуальн. тотемъ)—51—52; пребываніе души въ ж.—54; союзъ съ ж-ми (Джевоисъ)—54; вѣра въ происхожденіе отъ ж. въ Австраліи—55; на Ванкуверевыхъ о-вѣ—56; въ Америкѣ—57; въ др. Перу—58; въ Ю. Африкѣ—59; на Тихоокеанскихъ арх.—60; у бурятъ—61; у мокисовъ—360; у калмыковъ—376; вѣра въ превращеніе предка ж. въ человека въ Индіи—60; ж.-онгоны у бурятъ—62; вѣра египтянъ въ родство людей и ж.—65; вѣра въ

ж., приносящихъ дѣтей у нѣмцевъ—68; тотемическія основы почитанія ж.-предка (Лангъ)—69; ж. какъ личные тотемы—71—72; запрещеніе вредить тотему ж.-му—75; запрещеніе относительно нѣкоторыхъ ж. въ Россіи—75—76; тотемическое ж. въ татуировкѣ—79; одежды съ цѣлью подражать ж.—80; дача имени по ж. у остяковъ—81; клятва ж.-ми—82—83; фетиши-изображенія ж.-хъ въ Африкѣ—90; сравнительно рѣдкіе случаи фетишей—ж.-хъ—96; приношеніе въ жертву фетишамъ ж.-хъ у остяковъ—98; внутренностей ж.-хъ у дауровъ—98; обоготвореніе ж.-хъ у индусовъ—108; священные ж.-я у осетинъ—109—110; перерожденіе души въ ж.—121; вѣра въ существованіе души у ж.-хъ у оджибвеевъ—122; безсмертіе душъ ж.-хъ у оджибвеевъ, на Фиджи—123; воспріятіе качествъ ж. путемъ сѣданія его—124; способъ усвоенія себя языка ж.-хъ—124—125; эволюція въ почитаніи ж.-хъ—129—130; 142; 148—149; 161—162, сравнительно большое количество мнѣевъ о превращеніяхъ въ ж.-хъ—140; опасеніе прозвонить имя ж.—142—143; умалостивленіе духа убитаго ж.—143—144; 361; источники этого вѣрованья—144; возвеличеніе ж. въ божество при тотемизмѣ—146; 149; сильныя ж., какъ налюбленные тотемы—146; ж.-фетиши въ Африкѣ—151; тотемическія запрещенія относительно священныхъ ж. въ Египтѣ—154; священныя ж., содержащія въ храмахъ въ Египтѣ—154—155; мумии священныхъ ж. въ Египтѣ—155; ж. посвященные божествамъ въ Греціи—155—156; родоначальники съ именами ж. въ Аттікѣ—157; старѣйшина ж.-хъ—162; «старшій братъ» ж.-хъ у краснокожихъ—162; ж. въ качествѣ верховнаго божества—164; преобладаніе ж.-хъ въ мнѣологіи бушменъ—164; ж.—верховныя божества въ Америкѣ—164; изображенія боговъ съ атрибутами ж.-хъ—166; идолы съ атрибутами ж.-хъ—167—168; ж. посвященные божествамъ—167—168; 169; атрибуты ж. у египетскихъ боговъ—168—169; ж. на идолахъ боговъ въ Греціи и Мексикѣ—169; превращеніе Квотиса въ ж.—183; ж. во время болѣзней—193; почитаніе ж.-хъ, поѣдающихъ трупы—207; отпусканіе ж.-хъ съ покойникомъ для облегченія достиженія страны мертвыхъ—244; зубы ж.-хъ въ качествѣ амулетовъ—262; изображеніе ж., какъ вмѣстителя души въ Стар. Калабарѣ—270; принесеніе ж. въ жертву на могилѣ—271; антропоморфизація предка ж.—292—294; мнѣя о происхожденіи рода отъ союза родоначальника или родоначальницы съ ж.-мъ—300; закланіе священнаго ж.—358—359; тотемическія и нетотемическія основы его—359; почитаніе несвятиейныхъ ж.-хъ—359; культъ ж.-хъ на утилитарной почвѣ—361—363; буйволъ, какъ священное ж. тоддовъ—363; агнецонокъ, какъ священное ж. у мади—365; отсутствіе обряда сѣданія священнаго ж. въ жертвоприношеніяхъ съ цѣлью единенія съ божествомъ—365; закланіе священнаго ж. въ Калифорніи—366; 367; въ Африкѣ—367; 367—368; въ Египтѣ—367; 368—369; въ Фернандо По—367; священныя ж. въ Египтѣ—368; свинья, какъ ж. посвященное Деметрѣ—378; субституированье при жертвоприношеніяхъ ж.-го человѣкомъ и наоборотъ—388; способность шамановъ обращаться и обращаться въ животныхъ—398—399; пріобрѣтеніе обществомъ жертвенныхъ ж. у бурятъ при посвященіи шамана—407; явленіе духовъ въ образѣ ж.-хъ шаманамъ краснокожихъ—411; изображенія ж.-хъ на бубнахъ нойдъ—413; изображеніе ж. на костюмѣ якутскаго шамана—418; власть надъ ж. посредствомъ владѣнія его шкурой—418; назначеніе жертвеннаго ж. бакшей—435.

дишоловь: принадлежность къ тотемическому классу въ Австраліи—56.

жрецъ: ж.-ы фетишей въ Африкѣ—90; гаданье ж.-мъ о пронажѣ посредствомъ фетиша въ Африкѣ—92; освященіе ж.-мъ фетиша въ Африкѣ—94; зависимость чело-вѣческихъ жертвоприношеній отъ указаній ж. у ашантиевъ—101; роль ж. при чело-вѣческихъ жертвоприношеніяхъ въ Бонни—101; символическое единороство ж. съ вождемъ въ Сунди—111; сообщеніе ж.-мъ будущаго душамъ умершихъ на Тонга—121—122; ж.-прорицатели на Антильскихъ о.-хъ—133; объясненіе

египетск. ж-ми распространения зооматри в Египтѣ—142; обычай ж надѣвать при жертвоприношеніи тотему шкуру тотема—166; роль ж-въ боговъ побѣжденнаго народа—171; содержаніе ж-въ для ублаженія боговъ и духовъ—190; трауръ по ж. на Таити—204; кормленіе ж-мъ умершаго вождя на Таити—226; изготовленіе ж-ми амулетовъ—262; изгнаніе ж-мъ душъ умершихъ на Никобарскихъ о-хъ—270; старикъ въ роли ж. на вотяцкомъ дѣтскомъ праздникѣ—280; наследственные ж-ы на о. Лети, Моа, Лакоръ—289; старѣйшина рода въ роли родового ж.—298—299; различіе въ наследованіи власти ж. въ агнатическихкихъ и когнатическихкихъ организаціяхъ—299; наследованіе власти ж. въ предѣлахъ одной группы—301—302; выборное начало при назначеніи ж.—302; выборъ ж. посредствомъ шамана-колдуна—302; выборъ ж. у вотяковъ—302; роль ж. при открытіи новаго святилища у вотяковъ—304—305; второстепенные ж. при родовомъ культѣ—307; ж-ы при храмахъ въ Африкѣ—309; школы при храмахъ для ж-въ въ Дагомеѣ—309; ж-ы при семейномъ культѣ предковъ—312; контроль ж-въ надъ культомъ предковъ—317; содѣйствіе индусскихъ ж-въ переходу родового культа предковъ въ семейный—317; семейный ж. въ Римѣ и Греціи—320; 322; ж-ы воршуда—337—338; ж-ы какъ хранители мѣстныхъ мнѣній о культѣ—343; принесеніе въ жертву крови ж-ми въ Гуатемалѣ—351; ж-ми Ваала (Гартландъ)—351; право убивать жертву-агвенка у мади въ роду ж-въ—365; упорядоченіе ж-ми египетскаго пантеона—368; преслѣдованіе ж-мъ женщинъ въ мистеріяхъ Діониса въ Орхоменѣ—383; закланіе ж-ъ жертвы Тециатлипока—385; надѣваніе ж-ми кожи жертвы въ Мексикѣ—386; 387; разрываніе на куски ж-ъ изображенія Гуятсоллопочтли—388; функція ж. у шамановъ краснокожихъ—398; способность ж-ъ у квоккедей прекращаться въ животныхъ—398; наследственная власть ж. въ Полинезіи, на Тонга, въ Африкѣ—406; питье крови ж-ми въ Индіи, на Целебесѣ—415; вызываніе дождя ж-ми въ Армадіи—416; совмѣщеніе функцій ж-въ и шамановъ—419; 426; у якутовъ—424; у гольдовъ—427; происхожденіе ж-въ изъ шамановъ—419; возвышеніе класса ж-въ надъ шаманами—419; избраніе ж. воршуду—434—435; ж. вызывающіе временную смерть въ Амбамба—442—443.

прица: ж-ы предковъ женщинъ въ материнскихъ родахъ—289; ж-ы въ агнатическихкихъ и когнатическихкихъ организаціяхъ—307—308; ж-ы-весталки въ Римѣ—308—309; требованія безбрачія отъ ж-въ въ Африкѣ—309—310; ж-ы Кхехисо или Со—309; ж-ы Данхаги—309; требованіе цѣломудрія отъ ж-въ въ Африкѣ—310; въ Порто-Ново—310; эволюція родовыхъ ж-въ—310; принесеніе въ жертву крови ж-ми Беллоны (Гартландъ)—351, питье крови жертвы ж-ей въ Ахайѣ—416.

душелица: превращеніе души въ ж. у остяковъ—235.

лукъ: какъ зооморфный видъ души у яймцевъ—116; превращеніе души въ ж. у вогуловъ—121.

дурава: почитаніе ж. въ Фессаліи—157.

Замбези, р.: стачиваніе зубовъ у мангандашей—80.

Заратустра: дуализмъ въ ученіи З.—181.

заяцъ: сказка о чудесномъ рожденіи з. у латышей—41; превращеніе вѣдьмы въ з.—43; происхожденіе отъ з. у утаокаковъ—57; жертвоприношенія тотему-з. у делава-ровъ—77; запрещеніе ѣсть з. беременной женщинѣ у южныхъ славянъ—124; описательное наименованіе з. у икагировъ—143; отношеніе къ з. у эстовъ—143; з.-тотемъ у альгонкиновъ—165; 229; смѣшеніе зооморфныхъ и антропоморфныхъ чертъ у З. альгонкиновъ—173; зародышъ энотенама въ представленіяхъ о Великомъ З. альгонкиновъ—179; сосуществованіе вѣры въ В. З. съ тотемизмомъ и фетишизмомъ—190; роль з.-тотема въ представленіяхъ альгонкиновъ о мѣсто-нахожденіи страны мертвыхъ—229; распространенность почитанія В. З. въ С. Америкѣ—239; родъ з. у мокисовъ—360; переходъ душъ умершихъ въ з. у нихъ же—360.

- звезды:** персонажизация—41; поклонение з. въ эволюціи фетишизма—47; з. какъ тотемъ у австралийцевъ, на Самоа—83; представления о з. у тлинкитовъ—158; у туземцевъ Калифорніи—159—160.
- зебра:** форма почитанія з. у некоторыхъ африканскихъ народовъ—80.
- Зевсъ:** этимологическое толкованіе имени З у Платона—8; символическое толкованіе у Плутарха—8; евгемеристическое—11; превращеніе З. въ муравья—65; 68; превращеніе З-мъ муравьевъ въ людей—68; тотемическая подкладка мифовъ о похищеніяхъ З.—68; З. какъ родоначальникъ арміидцевъ—68; 69, З.—Μετ. κλις—108; мифъ о камнѣ З-а въ Дельфахъ—108—109; дубъ, какъ дерево, посвященное З.—134; ограниченное могущество З. (Лангъ)—173—174; явленіе З. въ бараньей шкурѣ Геркулесу—368; превращеніе Діониса З-мъ—380; востроеніе храма Діонису З-мъ—380; вызыванье дождя жрецами З.—416.
- земля:** какъ тотемъ въ Америкѣ—83; прорицаніе жрицы богини З.—416.
- згья:** въра въ пониманіи з-ми человѣческой рѣчи у ювасовъ—40; тотемическое преданіе о з-хъ у бушменъ—58; родъ з. въ Бенгаліи—60; роль з. въ созданіи первыхъ людей въ Америкѣ, на Антильскихъ о-вахъ—66; почитаніе тотема з. у нарриньери—77; испытаніе посредствомъ з. у оеіотеновъ—81; у пемловъ—82; 368; з. какъ зооморфный видъ души—115; у зулусовъ—115; въ итѣмскомъ преданіи—117; явленіе мяса з. для пріобрѣтенія хитрости въ Нибелунгахъ—124; для пониманія языка животныхъ—124—125; описательное наименованіе з. у зотовъ—143; почитаніе з. въ Китаѣ—149—150; символическое объясненіе культа з.—150; почитаніе з. въ разныхъ странахъ—150; въ Аерикѣ—150—151; въра въ происхожденіе отъ з. въ Аерикѣ—151; основы культа з. въ Аерикѣ—151—152; безаредныя з-и какъ преимущественный объектъ культа—152—154; 194; запрещеніе убивать з. въ Швеціи—153; суевѣрные представленія о з. въ Норвегіи, Германіи—153; домовая з. у ливонцевъ—158; въ Остапковск. у.—154; тотемическія основы культа ядовитыхъ з.—154; почитаніе гремучей з. у краснокожихъ—154; з. при храмѣ Асклепія—156; кормленіе священной з. у грековъ—187; замужество дочерей Кагня съ з.—164; идолъ божества, управляющаго з-ми въ Аерикѣ—167; переходъ душъ умершихъ въ з. въ Аерикѣ—194; жрицы-вѣсталики бога-з-и въ Дагометъ—309; обрядъ погребенія з. въ Пенджабѣ—366; племена з-и тамъ же—366; жертвоприношенія з-и тамъ же—366; почитаніе з. въ Фернандо-По—367; обрядъ провесенія дѣтей подъ кожей з. тамъ же—367; жертвоприношеніе священной з. въ Аерикѣ—367; 368; пещеры з. въ Фесифорія—378; з. на одеждѣ гольдскаго шамана—417; з. переносящая нойду въ царство мертвыхъ—432.
- Золотой Берегъ:** оеіотатрія—150; погребеніе въ жилищѣ—212; жрицы-вѣсталики—309. (см. также: *ашанни, Вайда, Даюмет, Порто-Ново, Ст. Калабара, фанни*).
- зоолатрія:** тотемизмъ, какъ источникъ з. (Лѣббокъ)—52; тотемизмъ, какъ почва для з.—84; 141; фетишизмъ, какъ почва для з.—141; источникъ з. и ея распространеніе—141; объясненія з. въ Египтѣ—141—142; эволюція з.—142; 148—149; оеіотатрія какъ часть з.—150; з. въ др. Египтѣ—154—155; 169; въ Греціи—154; 155—157; 169.
- зулусы:** точное знакомство съ ихъ религіей (Марилье)—27; персонажизація неба—39. зооморфный видъ души—115; душа въ видѣ тѣни—117; существованіе этическихъ понятій (Марилье)—219.
- цберы:** смѣшеніе крови—350.
- Ибнъ-Федлакъ:** свидѣтельство объ умерщвленіи жены послѣ смерти мужа у руссовъ—276—277.
- Ивановъ:** уличеніе въ обманѣ гильцаго шамана—437.
- иванъ-да-марья:** въ разсказѣ о превращеніяхъ—187.
- Иванъ-Кушала:** веселье, какъ характерная черта праздника—345.
- игуана:** предокъ-л. въ Австраліи—55.
- идолъ:** связь и-въ съ мифомъ—5; и-ы остяковъ—64; и-ы фетиши въ Аерикѣ—90.

изготовление человекоподобных и-въ въ Африкѣ, Полинезій, у остоковъ—93; камни—и-ы въ др. Греціи—108; египтск.-и.—111; и-ы изъ стволовъ священныхъ деревьевъ на Антильскихъ о-вахъ—133; переходъ камня-египта въ и.—137; и. сараччи въ Афинахъ—156; и-ы съ атрибутами животныхъ—167; почитаніе древнихъ и-въ—167; 168; зооморфные и-ы мексиканцевъ—168; и. Атагартисъ—168; зооморфные и-ы въ Египтѣ—169; обычай увосить и. побѣжденныхъ въ страну побѣдителей—171; дурное обращеніе съ и-мъ въ Китаѣ—176; и. какъ мѣстожителство бога-тотема (Гартландъ)—350; обмазыванье и. кровью—351; смыслъ этого обычая—358; теріоморфный и. Діониса—380; украшеніе жертвы украшениями идола у мексиканцевъ—384.

Идуль: свойство яблоковъ И.—176.

Изда: въ мнѣѣ о смерти Озириса—174.

Издавннъ: объ идолахъ самоѣдовъ—92; 93; о способѣ перевозки идоловъ у нихъ же—98—99.

Избуръ: обмакиванье таугда въ кровь и.—429.

Иліада: указаніе на человѣческія жертвоприношенія—275.

Имя: и-а у кареновъ, австралійцевъ, некультурныхъ народовъ—48; связь и-и съ тотемомъ у краснокожихъ—72; дача и-и у остоковъ—81; опасеніе произносить и. животного—142—143; медвѣдя у лопарей—146; запрещеніе произносить и. покойника—200; перемѣна и-ъ послѣ смерти члена группы—201; избраніе посмертнаго и. покойнику въ Китаѣ—328; дочечка съ и. предка, какъ вмѣстительца его души тамъ же—331; перемѣна и. при обрядѣ гуанъ-ли—334.

Игуши: веселье при жертвоприношеніяхъ—345.

Индія: толкованіе браминами миеа объ Индрѣ—7; этимологическое толкованіе миеовъ—8; глины И. какъ источникъ арійской миеологіи (Кунъ)—15; образованіе отдѣльнаго языка (Мюллеръ)—17; исключительное изученіе миеовъ И. (филолог. школа)—18; Веды, какъ памятникъ быта арійцевъ—19; методъ изученія переживаній въ изученіи миеовъ И. (Тэйлоръ)—24; персонафикація у кареновъ—38; тотемизмъ—60; почитаніе серебряныхъ пластинокъ, носового кольца—89; множественность душъ у гондовъ—121; священные деревья—133; священное дерево и камень у кондовъ—137; священные камни—панду—137; оеіолатрія—150; мнѣѣ о Праяпати—175; сома, какъ питаніе боговъ—175; знотемизмъ—180; представленія кондовъ о смерти—192; переселеніе душъ—196; вынось покойника не черезъ двери—199; сожженіе жены послѣ смерти мужа—276; символика этого обряда—279; желаніе душъ предковъ имѣть мужское потомство—312; культъ предковъ—317—320; переходъ его изъ родового въ семейный—317—318; дороговизна погребальныхъ жертвоприношеній—319; взглядъ на жертвенную пищу—319; исключительный примѣръ регламентаціи семейнаго культа предковъ—320; жреческія обязанности сына—322; вліяніе культа предковъ на наследственное право—323; смѣшеніе крови—351; отсутствіе обрядовъ, знаменующихъ единеніе съ божествомъ въ жертвоприношеніи священнаго животнаго (у тоддовъ)—369; предположеніе о занесеніи изъ И. слова *иваманъ* къ тунгусамъ—393; аккалтация проричателя у кареновъ—422. (см. также: *Бенгалія, Бомбей, инды, индусы, карены, Кашмиръ, конды, кота, мунда, Нейльширійскія горы, ораоны, Пенджабъ, санталы, тодды, Траваннора*).

индо-европейцы: изысканія Куна въ области миеологіи и.—15; сходство въ миеахъ и-въ (Мюллеръ)—17; исключительное изученіе миеовъ и. представителями филологической школы—18; Веды, какъ памятникъ быта и.—19; слѣды тотемизма—65; распространенность домашняго культа—339.

Индю-Китай: множественность душъ у лаосовъ—121. (см. также: *Камбоджа, лаосы, Лаосъ*).

Индонезія: египтистскіе союзы—106.

- Индра:** толкованіе браминами миеа обь И.—7; пристрастіе И. къ сома—175.
- индусы:** молитвенное обращеніе къ неодушевленнымъ предметамъ—108; мѣстопробываніе души въ сердца—118; запрещеніе постороннему приближаться къ могильной жертвѣ—312; громадное значеніе культа предковъ—318.
- индѣйцы:** персонафикація—37—38; превращеніе колдуньи—43; способъ узнаванья личнаго тотема—71—72; почитаніе священныхъ предметовъ—89; представленія о душахъ—127; взглядъ на животныхъ, какъ на «младшихъ братьевъ»—142; извиненія передъ убитымъ медвѣдемъ—144; умилоствленіе рыбъ—144; измѣненіе назружности послѣ покойника—204; сжиганіе рабовъ на погребальномъ кострѣ господина у и. сѣв.-зап. побережья—273; обращеніе съ костями бобровъ къ Канадѣ—362; камланье у и. сѣверо-западн. побережья—423. (см. также: *Америка, краснокожіе*).
- инки:** тотемъ солнце—58; 170; 179; сомнѣнія одного изъ и-ъ относительно всемогущества солнца—179—180; умерщвленіе женъ и. послѣ ихъ смерти—276.
- Инаръ:** какъ верховное существо—185; какъ доброе начало—185—186; 190; какъ олицетвореніе справедливости—188; существованіе матери у И.—189.
- инородцы русскіе:** изъяснительный характеръ миеовъ—30; извиненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; тотемизмъ—60—65; тотемическія основы культа медвѣда—65; запрещенія относительно нѣкоторыхъ животныхъ, птицъ и пр.—75—76; переживаніе тотемическихъ обычаевъ—80—81; клятва на лапѣ и пр. медвѣда—82; изготвленіе человѣкоподобныхъ фетишей—93; кормленіе фетишей—98; особое мѣсто въ жилищахъ для фетишей—101; вѣра во множественность душъ—121; въ существованіе души у неодушевленныхъ предметовъ—123; говорящія, плачущія и пр. деревья—132; почитаніе горъ и скалъ—138; культъ медвѣда—145—148; дуализмъ—185; выраженіе горя по умершемъ—203; надмогильныя постройки—213; выливанье на могилу пищи—222; погребеніе на помостахъ и деревьяхъ—238; коллективное названіе для покойниковъ—285; культъ очага—323; обведеніе молодой вокругъ очага—323; культъ предковъ—335; главныя черты медвѣжьего праздника—373; развитіе шаманами своихъ способностей—411; средства возбужденія шамановъ—414; многочисленность свѣдѣній о шаманствѣ—423; разнообразіе функцій, положенія, одежды шамана у разныхъ и.—423; переживанія шаманства—434—435; распространенность нервныхъ болѣзней—441.
- Иранъ:** сказаніе о происхожденіи людей—66.
- Ирландія:** смѣшеніе крови у кельтовъ—351.
- ироксы:** символическое объясненіе миеовъ и. (Лазито)—11; степень культуры и. (Фонтенель)—22; дуализмъ—184; отдача покойнику его имущества—211; разведеніе огня на могилахъ—258.
- Иртгышъ р.:** идолъ на И.—64.
- испанцы:** описаніе идола Кецалькаотля—168; свидѣтельство обь обычаѣ мексиканцевъ выставлять на могилахъ пищу—258; туземцевъ Америки обмазывать идола кровью—351; впечатлѣніе отъ человѣческихъ жертвоприношеній мексиканцевъ—384.
- источникъ:** вѣра въ появленіе дѣтей изъ и. у кшичевъ—67; молитвенное обращеніе индусовъ къ и-мъ—108.
- Исуно:** глиняныя издѣлія—281.
- Италія:** образованіе отдѣльнаго языка (Мюллеръ)—17; тотемическія черты въ миеахъ—69; особые выходы для выноса покойниковъ—199.
- ихневмонъ:** миеы обь и. у бушменъ—33.
- Ичминшиду:** рожденіе отъ волчицы—62.
- Иштаръ-Астартъ:** тождество съ Атаргатисъ—168; страна мертвыхъ въ Путешествіи И.—233.

Ие-хыда: отношеніе і.-к. къ шаману—402—403.

Иессо, о. отдача покойнику его имущества у айновъ—211.

Иовасы: вѣра въ пониманіе змѣями человеческой рѣчи—40.

Юго-Фокс: предохраненіе могилъ отъ дикихъ животныхъ—259.

Юды: какъ наименованіе шамановъ у остяковъ—94.

Юрдагъ: свидѣтельство объ обоготвореніи готами умершихъ королей—323.

Юрубано: превращенія душъ умершихъ въ животныхъ и растенія—44; храмы—103; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195.

Юскага: какъ доброе начало—184.

кабаль: благотворное дѣйствіе мяса к. у абионовъ—124.

кабардинцы: слѣды человеческихъ жертвоприношеній умершимъ въ преданіяхъ—275; отсѣканіе уха у убійцы на могилѣ убитаго—279; 283.

Кабинда: египтш-оракуль—103.

кавказскія народности: выраженіе горя по умершемъ—203 (см. также: *абхазцы, миуши, кабардинцы, курды, осетины, черкесы, чеченцы*).

Кавказъ: почитаніе горъ и скалъ—138; превращенія въ камень—139; дольмены—213; погребеніе на деревьяхъ у колховъ—258; разорительность поминковъ—269; культъ предковъ—335; смѣшеніе крови—351 (см. также: *Грузія, кавказскія народности, Осетія*).

Каггъш (Каге, Кагъш): молитва къ К.—32; мѣомъ о К.—33; тотемическое преданіе—58; К. какъ верховное божество—164; смѣшеніе въ немъ зооморфныхъ и антропоморфныхъ чертъ—164; 166; 173; 189; К. какъ умирающій богъ—381.

Казальшъ: о тотемизмѣ у баквентъ—59.

качкикали: способность жрецовъ обращаться въ животныхъ—398.

калангъ: тотемъ собака—77.

Каллеоринъ идайцы: превращеніе душъ умершихъ—44; тотемическое преданіе о происхожденіи—56—57; представленія о свѣтилахъ—159—160; воплощеніе божества тотема во всѣхъ индивидуахъ особы—163; надѣванье жрецомъ шкуры тотема при жертвоприношеніи тотему—166; снабженіе умершаго обувью—260; изгнаніе духовъ—270; жертвоприношенія съ закланіемъ священнаго животнаго—366; жертвоприношеніе сарыча—367; 368; отсутствіе дѣйствій знаменующихъ едваніе съ божествомъ въ этомъ жертвоприношеніи—368; сходныя черты жертвоприношенія сарыча съ жертвоприношеніями мексиканцевъ—387.

Каллисто: культъ К. въ Аркадіи и Атикѣ—68—69.

калныки: выбрасыванье мертвецовъ звѣрямъ—206; заимствованіе погребальнаго обряда—215; принесеніе въ жертву посвященнаго барина—375—376.

калчченіе: убитаго, какъ средство уничтоженія души—127; к. себя въ знакъ траура—204; к. покойника, какъ средство обезвредить его—207—208.

Камбоджа: оолюатрія—150; матеріалистическія воззрѣнія на боговъ—176.

камень: чудесныя рожденія—41; превращенія к-ей въ людей—43; 139; поклоненіе к-мъ въ эволюціи фетишизма—87; освещеніе к-мъ фетиша въ Африкѣ—94; к.-фетишъ въ Самоа—106; культъ к-ней въ др. Греціи—108; священные к-и въ Фарахъ, въ Тегебъ, въ Мегарѣ, Фесплахъ—108; священныи к. въ Дельфахъ—108—109; к. Великой Матери въ Римѣ—109; священные к-и у осетинъ—109; эволюція въ почитаніи к-ей—129—130; 137—140; священные камни на о-хъ Товарищества—137; к-и, обитаемые духами въ Меланезіи—137; священные к-и въ Индіи—137; происхожденіе отъ к-ей у дакотовъ и онеидовъ—139; священные к-я у др. перуанцевъ—139; превращенія к-ей въ людей въ Америкѣ—139; превращенія людей въ к-я—139—140; старѣйшина у к-ей—162; забрасыванье к-ми могилъ—209; 259; бросанье к-ей на могилу самоубійцы въ Европѣ—209.

к. какъ мѣстожителство бога-тотема (Гартландъ)—350; к-и таугда на помын-кахъ у гольдовъ—429.

камиларо: дѣленіе всей природы на тотемическіе союзы—53—54.

Камушани: въ роли творца людей—110.

камчадалы: жертвоприношенія fetishамъ—98; вѣра въ реальность сновъ—114; называніе по имени опасныхъ вѣтрей—143; существованіе семьи у Кутхи—189; выбрасываніе мертвецовъ собакамъ—206; переходъ въ новое жилище послѣ покойника—211; отсутствіе шаманскихъ бубенъ—412.

камъ: какъ наименованіе шамана—94; 394; о способѣ полученія шаманскаго дара—493—404; камланъ к.—433—434; 434.

Камъ: зооморфныя черты К.—166; К. въ представленіяхъ о мѣстонахожденіи страны мертвыхъ—229—230.

Канада: обращеніе съ костями бобровъ—362; вѣра въ перевоплощеніе душъ убитыхъ рыбъ у оттавовъ—362.

канibalизмъ см. антропоегія.

карагасы: сказка о чудесномъ рожденіи—41.

Карверъ: свидѣтельство о выдающейся нервной чувствительности одного индѣйца—442.

карелы: верховное существо—185.

карены: персонафикація—38; имена—48; вѣра въ существованіе души у неодушевленныхъ предметовъ—123; душа риса—130; экзальтація прорицателя—422.

карибы: родоначальники дерева—66; мѣстопробываніе души въ пульсъ—118; множественность души—121; вредное вліяніе мяса свиней и жабъ—124; антропоегія—125; множественность способовъ погребенія—214; причины, этого—215; сохраненіе костей умершихъ—214; 217; положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—243.

Каркасонъ: охота за крапивникомъ—390—391.

Каролина: Великій Заяцъ въ Южн. К.—165.

Каролинскіе е-ва: обрѣзываніе себѣ волосъ послѣ покойника—204.

касатка: отношеніе къ к. камчадаловъ—143.

Кассаи: fetishи скелетъ и стебель мандіюкки—90.

Кастрепъ: описаніе священной рощи у остяковъ—102.

Катаповъ, Н. Ф.: описаніе камланья у минусинскихъ инородцевъ—434.

кафры: степень культуры к. (Фонтенель)—22; fetishъ—якорь—89; магическая разрисовка—96; почитаніе fetishа—98; умилостивленіе убитаго слона—144; переходъ душъ умершихъ въ змѣй—152; два способа погребенія—206; почитаніе волковъ—207; преимущественное почитаніе души отца—313.

Камширъ: оеіоматрія—150.

камшубы: умерщвленіе беспокойныхъ мертвецовъ—208.

Кваку-Дуа: человѣческія жертвоприношенія послѣ смерти К.-Д.—273—274.

Кветисъ: представленія о немъ—183.

кедычнъ: какъ наименованіе шамановъ у остяковъ—94.

Кейсаръ, о.: тотемическія представленія о происхожденіи—60.

Кекронъ: какъ культурный герой грековъ—63.

кекты: исключительное изученіе мнѳовъ к. (этнологич. школа)—18; духи лѣса—135; человѣческія жертвоприношенія—272; смѣшеніе крови—351.

кенгуру: предокъ-к. въ Австраліи—55; приважденность к. къ тотемическому классу въ Австраліи—56; племя к. въ Австраліи—59; шкура к., какъ одежаніе солнца въ Ю. Австраліи—159.

Керонетъ, см. Лудъ.

Кери: зооморфныя черты—166; К. въ представленіяхъ о мѣстонахожденіи страны мертвыхъ—229—230.

Кецайкватъ: атрибуты птицы у идола К.—168.

Кѣшннъ: описаніе обряда умерщвленія черепахъ у сунья—259—260.

- Кивикъ:** теріоморфный идоль Діониса—380.
- кибууда:** вынось покойника не черезъ двери—199.
- Кивуды:** происхождение отъ Кино (собаки)—157.
- Киву:** К.-собака, мать Кира—65.
- Китту:** преданіе вагадигъ о К.—39.
- киргизы:** почитаніе горъ и смаль—138; переживанія шаманства—435.
- Киръ:** мвезъ о матери его Кино—65.
- Китай:** зоолатрія—149; ооіолатрія—149—150; 150; дурное обращеніе съ идоломъ—176; вынось покойника не черезъ двери—199; человѣческія жертвоприношенія—274; 275; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа—276; символика жертвоприношеній—280—281; взглядъ на самоубійство вдовы—282; запрещеніе вдовѣ выходить замужъ—283; культъ предковъ—325—334; жреческія обязанности сына—326; обычаи веселитъ покойника музыкой—326; обсаживанье кладбищъ деревьями—327.
- китайцы:** множественность душъ—120; запрещеніе произносить имя покойника—200; перемена цвѣта одежды при траурѣ—202; обриванье себя волосъ послѣ покойника—204; пребываніе души воелъ тѣла—326; обрядъ гуанъ-ли—333—334; влияние культа предковъ на жизнь к.—334; предупрежденіе предковъ о временной отлучкѣ—334; 337; значеніе слова shamen у к.—394.
- китъ:** отношеніе къ к. камчадаловъ—143; превращеніе Квотиса въ к.—183.
- киче:** тѣнь, какъ образъ души—117.
- Кіотъ-Ленъ:** уставъ жертвоприношеній К.-Л.-а—325.
- кладбище:** к-а на горахъ, какъ источникъ почитанія горъ—138; животныя, живущія близъ к., какъ высталища душъ умершихъ—194; роль к-ъ въ возникновеніи представленія о странѣ мертвыхъ—228; 224; родовыя к. у китайцевъ—327.
- Клавендъ, Д.:** описаніе шаманскаго бубна минусинскихъ инородцевъ—413.
- клатва:** к. крокодиломъ у бочуаловъ—82; тигромъ у санталовъ—82; на лапъ и пр. медвѣды у русскихъ инородцевъ—82—83; на щукъ у остяковъ—83; тотемическія основанія к.—83; к. естивають—103; 106; на Самоа, въ Аерикъ—106; у осетинъ—109—110.
- кабра:** к. въ ордахъ въ Транскортъ—82.
- котюра:** к. на камнѣхъ—422.
- коша (шкура)** выгибыванье к. принесеннаго въ жертву агнепка у мади—365; сохраненіе к. принесеннаго въ жертву сарыча въ Калифорніи—367; употребленіе ея какъ священнаго одѣянія тамъ же—377; обрядъ пронесенія дѣтей подъ к. амѣи въ Фернандо-По—367; надѣванье к. жертвеннаго барана на идоль Аммона—368; 369; обряды надъ ш. медвѣды во время медвѣжьего праздника у гиллаковъ—373; 374; выгибыванье ш. жертвеннаго барана у калмыковъ—376; ш. быкъ, какъ одѣяніе Діониса—380; надѣваніе к. жертвы жрецами въ Мексикѣ—386; 387; к. жертвы въ видѣ маски тамъ же—387; удары по натянутой к., какъ средство возбужденія шамановъ о амавсосовъ—397; 414; надѣванье ш. львовъ и тигровъ аериканскими шаманами—416; нагрудникъ изъ к. у алтайскихъ шамановъ—417; власть шамана надъ животнымъ посредствомъ владѣнія его ш.-ой—418; кобыляя к. при камланьѣ у якутовъ—424; 425; 427; положеніе рыбьей к. на покойника и на сано у гольдовъ—429.
- коза:** жертвоприношеніе к. при устройствѣ новой деревни въ Бассанъ—107.
- козелъ:** какъ священное животное въ Мемдесъ—368; какъ теріоморфный образъ Діониса—380; мвезъ о превращеніи Діониса въ к.—380; разрываніе к.-Діониса—381; жертвоприношеніе к. Діонису—382; объясненіе этого обычая—382; Діонисъ-к.-въ Беотіи—383; жертвоприношеніе к.-Діонису въ Беотіи—384; к. какъ жертва при посвященіи шамана у бурятъ—407; 408.
- кошотъ:** превращеніе душъ умершихъ въ к. въ Калифорніи—48; 103; тотемическое преданіе о происхожденіи отъ к. въ Калифорніи—56—57.

- КОКОСОВАЯ ПАЛЬМА:** мнѣз о происхожденіи к. п. на Тихоокеанск. архип.—136.
- КОЛДОВОТВО (ВОЛШЕБСТВО):** тождественность к. съ фетишизмомъ (Мѣсбожъ)—86; споръ изъ за искусства в. между Элемъ и Ханухомъ—183; к. какъ причина смерти у чипевовъ, въ Бразиліи, Аэригъ—192; вѣра въ тѣсную связь между душой и тѣломъ, какъ основа к.—204; отдѣленіе религіи отъ к. (Робертсонъ Смитъ)—346—347; тѣсная связь съ к. жертвоприношеній частей одежды или тѣла—355; невірность отождествленія шаманства съ к.—400; обезпеченіе себя шаманскаго дара к-мъ у самодовъ—406; изученіе приѣмовъ к. при обученіи шаманству—409; к. какъ причина болѣзни у лопарей—431; занятія нойдъ к-мъ—432.
- КОЛДУНЫ:** превращенія—42—43.
- КОЛЕСНИЦА:** молитвенное обращеніе къ к. у индусовъ—108.
- КОЛИБРИ:** какъ возница солнца у бакари—158; связь к. съ Гунтслюпочтли—168.
- КОЛЛАУИ:** о почитаніи предковъ у кафровъ—313.
- КОЛОШИ:** перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195; множественность способовъ погребенія—214.
- КОЛУМЕЛА:** указаніе у К. на свѣщеніе ларъ съ очагомъ—320.
- КОЛХИ:** погребеніе на деревьяхъ—258.
- КОЛЫМСКІЙ ОКРУГЪ:** оставленіе жилища послѣ покойника—211; отношеніе якутовъ къ фокусамъ шамановъ—437.
- КОМАНЧИ:** выраженіе горя объ умершемъ—293; преданіе про возвратившагося покойника—261.
- КОНГО, р.:** какъ фетишъ—90; персонажизація деревьевъ—131; выбрасыванье трупа черезъ отверстіе въ крышѣ—199.
- КОНДЫ:** священные дерево и камень—137; представленія о смерти—192; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195.
- КОНТЪ:** взглядъ на фетишизмъ, какъ на источникъ религіи—47; 86; опредѣленіе фетишизма—85.
- КОНФУЦІАНСТВО:** значеніе к. для развитія культа предковъ—325.
- КОНФУЦІЙ:** о почитаніи отца—328.
- КОПЬ, лошадь:** превращеніе вѣдмъ въ л.—43; колдунами людей у русскихъ—43; происхожденіе людей отъ л. у якутовъ—63; голова л. у идола Деметры—169; греческій мнѣз о происхожденіи к.—169; обычай обводитъ к. вокругъ могилы у осетинъ—282; л. какъ жертва Ульгэню—433; к. везущій камня по небесамъ—433; л-и духова у минусинскихъ инородцевъ—434.
- КОНЯГИ:** тотемическое преданіе о родоначальникѣ—57.
- КООРИ:** значеніе к. для шамана—417.
- КОРОЯ:** культъ предковъ—325.
- КОРИБАНТЫ:** въ преданіи фригійцевъ—66.
- КОРОВА:** въ сказкѣ о чудесномъ рожденіи у карагасовъ—41; родъ к. въ Индіи—60; к. какъ символическое изображеніе Аштаргъ—168; к. въ родильной постели на о. Тенедосъ—384.
- КОРШУНЪ:** ѣденіе мяса к. для пріобрѣтенія воркости въ Нибелунгахъ—124.
- КОРЯКИ:** шапки изъ волчьей шкуры—81; культъ медвѣдя—146; питье своей крови шаманами—436.
- КОСМОГИЧЕСКІЯ ПРІДАНІЯ:** у бразильскихъ туземцевъ—30.
- КОСТЬ:** к. какъ тотемъ въ Америкѣ—83; освѣщеніе к-ми фетиша въ Африкѣ—94; рыбы к-и, какъ символическое жертвоприношеніе въ Африкѣ—99; съѣданіе к. покойниковъ у ароваговъ—125; амулетъ изъ медвѣжьихъ к. у остяковъ—146; нераздробленіе к-ей медвѣдя на медвѣжьихъ празднествѣхъ вогуловъ и остяковъ—148; сохраненіе к-ей умершихъ—212; 259; у каршовъ—214; 217; у самодовъ—217; у австралійцевъ—217; 253; пребываніе души близь к-ей—222; складыванье к-ей умершихъ на горахъ у даяковъ—224; кусочки человеческихъ к-ей въ

качества амулетов—262; сохранение к-ей черепахъ при ритуальномъ умерщвлении ихъ у суны—360; животныхъ убитыхъ на охотѣ—361; ритуальное погребение к-ей послѣ охоты—361; утилитарныя цѣли 'обереганія к-ей животныхъ—361—362; сжиганіе к-ей жертвеннаго бараа у калмыковъ—376; к-и жертвъ на жертвоприношеніи куахтитлановъ—387; треніе к-и по слову для возбужденія шамановъ—414.

кота: почитаніе серебряныхъ пластинокъ—89.

котель: вѣра въ души к.-а у оджибвеевъ—123.

Котку-Тенне: запрещеніе человѣческихъ жертвоприношеній на могилахъ—281.

котка: вѣра въ превращеніе вѣдьмъ въ к. въ Европѣ, Россіи—43; превращеніе лопарскими колдунами людей въ к.—43; 398, племя—дикая к. в Африкѣ—59; форма почитанія к. у манганшей—80; непризнаваніе якутами души у к.—123; почитаніе к. въ Бубастисѣ—169; голова к. у идола Бастъ—169.

крабъ: почитаніе к. въ др. Перу—58; родъ к. въ Америкѣ—59.

Крайна: превращенія въ камень—140.

кранивизикъ: какъ тотемъ мужчинъ въ Австраліи—73—74; «охота за к.» во Франціи—390—391; почитаніе к. въ Уэльсѣ и умерщвление его—391; на о. Магъ—391.

краска: тотемы-к.—83; магическая разрисовка черной к.-ой у каэровъ—96; окрашиваніе красной к. священныя камней въ Индіи—137; к. какъ замѣна крови—351—352; окрашиваніе въ черную и красную к. змѣи изъ гѣста въ обрядѣ погребенія ея въ Пенджабѣ—366; окрашиваніе себя шаманами въ разныхъ к.—416.

краснокотіе: изъяснительный характеръ миссовъ—30; персонификація неба—39; вѣра въ разумность животныхъ—40; називненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; вѣра въ родство съ животными—52; тотемическія представленія о происхожденіи—57; пошеніе шкуры тотема—78; дурное обращеніе съ естипами—93; изготовленіе естипей—95; содержаніе живогваго тотема—96; 151; причины обильныхъ жертвоприношеній естипу—100; жертвоприношенія естипамъ—100; мѣстопребываніе души въ сердцѣ—118; воспріятія качества животнаго путемъ съѣданія его—124; смертность души—126—127; пляски передъ охотой—144; почитаніе гремучей змѣи—154; вѣра въ существованіе «старшаго брата» у животныхъ—162; дуализмъ—183; 185; сосуществованіе вѣры въ верховное существо съ тотемизмомъ и естипизмомъ—190; переходъ души послѣ смерти въ койота—193; выносы покойника не черезъ двери—199; запрещеніе говорить дурно о покойникѣ—200; сравнительная архаичность представленій о странѣ мертвыхъ—236; распространенность почитанія Великаго Зайца—239; изгнаніе духовъ въ Калифорніи—270; умерщвление груднаго ребенка послѣ смерти матери—277; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; обращеніе съ костями и жиромъ убитыхъ животныхъ—362; объясненіе относящихся сюда обычаевъ—362; власть шамановъ—398; превращенія шамановъ въ птицъ—398; явленіе шаманамъ духовъ въ образѣ животныхъ—411; камланье—422—423; случай выдающейся нервозности—442; способъ полученія личнаго тотема—443; испытаніе шамана—448 (см. также: *Америка, индѣйцы*).

Красношишковъ: объ отношеніи камчадаловъ къ китамъ, касаткамъ, медвѣдямъ и волкамъ—143; о переходѣ камчадаловъ въ новое жилище послѣ покойника—211; объясненіе дѣйствій морццкихъ шамановъ—436.

крестъ: какъ магическая фигура у каэровъ—96.

крики: погребеніе въ жилищѣ—212.

Критъ, в.—разрваніе живого быка въ честь Діониса—381.

Крионды: происхожденіе отъ Кріо-барана—157.

кровь: заключеніе союза к. съ животными и растениями (Джеонсъ)—54; обмазываніе к.-ю естипей—98; 100; отождествленіе души съ к.—120; питье к.—120; помазываніе к. деревьевъ у дяковъ—131, приношеніе к. умершему (Спенсеръ)—203; выливаніе жертвенной к. въ могилу въ Фокеѣ—223; питье к. душами въ Андѣ—

229; смыслъ возмѣнія к. на жертвенникъ и крошенье к.-ю (Робертсонъ Смисъ)—348; принесеніе въ жертву к. (Гартландъ)—349; 351; искусственное родство посредствомъ смѣшенія к.—350—351; обмазыванье идола к.-ю—351; замѣна к. краской—351—352; смыслъ обмазыванья идола к.-ю—358; болѣзнь пролгать к. буйвола при жертвоприношеніи у тоддовъ—364; крошенье и обмазыванье к.-ю жертвы ягненка у мади—365; болѣзнь пролгать к. сарыча при жертвоприношеніи его въ Калифорніи—367; питье к. медвѣдя на медвѣжьемъ праздникѣ у айновъ—372; 374; 375; запрещеніе пить ея женщинамъ у нихъ же—372; неупотребленіе к. медвѣдя гвляками на медвѣжьемъ праздникѣ—374; питье к. быка въ мистеріяхъ Діониса—381; 382; изображеніе Гунтсолопчтли изъ тѣста замѣшанной на к. дѣтей—387; безъ к.—388; помазыванье к.-ю козленка посвящаемаго шамана у бурятъ—408; питье к. жрецами въ Индіи, на Целебесѣ—415; пророчательницей въ Аргосѣ—416; жрецю въ Ахайѣ—416; обмакиванье таугда въ к.—429; раненіе себя до к. антакоками—436; якутскими шаманами—437; питье своей к. коряцкими шаманами—436.

крокодилъ: възрѣв рожденіе к. отъ женщины на Явѣ—40; почитаніе к. у баквешъ—59; въ др. Египтѣ—65; кормленіе к.-въ у малайцевъ, на о. Тиморѣ—77; форма почитанія к. у мангандши—80; изгнаніе лица, неудобнаго к. у бечуановъ—82; к. въ ордаляхъ въ Африкѣ—82; клятва к.-ъ у бечуановъ—82; к. какъ возмороженный видъ души—115; почитаніе к. въ Омбосѣ—169; голова к. на идола Себака—169; переходъ душъ умершихъ въ к. у малайцевъ—194.

Кроносъ: этимологическое толкованіе имени у Платона—8; мифъ о дельійскомъ камнѣ—108.

Крошеъ: указаніе на въру амаксосовъ въ переходъ душъ умершихъ въ змѣй—152; на преимущественное почитаніе амаксосами душъ отца и дѣда—313.

кровать: вредное вліяніе мяса к. у краснокожихъ—124.

Крыжъ: превращенія въ камни—139; дольмены—213.

куа: какъ семейное святилище вотяковъ—335—336; какъ жилище воршуда—336; передача въ к. званія семейнаго жреца—337—338.

кухтитланы: жертвоприношенія богу огня—387.

Кузнецовъ, С. К. описаніе поминковъ у черемисъ—267—268.

кукла: к. египтшъ въ Африкѣ—92; поупыныя к.-въ качествѣ египтшъ у остяковъ—92; к.-ы, символизирующія человѣческія жертвы въ Китаѣ—280; к.-ы, изображенія покойника—330; въ Китаѣ—332.

кукуруза: богиня охранительница к. въ др. Перу—107; мифъ оттавовъ о происхожденіи к.—136.

культъ: отсутствіе яркихъ выраженій к., какъ доказательство отсутствія религіи—1—2; эсотеризмъ въ первобытныхъ к. (Бринтонъ)—2; к. какъ проявленіе представленій о высшихъ существъ—5; опредѣленіе к.—5; 247—248; тѣсная зависимость к. отъ мифа—5; к. египетскихъ сирійскихъ и др. боговъ въ Римѣ—8—9; изученіе к. первобытныхъ народовъ помимо мифа—18; взглядъ Спенсера на еврейскій к.—21; заимствованія въ к.—25; роль въры въ чудесныя рожденія въ к.—41; необъяснимость съ точки зрѣнія Спенсера к. мужскихъ божествъ у первобытныхъ народовъ (Лангъ)—48; к. солнца въ др. Перу—58; пласка, какъ часть тотемическаго к. въ Африкѣ—59; к. лсени у др. германцевъ—67; к. дерева покровителя рода у др. германцевъ—67; к. тотема—74—81; к. египтша въ Африкѣ—90; к. египтша—97—113; консерватизмъ к.-а, какъ причина человѣческихъ жертвоприношеній—100; к. камней въ др. Греціи—108; эволюція к.—122; анимизмъ какъ источникъ к. горъ—128; распространенность к. животныхъ—141; объясненія распространенности к. животныхъ въ Египтѣ—142; к. медвѣдя у русскихъ внородцевъ—145—148; у вогуловъ, остяковъ—147—148; символическое объясненіе к. змѣй—150; к. ядовитыхъ змѣй—154; к. мухъ въ отношеніи

къ к. Аполонна—156; мѣстный характеръ к. нѣкоторыхъ божествъ въ Греціи—157; незначительность к. свѣтилъ—160; к. боговъ побѣдителей и боговъ побѣжденныхъ—170—171; древнія черты Индры въ к. его—175; сосуществованіе к. мѣстныхъ божествъ съ к. солнца въ Перу—179; сохраненіе архаичныхъ чертъ боговъ въ к. ихъ—180; преимущественный к. второстепенныхъ божествъ—189; вопросъ объ источникахъ и цѣляхъ к.—248; трудность его рѣшенія—248—249; взглядъ Робертсона Смисза, Джеворса—249; антропологической школы—249—250; Штейна—250; ошибка указанныхъ теорій—250; источникъ к.—251; причины, вліяющія на выработку формъ к.—251—252; удобство классификаціи к. по объектамъ почитанія—252; к. тотема въ родовомъ к.—288; различіе частныхъ и общественныхъ к.—въ—288; синкретизмъ к.—въ у языческихъ народностей—296; эволюція к. огня и очага—305—307; взглядъ Фюстеля де Куланжъ на происхожденіе к. очага—321; значительность семейнаго к. у грековъ и римлянъ—321—322; консерватизмъ к. въ сохраненіи первобытной постройки куа—336; локальный к. нѣкоторыхъ святыхъ—342—343; отношеніе язычника къ к. различныхъ божествъ—343; пестрота к.—въ у языческихъ народностей—343; трудность вопроса объ источникахъ к.—344; веселье, какъ характерная черта языческихъ к.—344—345; связь к. съ социальнымъ устройствомъ (Робертсонъ Смиссъ)—347; простота первобытнаго к.—356; умилостивительныя жертвы, какъ обычный к.—357; развитіе к.—357—358; к. животныхъ на утилитарной почвѣ—361; древнія формы к. въ Греціи—377; тотемическая основа локальныхъ к.—въ тамъ же—377; к. Деметры, какъ к. духа урожая—379; к. Деметры, какъ преимущественно женскій к.—379; грубыя черты к. Діониса—380; к. Діониса въ смягченной формѣ—382; разнородность к.—въ у мексиканцевъ—389—390; у др. грековъ—390.

культъ мертвыхъ: к. м. какъ черта первобытныхъ вѣрованій—213; отношеніе к. м. къ культу предковъ—213—214; 254—255; 285—288; источникъ к. м.—253—254; ошибочность мнѣнія Робинсона—253; характерныя проявленія примитивнаго к. м.—254; 255—256; развившагося к. м.—264; эволюція к. м.—264—265; совпаденіе к. м. съ к. предковъ—312—313; умерщвленіе череповъ у суней, какъ проявленія к. м.—361.

культъ предковъ: к. п. какъ слѣдствіе почитанія душъ умершихъ—45; отношеніе к. п. къ к. мертвыхъ—213—214; 254—255; 285—288; взглядъ Мэна на к. п.—286; культъ родоначальника, какъ часть к. п.—286; 287; появленіе к. п. только при агнатическомъ родѣ (Асббокъ, Джеворсъ)—288; 288—289; ошибочность этого взгляда—289; тотемизмъ, какъ одинъ изъ источниковъ к. п.—289—290; смѣшеніе к. п. съ культомъ тотема-родоначальника—290—294; другіе источники к. п.—295; исключительность родового к. п.—295—297; 312; ея причины—297—298; к. п.-а родоначальника или родоначальницы въ когнатическихъ группахъ—299—300; связь родового к. п. съ очагомъ—303—307; второстепенные жрецы при к. п.—307; женщины жрицы при к. п.—307—308; к. п.-а родоначальника, какъ общественный культъ—311; к. п.—въ, какъ частный культъ семейныхъ общинъ—311—312; совпаденіе к. п. съ культомъ мертвыхъ—312—313; преимущественное почитаніе душъ отца, дѣда и прадѣда при к. п.—313; 314—315; души отца у кафровъ—313; источникъ преимущественнаго почитанія отца при к. п.—313—314; вліяніе к. п. на правовую жизнь группы—314; связь семейнаго к. п. съ культомъ очага—315—316; исключительность семейнаго к. п.—316; приобщеніе жены, пріемыша къ к. п.—316; отсутствіе строгой регламентаціи въ семейномъ к. п.—316—317; кормленіе умершихъ, фактическое и символическое, при к. п.—316—317; появленіе обязательнаго ритуала к. п.—317; к. п. въ Индіи—317—320; переходъ его изъ родового въ семейный—317—318; громадное значеніе его—318; преимущественное почитаніе отца, дѣда,

- прадѣа—318; кормленіе предковъ и жертвы имъ—318—319; к. п. въ Римѣ и Греціи—320—323; у др. германцевъ—323—325; въ Корей, Японіи—325; въ Китаѣ—325—334; у другихъ народностей—334—335; у русскихъ инородцевъ—335; у вотяковъ—335—339; связь домового съ к. п.—340—341.
- Кунъ:** методъ, теорія и значеніе К.—15; К. какъ основатель метеорологической теоріи—16; значеніе трудовъ к.—18; изученіе к. исключительно индо-европейскихъ миеовъ—18; недолговѣчность теоріи К.—249.
- курганы:** перемѣна въ внутреннемъ смыслѣ к.—209; к. какъ жилище для покойника—213; к. у карибовъ—214.
- курды:** указаніе на почитаніе арабами гавели въ одномъ скаваніи к-въ—77—78.
- курца:** жертвоприношеніе к. при устройствѣ новой деревни въ Бассамъ—107; вредное вліяніе мяса к. у абионовъ—124; переходъ души послѣ смерти въ к. въ Аэриксъ—194.
- куркан:** дѣленіе всей природы на тотемическіе классы—53—54; тотемы разныхъ племъ—73—74.
- Кутха:** существованіе семьи у К.—189.
- Кхехисо:** жрицы-весталки бога К.—309.
- Кызыль-кичъ-ханъ:** изображеніе К. на шаманскомъ бубнѣ—413.
- Кылчинъ-Ишмаръ:** какъ доброе начало—185—186; обученіе К. И-мъ туно—410—411.
- Кетлинъ:** о способѣ индѣйцевъ узнавать личный тотемъ—72.
- Кю-бей-хотунъ:** связь К. съ лебедью—63.
- лавръ:** въ греческомъ миеѣ—136.
- лагуна:** л-ы фетиши въ Аэриксъ—90.
- Лакоръ:** наследственные жрецы и жрицы—289.
- ламанъшъ:** заимствованіе калмыками черезъ л. погребальнаго обряда—215.
- Лангъ:** примѣры этимологическаго толкованія миеовъ въ др. Индіи и Греціи—8; изложеніе взглядовъ Евсевія—20—21; взглядовъ Фонтенеля—22; Л. какъ представитель антропологической школы—24—25; Марилье, какъ переводчикъ Л.—25; Л. о любовательности, какъ источникъ миеа—28; объ отсутствіи критики у декарей—31; о персонаификаціи—36—37; критика на Спенсера—48—49; Л. о тотемической основѣ почитанія животнаго-предка—68; мнѣніе о тотемическомъ характерѣ миеа о происхожденіи лийцевъ—69; о многочисленности миеовъ о превращеніяхъ—136; мнѣніе объ изображеніяхъ боговъ съ атрибутами животныхъ—166; Л. о приравниваніи власти боговъ могуществу колдуновъ—173—174; о матеріалистическомъ характерѣ Индры и Гейтси-Эйбиса—175; мнѣніе о териоморфномъ образѣ Деметры—378; объясненіе *Θεσμοφορια*—379.
- лань:** вѣра въ происхожденіе отъ л. у монголовъ—61.
- Лаосъ:** вынось покойника не черезъ двери—199.
- лаасы:** множественность душъ—121.
- Лапландія:** превращенія колдуновъ—43; свидѣтельства прежнихъ писателей о шаманствѣ въ Л.—431; объясненіе шаманства пасторомъ, жившимъ въ XVII-мъ в. въ Л.—436. (см. также *лопары*).
- Ла Плата р:** калѣченье себя послѣ покойника у индѣйцевъ, жив. по Л. П.—204.
- лары:** жертвоприношенія матери л-въ—282; снѣженіе л. съ очагомъ—320—321; значительность култа л.—321; изображенія л.—330.
- ласка:** какъ зооморфный видъ души у нѣмцевъ—116.
- ласточка:** почитаніе л. у вотяковъ—75.
- латыши:** исключительное изученіе миеовъ л. (филолог. школа)—18; сказка о чудесномъ рожденіи—41.
- Лафто:** символическое объясненіе миеовъ—11; рассказъ о превращеніи колдуньи у краснокожихъ—43; о вѣрѣ въ родство съ животными—52; указаніе на почитаніе трещотки—89; объясненіе шаманства—436.

Леббоекъ: взглядъ на существованіе народностей, не имѣющихъ религій—2—3; Л. какъ представитель антропологической школы—24; взглядъ на источникъ религіознаго чувства—34; примѣры персонафикаціи въ трудахъ Л.—38; объ эволюціи религіозныхъ системъ—46; взглядъ на источникъ тотемизма—52—53; критика Тэйлора на теорію Л.—53; опредѣленіе фетишизма—86; мнѣніе о позднемъ появленіи культа предковъ—288;

Лебедь, р. какъ мѣстожительство «людей лебедей» (тюрки)—62.

лебедь: представленіе о л. въ Олонца. г.—40; родовое преданіе якутъ—41; бурятъ—41; 61—62; превращеніе лопарскихъ колдуновъ въ л.—43; 398; л-онговъ у бурятъ—62; л. въ тотемическихъ преданіяхъ тюрковъ—62; связь л. съ Кюбей-хотунъ—63; почитаніе л. у якутовъ—63; у вотяковъ—64; 75; родъ л. у вотяковъ—64; 75; л. какъ зооморфный образъ боговъ остяковъ—64; слѣды запрещенія стрѣлять лебеда у остяковъ—76; л. какъ зооморфный видъ души у нѣмцевъ—116; происхожденіе отъ Аполлона-л.—157; происхожденіе отъ л. рода Юсь у вотяковъ—301.

Левкада: жертвоприношеніе мухамъ—156.

левъ: превращеніе вождя (шамана) въ л. въ Лоанда—43; 398; почитаніе л. въ Ю. Африкѣ—59; извиненія передъ убитымъ л. у бечуанъ—143—144; умилостивленіе убитаго льва у мандинго—144; надѣванье африканскими шаманами шкуру л.—416.

легенды см. преданія.

ледь: какъ тотемъ въ Америкѣ—83; л. въ тотемическомъ преданіи алт. тюрковъ—83.

Лети: наследственные жрецы и жрицы—289.

Лиедмитрій: сожженіе тѣла Л.—210.

Ливангтонъ: свидѣтельство о вѣрѣ въ превращенія въ Лоанда—43; о родовыхъ ритуальныхъ пляскахъ въ Ю. Африкѣ—59.

лидйцы: смѣшеніе крови—350.

Ликія: происхожденіе отъ Аполлона-собаки—69.

Ликонолосъ: волкъ, какъ священное животное въ Л.—368.

Лили Хеликоласъ: вторичное рожденіе л. х.—121.

Линней: почитаніе родовой липы въ семьѣ Л.—68.

лива: вѣра въ появленіе дѣтей изъ л. у нѣмцевъ—67; въ происхожденіе отъ л. въ Швеціи—68; сказка Олонца. г. о говорящей л.—132; л.-вая полка, какъ изображеніе покойника у черемисъ—267; почитаніе черемисами л-ы—267.

Линнбертъ: взглядъ на фетишизмъ, какъ на источникъ религій—47; тотемизма—54.

лишца: родъ л. у якутовъ—63; вѣра въ участіе л.-ы въ появленіе дѣтей у нѣмцевъ—68; почитаніе л. у китайцевъ—149; переходъ душъ умершихъ въ л. въ Америкѣ—194; шапка изъ шкуры л. у гольдскаго шамана—417.

литовцы: исключительное изученіе миеовъ л. (филогич. школа)—18; метаморфозы въ миеахъ о цвѣтахъ—137; домовыя змѣи—153; умерщвленіе неспокойныхъ мертвецовъ—208.

Лоанге: копченіе тѣлъ умершихъ—259.

Лоанда: вѣра въ превращенія—43; превращенія шамановъ-вождей во львовъ—398.

Лодууръ: въ преданіи о сотвореніи первыхъ людей—67.

Лонгъ: данныя о тотемизмѣ—52.

лопарь: извиненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; преданіе о происхожденіи оленей—41; превращенія колдуновъ себя и другихъ—43; 398; наказаніе фетиша—92; изготовленіе себѣ духа-помровителя—94; наименованіе шамановъ—94; 394; почитаніе горъ и скалъ—138; превращенія шамановъ въ камни—140; культъ медвѣдя—146; дуализмъ—185; 186; сосуществованіе фетишизма съ вѣрой въ верховное божество—190; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—196; снабженіе покойника оленемъ для загробнаго странствованія—269;

женщина, какъ родоначальница рода—300—301; двойственный способъ получения шаманскаго дара—401—402; ученики шамановъ—404; характеръ посвященія въ шаманы—408; шаманскіе бубны, какъ принадлежность нойды—412; описаніе шаманскаго бубна—413—414; средства возбужденія нойды—414—415; камланъ—431—432; переходъ ш. въ колдуновъ—434; участіе въ обманѣ нойду Реньяромъ—436; нервность женщинъ—441 (см. также: *Lanlandia*).

лесь: обращеніе съ костями убитыхъ л. въ С. Америкѣ—362; л. какъ іе-кыла—403.

Лотарингія: снабженіе покойника обувью и палкой—260.

лошадь см. конь.

Лудъ: представленіе о л.—186; л. какъ зное начало—186; 190.

Луизиана: положеніе душъ умершихъ у натчезовъ—241.

луна см. мѣсяцъ.

Луцонъ: вѣра въ опасность будить спящаго—114.

лѣсовикъ см. лѣшій.

лѣсъ: вѣра въ душу л. у якутовъ—123; духи л.—134; 135; 161; видъ духовъ л.—135
появленіе представленія о духѣ л.—172; л. какъ мѣстопребываніе душъ умершихъ—223; 224.

лѣшій: внѣшній видъ его—135; преданіе о происхожденіи л-хъ—339; исчезновеніе вѣры въ л.—341.

людоедство см. антропофагія.

лагушка: родъ л. въ Индіи—60; вѣра въ рожденіе отъ л. у остковъ—64—65; л. какъ зооморфный видъ души у торгоутовъ—116; запрещеніе убивать л. у торгоутовъ—116; л. какъ гіеролифъ Гекта—168; л.-и на шаманскомъ бубнѣ минусинскихъ инородцевъ—413.

Нагометь: посѣщеніе вдовой М. его могилы—223.

Надагаскаръ: о.—обрѣзыванье волосъ послѣ покойника—204; страна мертвыхъ—237
смѣшеніе крови—351 (см. также: *юасы, сакалавы*).

Надератчъ: знакъ М. на бубнахъ нойды—414.

нади: жертвоприношенія ягненка—364—365; раздача мяса жертвеннаго ягненка бѣднымъ—369.

назуры: снабженіе покойниковъ обувью—260.

наія: превращенія колдуновъ—48.

Максимъ Тирскій: символическое толкованіе миеовъ—9.

макъ: головки м., въ качествѣ жертвы въ Римѣ—282.

Малайскій архипелагъ: изъяснительный характеръ миеовъ—30; духи лѣса—135; чело-
вѣчскія жертвоприношенія—274; умерщвленіе жены послѣ мужа—276; хозяй-
ственное единеніе родовыхъ общинъ, какъ основа исключительности родового
культа—297 (см. также: *Бали, баттаки, Борнео, далки, каланги, Лакорв, Лети,
Маллакскій пол., манитиры, Моа, Сингапурь, Ява*).

малайцы: кормленіе крокодиловъ—77; египетскіе союзы—106; яденія мяса тигра
для приобрѣтенія храбрости—124; антропофагія—125; древесные духи—133; свя-
щенныя деревья—133; переходъ душъ умершихъ въ крокодиловъ—194; кормле-
ніе умершаго вождя, заботы о немъ—256; хозяйственное единеніе рода—291.
(см. также: *Индонезія, Малайскій арх.*).

Малакскій пол.: положеніе душъ умершихъ у манитировъ—243.

Малангъ: неодинаковое положеніе душъ въ странѣ мертвыхъ—241.

Малая Азія: испытаніе посредствомъ тотема у оѳіогеновъ—81; смѣшеніе крови у ибе-
ровъ—350.

Мальдивскіе о-ва: изгнаніе духовъ—270.

- Мама-Кора:** слідь фетишизма въ культѣ М.—107.
- Мангайа е:**—положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—243.
- мангандин:** стачиванье зубовъ—80.
- Мангартъ:** о теоріи Гримма—14; о методѣ Куна—15; М. какъ представитель антропологической школы—24.
- Манджурія:** культъ предковъ—325.
- манджуръ:** значеніе у м. слова шаманъ—393; отсутствіе украшеній на шаманскихъ бубнахъ—413.
- мандинги:** умиловивленіе убитаго льва—144; ооюлатрія—150; предохраненіе могилъ отъ дивихъ животныхъ—259.
- манкуты:** положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—243.
- Манія:** человѣческія жертвоприношенія М.—282.
- мариборъ:** распространенность среди м. якутовъ—440—441.
- Мартъ, с.** почитаніе крапивника и умерщвленіе его—391.
- манъ:** отношеніе м. къ своимъ и чужеродцамъ—312; различіе между культомъ м. и культомъ высшихъ боговъ (Фюстель де Куланжъ)—321.
- маэри:** камланье—421—422.
- Марана:** пребываніе душъ умершихъ въ М.—241.
- Марилье:** взглядъ на изученіе мифовъ—25—26; о важности критики источниковъ—27; о достовѣрности источниковъ по мифамъ некультурныхъ народовъ—27; объ идее загробнаго возмездія у некультурныхъ народовъ—218—219; 220; о нравственной эволюціи боговъ—221; о преданіи юманчей про возвратившагося покойника—261; изложеніе взгляда Робертсона Смиза на жертвоприношенія—347—348.
- Маркизскіе о-ва:** антропософія—125.
- Маркъ Аврелій:** узнаваніе способа глѣченья посредствомъ сновъ—122.
- Мартинъ, св.:** гаданье на могилахъ св. М.—223.
- Маруты:** этимологическое толкованіе этого имени—8.
- Марутоуъ:** указаніе на сожженіе колдуновъ въ Чили—209—210.
- Маршалскіе о-ва:** выбрасыванье труповъ въ море—207; связыванье покойника—207.
- маски:** при ритуальныхъ пляскахъ—79; распространенность м.—79; м. въ Бразиліи—79; м. на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—148; м. на тотемическихъ празднествахъ—166; кожа жертвы въ качествѣ м. у мексиканцевъ—387.
- маслина:** на празднествѣ охоты за крапивникомъ—391.
- Маспоре:** мнѣніе о существованіи человѣческихъ жертвоприношеній въ др. Египтѣ—274—275; взглядъ на usebtі—282.
- Масуди:** свидѣтельство о сожженіи жены послѣ смерти мужа у др. русскихъ—276.
- Матамба:** уничтоженіе вдовами душъ мужей—126.
- Маун:** достовѣрность свидѣній о мифѣ о М. (Марилье)—27; М. въ мифѣ о солнцѣ—158.
- Метара:** камень-идолъ Аволава—108.
- медвѣдица:** происхожденіе отъ м. аркадійцевъ—69; связь Артемиды-Каллисто съ м.—69; м. какъ воплощеніе души въ Америкѣ—194—195.
- Медвѣдица:** (созвѣздіе)—обращеніе въ М. Каллисто—69.
- медвѣдь:** извѣщеніе передъ убитымъ м. у австралийцевъ—40; у краснокожихъ—40; 144; у самоѣдовъ, лопарей, остяковъ, инородцевъ—40; представленія австралийцевъ о м.—40; сношенія м. съ женщинами у таговъ, воляковъ—40; почитаніе м. въ Норвегіи, у русскихъ крестьянъ—41; 146; происхожденіе отъ м. у утаонаковъ—57; родъ м. въ Америкѣ—59; у якутовъ—63; у моиксовъ—360; тотемическія основы почитанія м. у русскихъ инородцевъ—65; 145—147; шкура м. на празднествѣ Артемиды Броурусонской—69; алятва на лапѣ и пр. м-я у русскихъ инородцевъ—82—83; у остяковъ—146; называніе м. по имени камчадалами, юкагирами, остяками, алтайск. инородцами, эстами, русскими—143; донарами—146;

- умиловленіе духа м. у краснокожих—144; представленіе о происхожденіи м. у русских—145; у бурятъ—145; праздества въ честь м.—146—147; у гилъковъ—145; представленія о м. остяковъ—145—146; лопарей—146; устраненіе женщинъ отъ культа м.—146; к. медвѣдя у русскихъ инородцевъ, въ Австраліи, Америкѣ—146; культъ м. у вогуловъ и остяковъ—147—148; въра остяковъ въ сверхъестественнаго м.—162; голова м. у идола Тецкатлипола—168; м. какъ воплощеніе Торнагарсюка—183; переходъ душъ умершихъ въ м. въ Америкѣ—194; у мокисовъ—360; м. какъ препятствіе на пути въ страну мертвыхъ у даковъ—261; ритуальное съданиіе мяса м.—371; медвѣжий праздникъ у айновъ—371—372; у гилъковъ—372—374; у гольдовъ—374; объясненіе Фреверомъ медвѣжьего праздника у айновъ—374; тотемическія основы мед. праздниковъ—374—375; вскармливанье м. женщиной у айновъ—374; называнье м. братомъ и сыномъ у гольдовъ—374; превращенія въ м. бурятскихъ шамановъ—398; м. какъ іе-кыла—403; шапка изъ шкуры м. у гольдскаго шамана—417.
- медъ:** тотемъ у австралійцевъ—83; выставленіе м. на могилѣ Гейтса Эяибба—175.
- Мейеръ:** о представленіяхъ о домовомъ ужѣ въ Силезіи—153; о выносі тѣла самоубійцъ и преступниковъ въ Германіи—199—200.
- Мексика:** превращенія—42; надѣванье жрецомъ шкуры тотема при жертвоприношеніи тотему—166; идолы съ атрибутами животныхъ—168; животныя на идолахъ боговъ—169; первенствующее значеніе боговъ астековъ—172; почитаніе мертвыхъ—257; мумій—259; избіеніе рабовъ при сжиганіи тѣла короля—273; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; человѣческія жертвоприношенія—384; слѣды тотемизма въ нихъ—386; жертвоприношенія съ искаженнымъ ритуаломъ—386; человѣческія жертвоприношенія покойникамъ—389; (см. также: *астеки, майя, мексиканцы*).
- мексиканцы:** персонификація—38; мѣстонахожденіе страны мертвыхъ—226; выставленіе на могилы пиши и цвѣтовъ—257; жертвоприношенія съ ритуальными богояденіемъ—384—386; смягченіе ритуала кровавыхъ жертвоприношеній—389 (см. также: *Мексика*).
- меланезійцы:** точное значеніе ихъ религіи (Марилье)—27; дурное обращеніе съ естишемъ—93; существованіе этическихъ понятій (Марилье)—219; возмездіе въ странѣ мертвыхъ на Баикскихъ о-хъ—245; (см. также: *Меланезія*).
- Меланезія:** изъяснительный характеръ мнѳовъ—30; существованіе тотемизма—52; употребленіе въ пищу тотема—75; изготовленіе человѣкоподобныхъ естисей—94; камни, обитаемые духами—137; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195; выносі покойника не черезъ двери на о. Фиджи—199; загробное существованіе душъ на о. Маланта—241; препятствія на пути въ страну мертвыхъ на Фиджи—242; возмездіе въ странѣ мертвыхъ—245; погребеніе на помостахъ и т. п.—258; человѣческія жертвоприношенія—271; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа—276; (см. также: *Ару, Кейсеръ, Маланта, меланезійцы, Н. Гейтса, Н. Каледонія, Н. Гебриды, патуасы, Соломоновы о-ва, Фиджи*).
- Менонъ:** гаданье при храмѣ Сараниса—122.
- Мендесъ:** почитаніе Овириса—171; козелъ, священное животное въ М.—368.
- Менсъ:** какъ культурный герой египтянъ—63;
- Мензисъ:** опредѣленіе религіи—3—4; объ источникѣ религіознаго чувства—33—34; критика на теорію, выводящую религію изъ естествознанія—47.
- Мессопотамія:** представленія ассирійцевъ о странѣ мертвыхъ—232—233.
- метаморфоза** см. превращенія.
- метеорологическая теорія:**—въ трудахъ Шварца, Куна, Аванасьева—16; объектъ поклоненія по м. т.—36; взглядъ на поклоненіе свѣтлцамъ—157.
- методъ изученія мнѳовъ:** въ изученіи мнѳовъ (Тэйлоръ)—24.

- методъ историко-сравнительный:** въ трудахъ Ланга—25.
- мимическія представленія:** на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—148.
- михиохи:** представленія о душахъ—117.
- минусинскіе народцы:** шаманскій бубень—413; амуланье—434.
- Миридево оз.** почитаніе крокодила—65.
- мириндоляне:** происхожденіе отъ Зевса-муравья—65; 68; отъ муравьевъ—68.
- Миссури р. скала—**превращеная женщина—139.
- мистеріи:** развитіе м. изъ ритуальныхъ плясокъ—79; м. въ честь Діониса—381—382; человѣческія жертвоприношенія на м. Діониса—383; м. при жертвоприношеніи Госю—386—387.
- Митра:** культъ М. въ Римѣ—8.
- Михайлевскій, В. М.:** указаніе на интересъ легенды о Хара-Гыргентъ—399.
- Михаэль, арх.:** въ преданіи о происхожденіи глыбныхъ, домовыхъ и др.—339.
- михеология:** ограниченіе изученія м. классическимъ міромъ—10; значеніе Гримма въ изученіи германской м.—12; взглядъ Гримма на м.—13; 14; школа искателей боговъ въ м.—13; взглядъ Куна на изученіе м.—15—16; взглядъ Шварца—15—16; метрологическая и соларная теорія—16; теорія М. Мюллера—16—18; вліяніе филологической школы въ изученіи м.—18; возникновеніе антропологической школы—19; 23; источники ирраціональнаго элемента м.—24; важность изученія психологіи для пониманія м.—25—27; источникъ м.—28; опредѣленіе м.—28; своеобразная м. осетинъ—109; метаморфозы въ классической м.—136; преобладаніе животныхъ въ м. бушменъ—164; заимствованія въ представленіяхъ о загробномъ мірѣ въ германской м.—239—240.
- михъ:** какъ выраженіе представленій о высшихъ существахъ—5; тѣсная связь м. съ культомъ, съ религіей—5; необходимость изученія м. для пониманія религіи народности—5—6; раціональный и ирраціональный элементъ въ м.—6—7; стремленіе возвысить м. въ древности—7; различное толкованіе м-въ—7; этимологическое—7—8; 12—15; символическое—8—10; 11—12; евгемеристическое—10—11; взглядъ на м., какъ на обломки божественнаго откровенія—11; филологическая школа—12—15; общность м. у арійцевъ (М. Мюллеръ)—16; 17; періодъ сложенія м. (М. Мюллеръ)—17; исключительное изученіе м. индоевропейцевъ (филологическ. школа)—18; возникновеніе новаго взгляда на источникъ м.—19; взглядъ Тейлора на м. классической древности—20; взглядъ Евсевія П. на происхожденіе м.—20—21; Юма—21—22; Фонтенелля—22; Тейлора—23—24; источники сходства м. различныхъ народовъ—24; 25—27; заимствованія въ м.—25; ограниченное количество мотивовъ въ м-хъ (Марьяе)—26; точное знаніе м. некультурныхъ народовъ—27; изъяснительный характеръ м-въ—28; 135—136; м-ы бразильскихъ туземцевъ—30; условія созданія м-въ—35; анимизмъ, какъ ключъ объясненія м-въ—39; 40; роль вѣры въ чудесныя рожденія въ м-хъ древности—41; метаморфоза въ м-хъ—42; 136; взглядъ Спенсера на источникъ м-въ—47—48; м., объясняющій тотемическія вѣрованья—55; 74; связь м. съ плясками у бушменовъ—59—60; м. знаменующіе упадокъ тотемизма—60; 65; тотемическіе м. др. грековъ—68—69; др. Италиі—69; правильная постановка изученія классическихъ м-въ—70; мимическое представленіе м-а въ пляскѣ—79; м. какъ объясненіе явленій природы—84; м. о дельфійскомъ камнѣ—108; м-ы о *ξοανυ*—109; м. о сотвореніи челоуѣка у краснокожихъ—118; м-ы о превращеніи деревьевъ въ людей и наоборотъ—125—137; м-ы, относящіеся къ горамъ, скаламъ—138; м-ы о превращеніяхъ людей въ скалы, камни и пр.—139—140; сходство древне-греческихъ м-въ о превращеніяхъ съ м-ми некультурныхъ народностей—140; египетскій м., объясняющій распространенность зоолатріи въ Египтѣ—142; 154; м-ы въ ритуальныхъ пѣсняхъ на медвѣжьемъ празднествѣ вогуловъ и остяковъ—148; м. о побѣдѣ Аполлона надъ мышами—156; многочисленность м-въ о свѣтилахъ—157;

м. о свѣтлахъ туземцевъ Калифорніи—158—159; представленія о свѣтлахъ въ м-хъ о нихъ—160; м-ы, приурочиваемые къ тотему—163; 182; м-ы о Кагабъ—164; м-ы о мірозданіи, приуроченные къ Великому Зайцу—164; къ Элю—164; зооморфныя божества въ м. австралійцевъ и бушменъ—166—167; м-ы объясняющія зооморфныя идола въ Египтѣ—169; греческій м. о происхожденіи коня—169; м-ы, приурочиваемые къ египтѣ—170; слияніе м-въ относящихся къ богамъ побѣжденныхъ и побѣдителей—171; смертность боговъ въ м-хъ—174; м. о смерти Озириса—174; м. о Праяпати—175; древнія черты Индры въ м-хъ о немъ—175. дуализмъ въ космогоническихъ м-хъ—182; въ м-ахъ австралійцевъ о враждѣ тотемовъ—182; въ м-хъ народностей Америки—182—184; сохраненіе архаичныхъ чертъ боговъ въ м-хъ—189; м. бакари о страніи мертвыхъ—229—230; вліяніе м. на культъ (антропологич. школа)—250; м-ы о происхожденіи рода отъ союза родоначальника или родоначальницы съ животнымъ—300; жрецы какъ хранители мѣстныхъ м-хъ—343; тотемическая основа локальныхъ м-въ Греціи—377; м. объясняющій Эсхорофора—378; м-ы о превращеніи Діониса—380; смерть боговъ въ м-хъ—381; представленіе м-а на мистеріяхъ Тоси—387; вліяніе м-хъ народности на видѣнія ея шамановъ—446; шаманы, какъ хранители и творцы м-въ—446.

Моа: наследственные жрецы и жрицы—289.

могила: множественность м-хъ Сю-Коаба—174; Озириса—174—175; выставленіе меда на м. Гентси-Эйбиба—175; особое устройство м. для огражденія отъ покойниковъ—209; перемѣна во внутреннемъ смыслѣ устройства тѣлельныхъ м.—209; пребываніе души близъ м.—222—223; выливанье пищи на м. у русскихъ ивородцевъ—222; выливанье питья въ м. въ Африкѣ—222; 223; положеніе на м. пасхальныхъ яицъ въ Россіи—222—223; устройство отверстія въ надмогильной постройкѣ для свободнаго выхода души въ сѣверныхъ губ.—223; пощеніе м. Магомета его вдовой—223; выливанье жертвенной крови въ м. въ Фокетъ—223; названіе м. у франковъ—223; гаданье на м. св. Мартина—223; положеніе въ м. предметовъ обихода у остяковъ—234; погребеніе въ м. куклы, изображающей покойника у остяковъ—234; приношеніе пищи на м.—257—258; зажиганіе огней на м.—258; предохраненіе м. отъ дикихъ животныхъ—258—259; положеніе въ м. всего имущества покойнаго—259; амулетовъ—262—263; разныхъ предметовъ съ цѣлью лучше обставить загробную жизнь покойнаго—263; символическія жертвоприношенія на м.—280—281; человѣческія жертвоприношенія на м. въ Японіи—281; обычай осетивъ обводить вокругъ м. вдову и коня—282; остяковъ вочевать на м. мужа и жены—284; оскверненіе м-хъ близостью чужеземцевъ у грековъ и у римлянъ—312; запрещеніе у нихъ же хоронить чужихъ въ семейныхъ м-хъ—322; поминки на м. у нихъ же—322; мѣстоположеніе м. близъ жилья у грековъ и римлянъ—322; м. какъ мѣсто культа у шведовъ—324; м-ы у китайцевъ—327—328; навѣщаніе м. у нихъ же—328; пребываніе дѣтей на м. родителей у нихъ же—329—330; жертвоприношенія на м. амѣи въ Пенджабѣ—366; плачь женщины на м. сарыча въ Калифорніи—367; погребеніе останковъ жертвеннаго барана въ священной м. въ Египтѣ—368; м-ы медвѣдей у гилаковъ—374; м. Діониса въ Дельфахъ—381.

мокисы: превращенія душъ умершихъ въ животныя и растенія—43; 260; тотемическіе рода—260.

мокиа: принадлежность м-и къ тотемическому классу у австралійцевъ—56; появленіе божества м.—177; богъ м. Со въ Дагометъ—309; смерть отъ м., какъ признакъ шаманскаго избранія въ родѣ умершаго у бурятъ—404; изображеніе камомъ м-и посредствомъ звукоподражанія—433.

монголы: тотемическое преданіе о происхожденіи—60—61; завыванье глазъ у покойника—198; выбрасыванье мертвецовъ звѣрямъ—206—207; множественность спо-

- соборъ погребенія—214; женщины-родоначальницы отдельныхъ родовъ—301; культъ предковъ—335; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; жреческія функціи шамановъ—376; наименованія шамановъ—394.
- монотеизмъ:** возникновеніе его изъ фетишизма—47; отношеніе м. къ энотеизму—179; ошибочность мнѣнія Девонса о м.—189.
- морь:** какъ тотемъ въ Америкѣ—83; появленіе представленія о духѣ м.—172.
- моркь:** переходъ душъ умершихъ въ м. въ Америкѣ—194.
- москиты:** племя м. въ Ю. Америкѣ—58.
- мохосы:** происхожденіе отъ ручьевъ—58; испытаніе шамана—81—82.
- Му:** человѣческія жертвоприношенія при смерти М.—275.
- мунда:** тотемизмъ—60.
- мундусы:** тотемическое преданіе—83.
- муравей:** племя м. въ Африкѣ—59; происхожденіе мирмидонянъ отъ Зевса м.—65; 68; отъ м-въ—68; м-и въ мнѣѣ о Кагнѣ—164; превращеніе душъ умершихъ въ м-въ на Маланта—241.
- Муррей, р.:** представленія о Пюнджелѣ—164.
- мурри:** тотемизмъ—55—56.
- муха:** культъ м-хъ въ отношеніи къ культу Аполлона—156; м-и какъ препятствіе на пути въ страну мертвыхъ у даяковъ—261.
- мухоморъ:** настойка изъ м., какъ средство возбужденія сибирскихъ шамановъ—415.
- мышь:** запрещеніе ѣсть м. у ораоновъ—60; м. какъ зооморфный видъ души у нѣмцевъ—116; 117; у русскихъ—116; отношеніе м-ей къ Аполлону—156; м. на идолахъ Аполлона—169.
- мъсадъ:** евгемеристическое объясненіе почитанія м. (Спенсеръ)—11; персонафикація—41; м. какъ тотемъ на Самоа—83; представленія о м. тликиговъ—158; австралийцевъ—158—159; туземцевъ Викторіи—159; объ отношеніяхъ м. къ солнцу—159; въ Ю. Австраліи, у эскимосовъ—159; у туземцевъ Калифорніи—159—160; мѣстонахожденіе страны мертвыхъ на м.—228; помѣщеніе его на шестомъ небѣ алтайскими инородцами—433.
- Мягъ:** взглядъ на культъ предковъ—286; М. о желаніи имѣть мужское потомство при культѣ предковъ—314; объ участіи браминовъ въ жертвоприношеніяхъ индусовъ—317; о громадномъ значеніи культа предковъ у индусовъ—318.
- Мидлеръ, Г.:** указаніе на фетиши въ Кассан—90.
- Мидлеръ, М.:** какъ представитель солярной теоріи—16; 18; теорія М.—16—18; ея значеніе—18; исключительное изученіе имъ индо-европейскихъ мнѣвовъ—18; взглядъ на этнографическій матеріалъ для изученія мнѣологии—27; возникновеніе религіи изъ поклоненія крупнымъ явленіямъ природы—49; М. о множественности источниковъ религіи—49; о правописаніи слова тотемизмъ—52; отрицаніе слѣдовъ фетишизма въ Ведахъ—108; недоговѣчность теоріи М.—249.
- мяе:** при могиллахъ у китайцевъ—330.

найгуръ: характеръ болѣзни—441.

налингъ: страна въ происхожденіе отъ н. у бурятъ—61.

нарришери: почитаніе тотемовъ-змѣй—77.

Нарциссъ: въ мнѣѣ о превращеніяхъ—136.

Нарымскій край: дозволеніе стрѣлать гусей и лебедей у остяковъ—76.

насамоны: гаданіе посредствомъ сновъ—122.

насъкомое: какъ зооморфный видъ души—114; 118; какъ верховное существо—164.

натхемъ: тотемъ-солнце—58; положеніе душъ умершихъ послѣ смерти—241.

небо: персонафикація н. у вагандовъ, зулусовъ, краснокожихъ—39; н.-фетишь—47; появленіе представленія о духѣ н.—172; эволюція божества н.—177; Юмо, Юмалъ, Юмелъ, какъ олицетвореніе н.—185; мѣстонахожденіе страны мерт-

- выхъ на н.—228; н. какъ мѣсто блаженства душъ храбрыхъ на о. Мангайнъ и на Гервейскомъ арх.—243; странствованіе кама по н.—433.
- Невольничій Берегъ:** оѳіолатрія—150; жрицы-весталки—309; проституція среди жриць-весталокъ—309—310. (см. также: *евеяне, іорубане*).
- негры:** волки-оборотни—42.
- негры:** почитаніе неодушевленныхъ предметовъ—85; отношеніе н. къ фетишу (Лѣбокъ)—86; способъ пріобрѣтенія фетишей—88; фетиши охранители—105; взглядъ на мысль жертвоприношенія—131; обманыванье духа срубаемаго дерева—132; выносъ покойника не черезъ двери—199; погребеніе въ жилищѣ—212; разговоръ съ ф.—444.
- Нейльгирійскія горы:** почитаніе носового кольца—89. (см. также: *кота, тодды*).
- Нептунъ:** символическое толкованіе—9.
- Нибелунги:** воспріятіе качествъ животнаго путемъ съяданія его—124.
- Нигеръ, р.:** какъ фетишъ—90.
- Никарагуа:** мыstopребываніе души въ сердцѣ—118; мѣстонахожденіе страны мертвыхъ—226.
- Никобарскіе о-ва:** запрещеніе произносить имя покойника—200; представленія о мѣстѣ пребыванія душъ умершихъ—223; изгнаніе душъ умершихъ—270; отрубаніе себя вдовами сустава пальца—283.
- Ниль, р.:** оѳіолатрія у племенъ по Н.—150.
- нишпа:** связь съ жизнью дерева—134.
- Новая Гвинея:** измѣненіе наружности послѣ покойника—202; обрѣзыванье себя волосъ послѣ покойника—204; надмогильныя постройки—213.
- Новая Зеландія:** достовѣрность свѣдѣній о мнѣахъ Н. З-и (Марилье)—27; фетиши-охранители отъ духовъ—105; антропофагія—125; представленія о солнцѣ—158; смертная природа атуа—176; положеніе съ покойникомъ всего его имущества—259; камланье—421—422. (см. также: *маори*).
- Новая Каледонія:** пребываніе душъ умершихъ въ дѣсахъ—224.
- Новая Мексика:** обрядъ умерщвленія черепахъ у суви—359—361.
- Новые Гебриды:** точное свѣдѣніе о религіи туземцевъ (Марилье)—27; возмездіе въ странѣ мертвыхъ—245.
- ногти:** какъ объектъ колдовства—204.
- ножницы:** символическое жертвоприношеніе н. въ Африкѣ—99; персонафикація н. у бурятъ—123.
- ножь:** символическое жертвоприношеніе н. въ Африкѣ—99; вѣра въ душу н. на Фиджи, у кареновъ—123; персонафикація н. у бурятъ—123; каменный н. при жертвоприношеніяхъ мексиканцевъ—385.
- нойды:** н. какъ наименованіе шамановъ—94; 394; двойственный способъ сдѣлаться н.—401—402; посвященіе н.—407; средства возбужденія—414;—камланье н.—431—432; переходъ н. въ колдуна—434; уличеніе н. въ обманъ Реньяромъ—436.
- Номино-Сукуне:** участіе въ отгнѣвъ человѣческихъ жертвоприношеній—281.
- Норвегія:** почитаніе медвѣди—41; вѣрованія, пріуроченныя къ змѣю—153; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—196.
- нубійцы:** умерщвленіе н. на египетскомъ изображеніи—274.
- Нурундурн:** заботы Н. о душахъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—237.
- Нукагива:** фетиши-охранители отъ духовъ—105.
- Нуши:** характеръ божества и его сыновей—64.
- Нуррала:** въ мнѣи о солнцѣ—158; о мѣсяцѣ—158—159.
- нѣшцы:** вѣра въ появленіе дѣтей изъ деревьевъ, скалъ, пещеръ и пр.—67; въ опасность будить спящаго—114; въ зооморфный видъ души—116; 117; говорящія, плачущія деревья—132; культъ очага—323. (см. также: *Германія*).
- Обдорскъ:** священная роща остяковъ близъ О.—102.

обезьяна: почитаніе о. въ Китаѣ—149; о. какъ гіероглифъ Тота—168; переходъ душъ умершихъ въ о. въ Гвинее—194.

облако: тотемъ на Самоа—83; о. какъ видъ души—119.

оборотня: волка-о. и другія животныя—42; о. у басутозовъ—43.

Объ, р.: идолы на О.—64.

овагереросы: переселеніе послѣ покойника—211.

овца: вредное вліяніе мяса о. у абипоновъ—124.

огнеземельцы: отсутствіе религіи—1.

огниво: раздѣлъ родового о. у гилляковъ—306—307; родовое о. при добываніи огня на медвѣжьемъ праздникѣ у нахъ же—373.

огонь: отсутствіе племенъ, не знающихъ о.—1; знакомство съ о. черезъ мѣдвѣдя у само-
двовъ—146; добыча о. какъ одинъ изъ культурныхъ подвиговъ тотема—163; 183;
добыча о. Элемъ—165; 183; эволюція въ почитаніи о.—305—306; обычай спартап-
цевъ уносить священный о. въ походъ—306; обычай колонистовъ уносить о. съ
государственнаго очага въ Спартѣ и Римѣ—306; возліяніе на о., какъ символическое
жертвоприношеніе—317; о. на очагѣ какъ символъ души предковъ (Фюстель де
Кулюжъ)—321; 322; смѣшеніе культа о. съ культомъ предковъ у немѣцкихъ кре-
стьянъ, славянъ и русскихъ инородцевъ—323; бросанье въ о. пищи въ качествѣ
жертвы у вотяковъ—339; боязнь о. у домового—339; бросанье въ о. костей убитыхъ
бобровъ въ Канадѣ—362; запрещенія бросать въ о. кости убитыхъ животныхъ у
краснокожихъ—362; добываніе о. путемъ тренія во время жертвоприношенія буй-
вола у тоддовъ—363; 364; ритуальное добываніе о. на медвѣжьемъ праздникѣ у ги-
лляковъ—373; жертвы богу о. куахтитлановъ—387; мать о-я на шаманскомъ бубнѣ
ингуискихъ инородцевъ—413; погасаніе о. на камланѣ у якутовъ—425; бро-
саніе въ о. конскихъ волосъ тамъ же—425; жертвоприношеніе о. передъ кам-
ланьемъ у юкагировъ—430.

одѣбнѣ: какъ наименованіе шамановъ—394.

одожда: перемѣна о. при траурѣ у даиновъ—201—202; у албанцевъ, китайцевъ—202;
о. какъ объектъ колдовства—204; переходъ души о. въ загробный міръ—210; оста-
вленіе съ покойникомъ его о.—211; душа о. у остяковъ—234; снабженіе покойника
о. у ашантиевъ—236; особая о. жриць Данхагби—309; принесеніе о. въ жертву
предкамъ у индусовъ—318; принесеніе въ жертву о.—349; 351; обвертыванье
о-ми мертвой змѣи въ Пенджабѣ—366; кожа принесеннаго въ жертву сарыча, какъ
священная о. въ Калифорніи—367; о. шамановъ, какъ средство входить въ обще-
ніе съ духами—412; о. гольдскихъ шамановъ—416—417; первобытное и позднѣй-
шее значеніе шаманскихъ о.—418; различіе въ о. шамановъ у разныхъ русскихъ ино-
родцевъ—423; надѣваніе шаманской о. на посвящаемого шамана у якутовъ—424.

однѣбвоя: персонафикація—38; души у животныхъ и неодушевленныхъ предметовъ—
122—123; говорящія деревья—132; выносъ покойника не черезъ двери—199.

Одинъ: въ преданіи о сотвореніи первыхъ людей—67; въ представленіяхъ о загробномъ
мірѣ—239—240; мнѣніе Гольтера о культѣ О.—239.

Одисей: утощеніе кровью душъ въ Андѣ—332.

озеро: поклоненіе о-мъ въ эволюціи фетишизма—47; возникновеніе вѣры въ происжде-
ніе отъ о-ъ (Спенсеръ)—48; о.-фетишъ въ Африкѣ—89; изображенія о-ъ на бубнахъ
нойдѣ—413;

Озирисъ: зооморфный идолъ О.—171; сліяніе О. съ Хнумомъ и Гаршефомъ—171; мнѣ о
смерти О.—174; множественность могилъ О.—174—175; usebtі, какъ ходатаи за
покойника передъ О.—282; О. какъ умирающій богъ—381.

Олафъ Гейрстада-альфъ: возрожденіе его въ Олафѣ Св.—196; обоготвореніе его—324.

Олафъ Св.: преданіе о немъ—196;

олень: вѣра въ разумность о. у краснокожихъ—40; преданіе лопарей о происхожденіи
о.—41; шкуры и рога о-ей, какъ жертва у остяковъ—102; вредное вліяніе мяса о.

- у краснокожих—124; символическое принесение в жертву о. на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—147; закалыванье о-ей на могилѣ у остяковъ—234; у лопарей—260; родъ о. у мокисовъ—360; переходъ душъ умершихъ въ о. у нихъ же—360; обращеніе съ костями о. въ С. Америкѣ—362; покровительство о-мъ ямбака—431.
- Олонецкая г.:** представленія о лебеди—40; сказка о говорящей лѣпѣ—132; описательныя наименованія медвѣдя—143; представленія о домовыхъ—341.
- ольха:** вѣра въ происхожденіе отъ о. въ Швеціи—68.
- омагасы:** тотемическія прически—80.
- Омбесъ:** почитаніе крокодила—169; зооморфный идолъ Себака—169.
- омела:** на празднествѣ «охоты за крапивникомъ»—391.
- ошеды:** происхожденіе отъ камней—139.
- оракулъ:** священныя животныя въ качествѣ о. въ Египтѣ—154.
- ораоны:** тотемизмы—60.
- ордали:** тотемическія—81—82; 83; въ Сенегамбіи—81; въ Африкѣ, въ Траванкорѣ—82; о. посредствомъ фетиша—105—106; на Гвинейскомъ побережьѣ—105—106.
- ораль:** тотемическій союзъ морского о. въ Австраліи—56; родоначальникъ-о. у дельваровъ—57; тотемическія черты почитанія о. у якутовъ—77; о. въ мнѣѣ о мѣсяцѣ туземцевъ Викторіи—159; вражда о. съ вороной въ мнѣяхъ австралійцевъ—182; о. какъ іе-кыла—403.
- орель-соколъ:** какъ тотемъ въ Австраліи—164; какъ верховное божество въ Австраліи—164; зародышъ зотенизма въ представленіяхъ объ о. с. у австралійцевъ—179; вражда о. с. съ цаплей въ мнѣяхъ австралійцевъ—182.
- орочоны:** погребеніе на помостахъ—258; отсутствіе украшеній на шаманскихъ бубнахъ—413.
- оруміе:** молитвенное обращеніе къ о. у индусовъ—108; переходъ души о-ія въ загробный міръ—210; остовъ съ покойникомъ его о.—211.
- Орхонскіе:** принесенія женщины въ жертву Дионису—383; 384.
- оряхъ:** кокосовый о., какъ фетишъ въ Самоа—106; слѣды глазъ и рта утря на кокосовомъ о.—136.
- оса:** какъ зооморфный видъ души у русскихъ и янородцевъ—116.
- осаги:** родоначальники улитка и бобръ—57.
- осетины:** остатки фетишизма—109; смертность души—128; поминки—269; обычай обводитъ вдову и коня вокругъ могилы—282; куклы, изображающія покойника—330; веселье при жертвоприношеніяхъ—345. (см. также: *Осетія*).
- Осетія:** чучело, изображающее покойника на поминкахъ—269. (см. также: *осетины*).
- Осташковский у.:** дворовыя змѣи—154.
- Островскій:** о поминованіи покойниковъ у вотяковъ—336.
- остяки:** извиненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; тотемизмъ—64—65; запрещенія относительно лебедей и гусей—75—76; татуировка—81, клятва на щукѣ—83; обращеніе съ фетишами—92; 93; человѣкоподобныя фетиши—94; наименованія шамановъ—94; кормленіе и одѣваніе фетишей—97—98; 100; особыя отдѣленія въ жилищѣ для фетишей—101; священная роца—102; курты для фетишей—102; множественность душъ—121; почитаніе горъ и скалъ—138; описательныя наименованія медвѣдя—143; культъ медвѣдя—145; 146; 147—148; вѣра въ сверхъестественнаго медвѣдя—162; Торумъ, какъ олицетвореніе справедливости—188; выносъ покойника не черезъ двери—199; выраженіе горя по умершимъ—203; надмогильныя постройки—213; представленія о загробномъ существованіи души—234—235; предписаніе для вдовъ проводить нѣсколько ночей на могилѣ мужа и наоборотъ—284; куклы, изображающія умершихъ—330; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; полученіе шаманскаго дара—407; характеръ посвященія въ шаманы—408; шаманки, болѣе сильныя чѣмъ шаманы—446.

оттавы: тотемы-краски—83; мнѳъ о происхожденіи кукурузы—136; нереволплощеніе душъ убитыхъ рыбъ—362.

оѳіогены: испытаніе посредствомъ тотема—81.

оѳіолатрія—какъ часть зоолатрія—150; о. въ разныхъ частяхъ свѣта—150; въ Африкѣ—150—151; слѣды о. въ народныхъ сказаніяхъ зап. Европы—153; у русскихъ—153.

очагъ: связь родового культа предковъ съ о.—303—307; раздѣлъ родового о.—304; въ святилищѣ у воляковъ—304—305; эволюція культа о.—305—307; родовой характеръ культа о. у грековъ и римлянъ—306; обычай колонистовъ уносить огонь съ государственнаго о. въ Спартѣ, въ Римѣ—306; раздѣлъ семейнаго о.—312; связь семейнаго культа предковъ съ о.—315—316; въ Греціи и Римѣ—320—321; ослѣдой жизни съ культомъ о.—315; взглядъ Фюстеля де Куланжъ на происхожденіе культа о.—321; скриваніе о. отъ постороннихъ у грековъ и римлянъ—322; культъ о. у нѣмецкихъ крестьянъ, славянъ—323; у русскихъ и вюродцевъ—323; 335; обведевіе молодыхъ вокругъ о.—323; связь семейнаго воршуда съ о.—336; почитаніе о. въ моленномъ шашкѣ у воляковъ—336; возліаніе кумышки на о. при передачѣ жреческаго званія—338; раздѣлъ семейнаго о. у воляковъ—338; о. какъ преимущественное мѣсто жертвоприношенія у нихъ же—338; перенесеніе воли съ старога о. на новый у нихъ же—338; возвращеніе семейнаго о. на родовой при вымираніи семьи у нихъ же—338; обведевіе снохи вокругъ о. у нихъ же—338; связь домового съ о.—340; раздѣлъ семейнаго о. въ Россіи—340; возліаніе на о. на медвѣжьемъ правдникѣ у айновъ—372.

очищеніе: послѣ убійства льва у бечуанъ—144; на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—147; 148; при посвященіи шамана у бурятъ—407.

ошъ: какъ наименованіе шамановъ—394.

Павзаній: свидѣтельство о почитаніи Артемиды-Каллисто—69; указаніе на культъ камней въ др. Греціи—108.

Палаузскіе о-ва: отсутствіе религіи у туземцевъ—1; культъ предковъ женщинъ—289.

палка: освященіе священной п-ой египца въ Африкѣ—94; п. египтшъ въ Африкѣ—105; почитаніе п-кѣ въ др. Греціи—109.

Палласъ: о запрещеніи у самоѳдовъ произносить имя покойника—200; указаніе на обычай обриванья себя волосъ послѣ покойника у китайцевъ—204; на приѣмы бакшей—435.

пантера: племя п. въ Африкѣ—59.

пануаши: отождествленіе души съ паромъ и туманомъ—118; измѣненіе наружности послѣ покойника—204; кормленіе покойника—256; камланье—420.

Парагвай: превращенія колдуновъ и людей—43; 398.

Паркъ: свидѣтельство объ отсутствіи космогоническихъ мнѳовъ у африканскихъ народовъ—29; опроверженіе его—30.

парсы: способъ погребенія—207; объясненіе его—207.

петагонцы: положеніе всего имущества покойника въ могилу—259.

Паткановъ: свидѣтельство о неупотребленіи въ пищу остяками лебеди—76; о почитаніи остяками щуки—83.

Патрокль: умерщвленіе у костра П. троянцевъ—275.

паукъ: какъ зооморфный видъ души—115; превращеніе въ п. Хара-Гыргеня—399.

Пейве: знакъ П. на шаманскомъ бубнѣ—413.

великанъ: предокъ-п. въ Австраліи—55.

пенаты: значительность культа п.—321.

Пендшабъ: обрядъ погребенія змѣи—366; племена змѣи—366.

Пенявинская губа: шапки изъ волчьей шкуры у коряковъ—81.

Перкунъ: сближеніе съ Рагянуа (Кунъ)—15.

Персеѳона: совпаденіе личностей П. и Деметры—377; скорбь о похищеніи П.-Деметры, какъ характерная черта *Θεσμοφορέα*—377; теріоморфный образъ П.-Деметры—378.

- Персія:** образование отдельнаго языка (Мюллеръ)—17; исключительное изучение миеовъ П. (этиолог. школа)—18.
- персонализмъ, персонафикація:** взгляд Юма на п.—21; взгляд Ланга—36—37; п. у некультурныхъ народовъ (примѣры)—37—38; п. какъ ключъ для пониманія миеовъ—39; слѣдствія п.—41; п. какъ выраженіе анимизма—53; 87; п. какъ источникъ вѣры въ души неодушевленныхъ предметовъ—122; культа горъ—138; п. свѣтилъ—158; 159; п. въ представленіяхъ объ іерархіи духовъ—162; исчезновеніе п. явленій природы—177.
- персы:** дуализмъ—181; 187.
- Перу:** тотемизмъ—58; происхожденіе инковъ отъ солнца—58; 257; культъ солнца—58; 179; слѣды египтизма—107; гаданье посредствомъ сновъ—121; эпотензмъ—179—180; погребеніе въ шалашѣ—212; мѣстонахожденіе страны мертвыхъ—226; тотемическія основы этого представленія—227; положеніе въ могилу пищи и одежды—257—258; муміи—259; умерщвленіе женъ инковъ послѣ ихъ смерти—276; запрещеніе вдовъ выходить замужъ—282; веселье при жертвоприношеніяхъ—345. (см. также: *инки, перуанцы*).
- перуанцы:** зоолатрія—58; ничтожныя жертвы египтамъ—98; священные камни—139; солнце, какъ національное божество—171; погребальныя камеры—212; кормленіе мумій инковъ—258; вырытіе покойниковъ изъ земли—258. (см. также: *Перу*).
- Пессикунтъ:** перенесеніе священнаго камня изъ П. въ Римъ—109.
- Петроній:** о множественности боговъ—342.
- печь:** поминовеніе покойниковъ у п. у вотяковъ—336; п. какъ мѣстожительство домового—340; перенесеніе жара изъ п. въ новое жильё—340.
- пещера:** вѣра въ появленіе дѣтей изъ п.-хъ у нѣмцевъ—67; п.-ы египти въ Африкѣ—90; погребеніе въ п.-хъ—212; 259; п.-ы какъ мѣстопребываніе душъ умершихъ—223; 224; какъ входъ въ страну мертвыхъ—227; жертвоприношенія въ п.-хъ въ *Осифополи*—378; проищаніе въ п. жрицы земли—416.
- Пизарро:** свидѣтельство о кормленіи перуанцами мумій инковъ—258.
- Пиваль-шудоръ:** почитаніе его въ с. Юскахъ—303.
- пиршества:** тотемическія п.—78; 79; ритуальныя п. въ честь покойниковъ—265; при раздѣлѣ родового очага у вотяковъ—304; п. въ честь покойниковъ у китайцевъ—329; веселье на религиозныхъ п. въ Римѣ, у грековъ—344; источникъ ритуальныхъ п. (Робертсонъ Смесъ)—348; п. при проводахъ душъ умершихъ—360; ритуальныя п. послѣ охоты—361; при человѣческихъ жертвоприношеніяхъ Теопатлипока—385; при празднествѣ «охоты за крапивникомъ»—391; при посвященіи шамана у бурятъ—408.
- питрисъ:** положеніе ихъ среди другихъ божествъ—318.
- пикта:** кора п. при посвященіи шамана у бурятъ—407.
- пиеагорейцы:** связь ученія п. о переселеніи душъ съ первобытными вѣрованіями—196.
- пиеонъ:** посвященіе п.-мъ новорожденныхъ въ Сенегамбіи—367.
- Плавтъ:** указаніе у П. на смѣшеніе ларъ съ очагомъ—320.
- плакательщицы:** цы: утилитарный источникъ обычая нанимать п.—201.
- Платонъ:** толкованіе слова Зевсъ—8.
- Плиній:** указаніе на способъ приобрѣтенія пониманія языка животныхъ—124; о сердцѣ гieny, какъ лѣкарствѣ—125; указаніе на испытаніе посредствомъ змѣй у псалдовъ—368.
- Плотинъ:** символическое толкованіе миеовъ—9.
- Плотниковъ А. Ѡ.:** статистическія данныя о количествѣ стрѣляемыхъ гусей и лебедей въ Нарымскомъ краѣ—76.
- плугъ:** молитвенное обращеніе къ п. у индусовъ—108.
- Плутархъ:** символическое толкованіе миеовъ—8; 9; 21; свидѣтельство о почитаніи

- дятла въ родѣ *Picini*—75; о зоолатріи у египтянъ и грековъ—155—156; существованіе при П. человѣческихъ жертвоприношеній Діонису—383.
- Клискя:** какъ часть тотемическаго культа—78; 166; 375; въ Африкѣ—59—60; 79; тотемическія черты шаманской п. у бурятъ—81; п. передъ охотой у краснокожихъ—144; ритуальныя п. на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—148; п. въ честь змѣй въ Вайда—151; обученіе религіознымъ п. въ жреческихъ школахъ въ Дагометъ—309; п. женщинъ на медвѣжьемъ праздникѣ у айновъ—372; п. на медвѣжьемъ праздникѣ у гилановъ—374; возбужденіе себя посредствомъ п. у амаксосовъ—397; п. шамановъ—414; у якутовъ—426; у гольдовъ—430; п. туно—434.
- Коварья:** анимизмъ, какъ ключъ для пониманія п.—39; зооморфный видъ души въ русскихъ п. (Сумцовъ)—116; п. относительно покойника съ открытыми глазами въ Европѣ и Россіи—198.
- Когребальныя обряды, погребеніе:** п. тотема—77—78; совы на Самоа—77; орла у якутовъ—78; рака на Серисосѣ—78; волка въ Аѳинахъ—78; страхъ передъ покойникомъ, какъ источникъ нѣкоторыхъ п. о.—198; источники п. о.—205—206; двѣ категоріи п. о.—206; п. о. съ цѣлью уничтожить душу—206—207; п. о. съ цѣлью оградить себя отъ посѣщенія покойника—208—209; сожженіе—209—210; п. покойника въ его жилищѣ—211—212; устройство покойнику удобнаго жилья—212—213; основное стремленіе п. о-въ—213—214; множественность способовъ п. у одной народности—214; причины этого—214—217; вѣра въ загробное существованіе души, какъ основа п. о.—218; п. о. какъ источникъ представленія о нахожденіи страны мертвыхъ на землѣ—225; подѣ землей—225; замѣненіе во внутреннемъ смыслѣ нѣкоторыхъ п. о.—253—254; кормленіе покойника—256; доставленіе пищи душамъ—257—258; облегченіе существованія души въ могилѣ—258; п. на деревьяхъ, на помостахъ и т. п.—258; п. въ пещерахъ и скалахъ—259; муміи въ Мексикѣ, Перу, Египтѣ—259; положеніе съ покойникомъ всего его имущества—259; предметовъ, облегчающихъ ему загробное странствованіе—259—262; амулетовъ,—262—263; предметовъ, обезпечивающихъ ему безбѣдное существованіе въ странѣ мертвыхъ—263; закланіе рабовъ при смерти вождя въ Гватемалѣ—273; при сжиганіи тѣла короля въ Мексикѣ—273; сжиганіе рабовъ съ покойникомъ у индѣйцевъ сѣв.-зап. побережья Америки—273; обычай погребать мертвыхъ въ домахъ въ Римѣ—321; отпечатокъ культа предковъ на п. о. въ Корей—325; обряды п. змѣй въ Пенджабѣ—366; введеніе души въ фану у гольдовъ—427—430.
- Покойники:** отношеніе къ п.—197—198; 205; закрыванье глазъ, рта и т. д. у п.—198; выносъ п. не черезъ дверь—198—200; обычай не называть п. по имени—200; не говорить дурно о п.—200; причитанія по п.—200; плакальщицы—201; измѣненіе наружности послѣ п.—201—202; выраженіе скорби о п.—202—203; принесеніе части тѣла п.—204; смыслъ этого обычая—204—205; кадѣченье п-въ—207—208; умерщвленіе п-въ—208; особое устройство могилы, какъ средство огражденія отъ п.—209; уничтоженіе п-въ посредствомъ сожженія труповъ—209—210; бѣгство отъ п.—210—211; кормленіе п.—256; въ Китаѣ—327; стремленіе облегчить п. загробное странствованіе—260; присутствіе п. на поминкахъ—266—267; у черемисъ—267—268; у вотяковъ—269; приглашеніе п. въ баню на п. у черемисъ—267; у вотяковъ—269; коллективныя названія для п-въ—285; заботы о п. въ Китаѣ—326—327; 328; 329.
- Полинезійцы:** мнѣніе объ отсутствіи у нихъ религіи—1; дурное обращеніе съ фетишами—93; представленія о появленіи души—119; пророческія сны на Тонга—121—122; переходъ душъ умершихъ въ змѣй—152. (см. также: *Полинезія*).
- Полинезія:** изъяснительный характеръ мнѣовъ—30; существованіе тотемизма—52; борьба личнаго тотема—71; неупотребленіе въ пищу тотема—74; кормленіе тотема—76—77; фетиши—89; 106; изготовленіе человѣкоподобныхъ идоловъ—93;

- шалаши для фетишей на Самоа—102; 106; клятва фетишемъ—106; мѣстопробываніе души въ сердцѣ въ Тонга—117; переходъ душъ умершихъ въ змѣй—152; причины множественности погребальныхъ обрядовъ—214—215; погребеніе на помостахъ и т. п.—258; человѣческія жертвоприношенія—271; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа—276; разнообразіе въ именованіяхъ шамановъ—394; ученики шамановъ—404; наследственная власть жрецовъ-шамановъ—406. (см. также: *Гаваи, маори, Маркизскіе о-ва, Н. Зеландія, Нукаива, полинезійцы, Самоа, самоанцы, Сандвичевы о-ва, Таити, таитяне, о-ва Говардическое, Тонга*).
- политеизмъ:** взглядъ Юма на происхожденіе п.—21—22; п. при энотеизмѣ—178—179.
- поляки:** умерщвленіе жены послѣ смерти мужа—276.
- поминки:** выраженіе горя по умершемъ у абхазцевъ на п.—203; два вида п.—266; время п.—266; характерныя черты п.—266—267; п. у черемисъ—267—268; у вотяковъ—268—269; 269—270; на Кавказѣ—269; жертвоприношенія на п.—271; избіеніе рабовъ на п. у алеутовъ—272—273; человѣческія жертвоприношенія какъ п. по Сенахерибу—274; умерщвленіе старика на п. въ старину у вотяковъ—280; п. на могилахъ у грековъ и римлянъ—322; обряды поминовенія у вотяковъ—336; камланье на п. у гольдовъ—427—430.
- попугай:** племя п. въ Африкѣ—58; духъ камня въ образѣ п. въ Перу—139.
- поросенокъ:** превращеніе колдуновъ въ п-гъ у майя—43; п. какъ жертва по пути въ страну мертвыхъ у даяковъ—261.
- Порто-Ново:** жрицы-весталки—310.
- португальцы:** введеніе ими термина фетишь—85; 94.
- Порфирій:** символическое толкованіе мнѳовъ—9.
- Посейдонъ:** въ образѣ коня—169.
- пость:** при узнаваніи личнаго тотема—443; у краснокожихъ—73; 443; п. при желаніи пророческаго сновидѣнія—73; передъ камланьемъ у допарей—431; какъ средство развить въ себѣ способность вступать въ общеніе съ духами—443.
- Потанина, А. В.:** о характерѣ плясокъ у бурятъ—81. о способѣ полученія шаманскаго дара у нихъ же—404.
- Потебня, А. А.:** какъ послѣдователь филологической школы—18.
- похоронные обряды:** см. погребальные обряды.
- полясъ:** п-са фетиши въ Африкѣ—96; п. Олаѳа Г. въ преданіи объ Олаѳѣ Св.—196.
- празднество, праздникъ:** остатки тотемизма въ п-хъ—97; п. соединенное съ антропоморфіей въ Австраліи—125; п. въ честь медвѣдя у гилаковъ—145; характерныя черты медвѣжьихъ п.—146—147; медвѣжье п. у вогуловъ и остяковъ—147—148; п. въ честь змѣй въ Вайда—151; надѣванье на тотемическихъ п. шкуры тотема—166; п. въ честь мертвыхъ—270; воспоминаніе о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ въ вотяцкомъ дѣтскомъ п.—280; п-а въ честь умершихъ—313; п. при умерщвленіи черепахъ у сунья—359—360; п. закланія буйвола у тоддовъ—364; сарыча въ Калифорніи—367; медвѣжий п. у айновъ—371—372; у гилаковъ—372—374; у гольдовъ—374; черты закланія тотема въ п. др. Греціи—377; п. Фемблорфа—377—380; теріоморфное явленіе Діониса во время п. въ его честь—380; п. при человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у мексиканцевъ—385; богу Тецкатлипока—385.
- Прапанги:** Мариле о знаніи мнѳа о П.—27; мнѳ о П.—175.
- превращенія:** вѣра въ п., какъ слѣдствіе персонаификаціи—41; 135; п. какъ характерная черта первобытныхъ вѣрованій—42; п. въ животныхъ—42—43; п. животныхъ, растеній и п. въ людей—43—44; п. душъ умершихъ—44; вѣра въ п., какъ основное вѣрованье первобытнаго человѣка—44; результаты вѣры въ п.—45; п. Зевса въ муравья—65; 68; п. З-мъ муравьевъ въ людей—68; Каллисто въ медвѣдицу—69; Герой и Артемидой Каллисто въ медвѣдицу—69; п. Аполлона въ собаку—69; вѣра въ п. при выборѣ личнаго тотема—71; п. души—113; 119; 126;

въ жучка у вогуловъ—121; способность къ п. души каждаго предмета—135; мнѣя о п. растеній и деревьевъ въ людей и наоборотъ—135; п. въ мнѣяхъ о растеніяхъ—136—137; п. камней въ людей и наоборотъ—139—140; сравнительно большое количество м-въ о превращеніи въ животных—140; вѣра въ п., какъ источникъ зоолатріи—141; мнѣя о п. боговъ въ животныхъ у египтянъ—155; способность къ п. животныхъ—166; п. женщины въ сарыча въ Калифорніи—367.

преданія, легенды, сказанія, саги: взглядъ Гримма на л.—13; собраніе п. подъ вліяніемъ Гримма—14; п. какъ основа изученія мнѣевъ (Тэйлоръ)—23; изъяснительный характеръ п. инородцевъ и западно-европ. крестьянъ—30; персонафикація, какъ объясненіе чертъ дикости въ п.—39; чудесныя рожденія въ родовыхъ п.—40—41; мотивъ о превращеніяхъ въ з. европейскіхъ л.—42—43; п. о существовавшихъ лицахъ, какъ источникъ мнѣевъ (Спенсеръ)—48; модификація тотемическихъ п. въ Индіи—60; у бурятъ—61; у тюрковъ—62; якутское п. о происхожденіи людей—63; тотемическій характеръ остяцкихъ родовыхъ п.—64—65; п-ія о происхожденіи первыхъ людей—66; п. о происхожденіи первыхъ людей (иранское)—66; др. германцевъ—67; аналогіи между п-ми дикарей и классическими мнѣями—70; указаніе на почитаніе арабами газели въ одномъ курдскомъ п.—77—78; тотемическія п. алтайскихъ тюрковъ—83; п. якутовъ о зооморфномъ видѣ души—115; зооморфный видъ души въ русскихъ с.—116; въ п. о королѣ Гунтрамѣ—117; п. бакаври о созданіи людей—119; пониманіе языка животныхъ въ славянскихъ и германскихъ с.—124—125; п. о превращеніяхъ въ камень—139; слѣды зоолатріи въ народныхъ с. зап. Европы—153; п. о солнцѣ на Самоа—158; п-ія о мѣсяцѣ—158—159; вѣра въ перевоплощеніе душъ въ галлскомъ п.—196; п. о Св. Олафѣ—196; п. командей о возвратившемся покойникѣ—261; слѣды человѣческихъ ж-ій въ п-хъ—270; 275; въ п-хъ кабардинцевъ—275; п. объ уничтоженіи человѣческихъ жертвоприношеній въ Японіи—281; тотемъ-предокъ, какъ центральная фигура народныхъ с.—294; умершіе вожди, старѣйшины и пр., какъ герои родовыхъ п.—295; л. о происхожденіи лѣтшихъ, домовыхъ и пр.—339; узкая сфера распространенія л. о святыхъ—342; обычай смѣшенія крови въ скандинавскихъ с.—351; л. объясняющая жертвоприношеніе барана Аммону—368; л-ы о могуществѣ прежнихъ шамановъ—399; л. о Хара-Гургентѣ—399; п. о дарованіи шаманскаго дара впервые женщинамъ—447; могущественныя шаманки въ п-хъ—447.

принятые: первобытныхъ народовъ—35; роль п. въ избраніи животнаго покровителя—34; п. какъ средство узнать личнаго тотема—72.

Кританія: какъ мѣсто храненія священнаго огня—306.

Куртоска: тотемическія п.—79—80; въ родѣ буйвола—80; у омагасовъ—80; въ Африкѣ—80.

Круссія: умерщвленіе спокойнаго мертвеца—208.

Ксидды: испытаніе посредствомъ змѣи-тотема—82; 368.

Ктица: вѣтеръ въ видѣ п. у бушменовъ—39; птичій языкъ въ сказкахъ зап. Европы—41; превращенія—42; превращеніе колдуньи въ п. въ Америкѣ—43; происхожденіе отъ п-цъ на Ванкуверовыхъ о-вахъ—56; у коняговъ—57; п.-творецъ у комаговъ—57; происхожденіе отъ п-цъ у бурятъ—61; родовые боги-п-ы у остяковъ—64; п-ы, приносящіе дѣтей у нѣмцевъ—68; п-ы, какъ личные тотемы—71; 72; запрещеніе относительно нѣкоторыхъ п-цъ въ Россіи—75—76; орелъ, какъ п. Ал-товна—77; дача имени по п. у остяковъ—81; принесеніе въ жертву п-ѣ фетншамъ у краснокожихъ—100; п. какъ зооморфный видъ души—114; 118; у арабовъ—115; превращеніе въ п. дѣвушки въ сказкѣ басутосовъ—118; душа камня въ образѣ п. въ Перу—139; тотемическія запрещенія относят. священныхъ п. въ Египтѣ—154; священныя п. у египтянъ—157; п. какъ верховное существо—164; Эль, какъ вѣщая п.—165; атрибуты п. у идоловъ—167; у идола

- Кецалькоатль—168; вражда п.-тотемовъ австралийцевъ—182; переходъ душъ умершихъ въ л. въ Америкѣ—194; отдача мертвецовъ на растерзанія п.-мъ у парсовъ—207; изображеніе въ видѣ п. Со, бога молніи въ Дагометъ—309; превращеніе женщины въ п. (сарыча) въ Калифорніи—367; закланіе священной п. тамъ же—367; 368; сходныя черты этого жертвоприношенія съ жертвоприношеніями мексиканцевъ—387; происхожденіе Гуитсоллопочтла изъ п.—387; крапивникъ, какъ священная п.—391; превращенія шамановъ краснокожихъ въ п.—398; п-ы на шаманскомъ бубнѣ минусинскихъ инородцевъ—413; на шаманскомъ костюмѣ якутовъ—418; п.-бурханъ у гольдовъ—430; подражаніе шаманомъ крику п-ъ у юкагировъ—430.
- пудль:** мѣстообываніе души въ п.—117; 119; 120; у карибовъ—118; 121.
- Пудльцъ:** персонажизация деревьевъ—131.
- пчела:** какъ зооморфный видъ души—115; у русскихъ и инородцевъ—116.
- Пыпинъ, А. Н.:** о методѣ и взглядахъ Гримма—13.
- пѣсни:** взглядъ Гримма на народные п.—13; ритуальные п. на медвѣжьемъ празднествѣ у вогуловъ и остяковъ—148; п. шамановъ—414; п. якутскаго ш.—426; характеръ шаманскихъ п. у лопарей—432; п. шамановъ у минусинскихъ инородцевъ—434; п. бавшей—435; п. найгурщяковъ—441.
- пѣтухъ:** какъ зооморфный видъ души у алтайцевъ—115.
- Пюло-Буа:** какъ мѣсто блаженства—243.
- Пюлотю:** представленіе о П.—235—236.
- Пюнджелъ:** какъ верховное существо—164; смѣшеніе зооморфныхъ и антропоморфныхъ чертъ—164; 166; 173; 189; зародышъ апотемизма въ представленіяхъ о П.—179; вражда П. съ далай—182; съ соей—182; П. какъ олицетвореніе справедливости—188; сосуществованіе вѣры въ П. съ фетишизмомъ и тотемизмомъ—190.
- Ра:** сліяніе Р. съ Аммономъ—171.
- Радленъ-атче:** какъ главное божество—185; сосуществованіе вѣры въ Р. а. съ фетишизмомъ—190.
- радуга:** тотемъ на Самоа—83.
- раковина:** р-ы деньги въ Африкѣ—104; р.-фетишъ на Самоа—106.
- ракъ:** кормленіе тотемовъ-р-въ на Самоа—76; почитаніе р. на Сереносѣ—78.
- растенія:** евогеристическое объясненіе почитанія ихъ (Спенсеръ)—11; чудесныя рожденія—41; превращенія—41; р. въ людей—43; душъ умершихъ въ р.—44; 194. у іорубавъ, моиксовъ—44; вѣра въ родство съ р.—51; союзъ съ р-ми (Джевоксъ)—54; вѣра въ происхожденіе отъ р. въ Австраліи—55; въ Америкѣ—57; въ др. Перу—58; на Тихоокеанскихъ арх.—60; р.-люди въ вранскомъ преданіи—66; запрещеніе вредить тотему-р-ю—75; молитвенное обращеніе къ р. индусовъ—108; души у р-й на Фиджи. у кареновъ—123; у р.—130; превращенія р. въ людей—135—136; людей въ р.—136—137.
- Ревиль:** сравненіе мировоззрѣнія язычниковъ и христіанъ-почитателей святыхъ—342—343.
- религія:** отсутствіе народовъ, не знающихъ религіи—1; 4; 29; отрицаніе ея у первобытныхъ народовъ—1—3; опредѣленіе р. Тэйлоромъ—3, Мензисомъ—3—4; опредѣленіе р.—4; фетишизмъ, какъ источникъ р. (де Броссъ, Контъ, Липпертъ)—47; критика Мензиса—47; поклоненіе крупнымъ явленіямъ природы, какъ источникъ религіи (Мюллеръ)—49; множественность источниковъ р. (Мюллеръ)—49; важность изученія частныхъ причинъ, направляющихъ р. даннаго народа—49; отдѣленіе р. отъ магіи (Робертсонъ Смигсъ)—346—347; узкое пониманіе р. (Робертсонъ Смигсъ)—347; 355.
- Ревьяръ:** свидѣтельство о превращеніяхъ лопарскихъ волдуновъ—43; описаніе камлання у лопарей—432; объясненіе дѣйствій нойдъ—436.

римляне: источники миеологии (Кунт)—15; роль вѣры въ чудесныя рожденія въ миеахъ и культъ р.—41; вдыханіе души умирающаго—119—120; отождествленіе души съ кровью—120; отверстія въ землѣ, какъ входъ въ страну мертвыхъ—228; празднества въ честь мертвыхъ—270; человѣческія жертвоприношенія—278; срокъ траура для вдовы—283; родовой характеръ культа очага—306; поддерживанье священнаго огня—306; исключительность культа предковъ—312; обычай погребать мертвыхъ въ домахъ—321; значительность семейнаго культа—321—322; скрывать очага отъ постороннихъ—322; вліяніе культа предковъ на правовой бытъ—323; изображенія ларовъ—330; смѣшеніе крови—351;

Римъ: синкретизмъ въ вѣрованьяхъ—8—10; исключительное изученіе миеовъ Р. (эяолог. школа)—18; тотемическія основы миеа о волчицѣ—65; слѣды фетишизма—109; человѣческія жертвоприношенія умершихъ—275; 282; ихъ символика—282; культъ Весты—306; поддерживанье священнаго огня—306; культъ предковъ—320—323; поглощеніе личности государственными интересами—320; отношеніе понтифика по семейному культу—320; смѣшеніе культъ предковъ съ культомъ домашняго очага—320; 321; обособленность семейнаго культа—321; 334; жреческія обязанности сына—322; запрещеніе хоронить чужихъ въ семейной усыпальницѣ—322; обведеніе молодой вокругъ очага—323; Петровій о множественности боговъ въ Р.—342; веселье на религіозныхъ пиршествахъ—344. (см. также: *римляне*.)

Рисъ: душа р. у даяковъ и кареновъ—130; принесеніе р. въ жертву дереву въ Сіамѣ—134.

ритуаль: жертвенный р., какъ слѣдствіе развитою культа—50; сходство р. при культѣ мертвыхъ и при культѣ предковъ—255; ранняя разработка жертвеннаго р. въ общественныхъ культахъ—316; дороговизна погребальнаго р. въ Индіи—319; строгая выработка р. жертвоприношенія предкамъ въ И.—319.

Робертсонъ Спенсъ: взглядъ на источники и цѣль культа—249; 250; указаніе на веселье, какъ на типичную черту культа семитовъ—345; увлеченіе тотемизмомъ—346—347; 358; отдѣленіе религіи отъ магіи—346—347; взглядъ на культъ общественный, какъ на первоначальный—347; взглядъ на божество—347—348; на источникъ жертвоприношеній—348; на значеніе закланія тотема—348—349; недостатки теоріи Р. С.—352; 353—356; допустимость теоріи Р. С.—354; 355.

Робинзонъ: о причинѣ отождествленія души съ кровью—120; взглядъ на источникъ культа мертвыхъ—253.

Рождество: вотяцкій дѣтскій праздникъ на недѣлѣ Р.—280; веселье, какъ характерная черта повечерія Р.—345; «охота на крапивника» передъ Р. во Франціи—391; въ Уэльсѣ—391.

Рондуль и Римъ: легенда о нихъ, какъ примѣръ искаженнаго тотемическаго преданія—294.

Россия: послѣдователи Гримма въ Р.—14; представители метеорологической и солярной теоріи—16; чудесныя рожденія въ сказкахъ—41; переживанія тотемическихъ обычаевъ у инородцевъ—80—81; зооморфный видъ души—116; слѣды антропоморфизма въ народномъ творчествѣ—126; сожженіе колдуновъ—127; культъ медвѣдя—146; повѣрье относительно покойника съ открытыми глазами—198; вбиванье кола въ мертвaго колдуна—208; сожженіе тѣла Лжедмитрія—210; христосываніе съ покойниками—222—233; устройство отверстія для свободнаго выхода души въ надмогильной постройкѣ—223; ритуальныя поминальныя блюда—270; слѣды человѣческихъ жертвоприношеній умершимъ—275; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа въ др. Р.—276—277; представленія о домовомъ—339; раздѣленіе семейнаго очага—340; богатый матеріалъ по шаманству—435. (см. также: *абхазцы*, *Алтай*, *алтайскіе инородцы*, *Астраханская в.*, *буряты*, *великоруссы*, *вогулы*, *иллы*, *юлды*, *Грузія*, *инородцы русскіе*, *кабардинцы*, *кавказскіе нар.*, *Кавказ*

калмыки, камчадалы, карайасы, карелы, киргизы, коряки, Крым, курды, Лапландія, латыши, литовцы, лопари, монголы, мундусы, Нарымскій край, Обдорск, Обь, р. Олонеккая т., ороконы, осетины, Осетія, Осташковский у., остяки, Пенжинская губа, поляки, Саранульский у. сибирскіе инородцы, Сибирь, тавасты, тазы, татары, Тверская т. теолесы. Тобольская т. Уралъ р. финны, черемисы, черкесы, чеченцы, чужки, всты, юкагирь, юраки, Юски с., Якутская Обл., якуты).

Рота: какъ властитель подземнаго міра—185.

роща священная: см. священная роща.

румыны: почитаніе горъ и скалъ—138; преданіе о г. Бучечъ—140.

русины: умерщвление неспокойныхъ мертвецовъ—208.

русскіе: представленіа о вихрѣ—39; почитаніе медвѣдя—41; волки-оборотни—42; превращенія вѣдьмъ—42; колдунами людей—43; запрещенія относительно нѣкоторыхъ животныхъ и птицъ и пр.—75; вбиваніе кола въ могилу колдуна—128; говорящія, плачущія и т. п. деревья—132; ви́шній видъ лѣсныхъ духовъ—135; превращенія въ камень—140; называнье по имени нѣкоторыхъ звѣрей—143; сближеніе медвѣдя съ человѣкомъ—145; переживаніе культа медвѣдя—146; почитаніе ужа—183; надмогильныя постройки—213; трасины, омуты, и т. п. какъ входъ въ адъ—228; обычай класть монету съ умершимъ—262; различныя наименованія домового—339; празднества, сопровождаемая весельемъ—345.

ручьи: вѣра въ происхожденіе отъ р. у мохосовъ—58.

рыба: вѣра въ разумность р-ъ у краснокожихъ—40; р-ы—личныя тотемы—71; запрещенія относительно нѣкоторыхъ р-ъ въ Россіи—75; кормленіе р-ъ у делаваровъ—77; жертвоприношеніе р-ы при устройствѣ новой деревни въ Бассамѣ—107; р-ы какъ зооморфный видъ души—115; вредное вліяніе употребленіе въ пищу р-ъ у абиноновъ—124; для беременной женщны у южныхъ славянъ—124; умноствленіе р-ъ индѣйцами—144; тотемическія запрещенія относ. священныихъ р. въ Египтѣ—154; идолъ полу-р. Эврияномъ—169; вѣра въ реинкарнацію р. у оттавовъ—362; привѣска-р. на костюмѣ шамана у якутовъ—418; фигуры р. на немъ же—418.

рысь: рысья шапка у гилячекъ—81; значеніе рысьяго мѣха у гиляковъ—81.

Рычковъ: указаніе на огораживанье могилъ у черемисовъ—209.

рыка: поклоненіе р-мъ въ эволюціи фетишизма—47; возникновеніе вѣры въ происхожденіе отъ р-тъ (Спенсеръ)—48; р.-и фетиши въ Африкѣ—89—90, жертвоприношенія у р-тъ краснокожими—100; молятивное обращеніе индусовъ къ р-мъ—108; вѣра въ душу (р-ъ у якутовъ—123; р. какъ препятствіе при входѣ въ страну мертвыхъ у гуроновъ—242; у даяковъ—261; опусканіе въ р. мяса и костей черепахъ у суней—360; костей бобровъ въ Канадѣ—362; р-и въ галлюцинаціяхъ обучающихся туно—411; изображенія р-ъ на бубнахъ нойдъ—413.

Рюгенъ о.: повѣрье относительно кораблестроенія—135.

сабиняне: почитаніе дятла—75.

Савани о.: шалашъ для фетиша—102.

Сайва-Гуэиле: перенесеніе ею нойду въ страну мертвыхъ—432.

сакаланы: обрѣзыванье волосъ послѣ покойника—204.

саксонцы: происхожденіе отъ скалъ—67.

Самоа: любознательность туземцевъ—29; выборъ личнаго тотема—71; кормленіе тотемовъ—76—77; погребеніе тотема-соны—77; тотемы-предметы и явленія видной природы—83; шалашы для фетишей—102; 106; фетиши—106; клятва фетишемъ—106; превращеніе божествъ въ камни—139; представленіе о солнцѣ—158; выраженіе скорби объ умершемъ—203; пребываніе душъ умершихъ въ лѣсахъ—224; страна мертвыхъ—235—236; пророчествованіе въ семейномъ храмѣ—444.

самоанцы: вѣра въ воплощеніе божества во всѣхъ совахъ—163.

самоды: извнненія передъ убитымъ медвѣдемъ—40; фетиши—92—93; чловѣкоподобные фетиши—94; наименованіе шамановъ—94; 394; кормленіе фетишей—98; почитаніе фетишей—98—99; особое отдѣленіе въ жилищѣ для фетишей—101; мѣстопробываніе души въ сердцѣ—118; культъ медвѣдя—146; вынось покойника не черезъ двери—199; запрещеніе произносить имя покойника—200; надмогильныя постройки—213; сохраненіе костей умершихъ—217; 259; погребеніе на помостахъ и т. п.—258; положеніе съ покойникомъ всего его имущества—259; куклы, изображающія покойника—330; наследственность шаманства—406; посвященія въ шаманы—408; бубны, какъ принадлежность шамановъ—412; прокалыванье себя остріемъ шаманами—435.

Сандвичевы о-ва: калѣченіе себя послѣ покойника—204.

санскритъ: какъ матеріалъ для изученія мнѳологін (Кунъ)—15; (филологическая школа)—19.

сангалы: клятва тигромъ—82.

саранча: мнѳы о с. у бушментъ—32—33; 164; 167; идолъ с. въ Афинахъ—156; Кагнь-с., какъ верховное существо у бушментъ—164.

Сарапульскій у.: почитаніе Пиналь-мудора—303; передача званія семейнаго жреца у воляковъ—337—338.

сардинка: почитаніе с. въ др. Перу—58.

сарычъ: жертвоприношеніе с. въ Калифорніи—367.

свиныя: превращеніе въ дѣвъ въ с.—43; с. въ тотемическомъ преданіи бурятъ—62; с. какъ зооморфный ядъ души у таргаутовъ—115—116; запрещеніе вѣсть с. у торгоутовъ—116; вредное вліяніе мяса с. у карибовъ—124; принесеніе въ жертву с.-ей на *Федозора*—378; гибель с.-ей въ мнѳѣ о похищеніи Персефоны—378; с. какъ животное посвященное Деметръ—378; какъ теріоморфный образъ Д.—378; объясненіе жертвоприношенія с. Деметры—382.

святки: еггемеристическое объясненіе почитаніе с. (Спенсеръ)—11; взглядъ Евсевія П. на почитаніе с.—21. объясненіе мнѳомъ появленія с.—28; незначительное почитаніе с.—34; 157; 160; персонажикація с. и превращенія с.—41; 158; 159; противоположные взгляды школы солярной и антропологической на поклоненіе с-мъ—157; с. на шаманскомъ костюмѣ у якутовъ—418.

святляки: вѣра въ превращеніе въ с. душъ умершихъ на Соломоновыхъ о-хъ—44.

священная роца: происхожденіе отъ с. р. семноновъ—67; с. р. для фетишей—101—102; с. р. остяковъ—102.

Семиградь: преданіе о г. Бучечъ—140.

семикъ: веселье, какъ характерная черта с.—345.

семиноды: вдыханіе души умирающей роженицы—119.

семиты, семитскія народности: отдѣленіе языка с. отъ арійскихъ и туранскихъ яз. (Мюллеръ)—17; характеръ веселья въ вѣрованьяхъ—345.

семноны: происхожденіе отъ роци—67.

Сенегалъ: несчастные дни—101.

Сенегамбія: вѣра въ безвредность тотема—81; посѣщеніе пнѳономъ новорожденныхъ дѣтей—367. (см. также: *идолѳфы, Сенегалъ*).

севички: бурханъ с. при окончаніи камлання—430.

Серанисъ: гаденье при храмѣ С.—123.

Серай: смѣшеніе очага съ ларамы—321.

сердце: мѣстопробываніе души въ с.—117—118; 120; 126; с. какъ одна изъ душъ у египтянъ—120; с. гиены, какъ лекарство—125; с. какъ цѣнная часть убитаго у карибовъ—125; на Соломоновыхъ о-хъ—126; с. медвѣдя, какъ ритуальное блюдо у вогуловъ и остяковъ—143; спасенное с. Діониса—380; вырваніе с. у жертвы у мексиканцевъ—385; вкушеніе мексиканекинъ королемъ с. идола Гунтсолопочтли—388; обмакиванье таугда въ кровь изъ с. изюбря—429.

- Бергюость о.:** почитаніе рака—78.
- сибирскіе инородцы:** начтожныя жертвы естишамъ—98; причины обильныхъ жертвъ естишамъ—100; шаманскіе бубны 412; средства возбужденія войдовъ—415; изученіе шаманства у с. и.—423. (см. также: *Сибирь*).
- Сибирь:** групповыя естиши у инородцевъ—111. (см. также: *Алтай, алтайскіе инородцы, буряты, чиляки, чольды, камчадалы, карачасы, Колымскій округ, коряки, минусинскіе инородцы, монголы, мундусы, Нарымскій край, Обдорскъ, Обь р., ороchonы, остяки, Пенжинская губа, самоѣды, сибирскіе инородцы, тазы, татары, теолесы, Тобольская г. тунгусы, Туруханскій край, Усури р. чукчи, юкагиры, юраки, Якутская Обл., якуты*).
- Сиклонъ:** естишистскій культъ Артемиды и Зевса—108.
- сикомора:** амулеты изъ с.—263.
- Силезія:** домовый ужъ—153.
- Сингапуръ:** яденіе малайцами мяса тигра для полученія храбрости—124.
- синешейка:** какъ тотемъ женщинъ въ Австраліи—74.
- синякуй:** какъ священное мѣсто у самоѣдовъ—92.
- Синтеотль:** въ мистеріяхъ Тосн—387.
- синтонизмъ:** связь с. съ культомъ предковъ—325.
- сирійцы:** зооморфныя идолы—168.
- олтка:** измѣненіе наружности послѣ покойника—202.
- Сіамъ:** переходъ духа дерева въ сдѣланный изъ дерева предметъ—134—135; смѣшеніе крови—351 (см. также: *сіамцы*).
- сіамцы:** выносъ покойника не черезъ двери—199.
- сіу:** превращеніе душъ умершихъ—44; родоначальники дерева—86.
- сказанія народныя:** см. преданія.
- сказка:** взглядъ Гримма на с-и—13; собраніе с.-къ подъ вліаніемъ Гримма—14; чудесныя рожденія въ с-хъ—40—41; представленіе о мѣстопребываніи души въ с. басутосовъ—117—118; с. Оловецк. г. о говорящей ляпѣ—132; трасяны, омуты и пр. какъ входъ въ адъ въ русскіхъ с.—228.
- скала, утесъ:** персонафикація с. въ Гуйанѣ у, оджибвеовъ—38; происхожденіе отъ с. у саксонцевъ—67; появленіе дѣтей изъ с-л у нѣмцевъ—67; с-ы естиши въ Африкѣ—90; вѣра въ душу с. у якутовъ—123; эволюція въ почитаніи с.—137—140; источники почитанія с.—138; распространенность его—138; превращеніе въ с. по о. Тонумео—139.
- Скандинавія:** подкрѣпленіе себя пищей боговъ С.—176; почитаніе Одина—239; снабженіе покойника обувью—260; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа—276. (см. также: *Норвегія, скандинавы, шведы, Швеція*).
- скандинавы:** выносъ покойника не черезъ двери—199; сожженіе покойниковъ въ лодкахъ—260; смѣшеніе крови—351.
- скины:** калѣченье себя послѣ покойника—204; курганы—213; смѣшеніе крови—350.
- скорпионъ:** вѣра въ безвредность тотема-с. въ Сенегамбій—81. с. въ ордаляхъ тамъ же—81.
- Скулькрафтъ:** о способѣ индѣйцевъ узнавать личнаго тотема—72.
- славяне:** исключительное изученіе мнѣовъ с. (этиолог. школа)—18; отождествленіе души съ дыханіемъ—118; способъ приобрѣтенія понижанія языка животныхъ—124—125; духи лѣса—135; метаморфозы въ мнѣахъ о цвѣтахъ—137; почитаніе горъ и скалъ—138; домовыя змѣи—153; человѣческія жертвоприношенія—272; умерщвленіе жены послѣ смерти мужа у балтійскихъ с.—276; культъ очага—323; домашній культъ—339. (см. также: *балтійскіе славяне, кашубы, Крайна, мазуры, поляки, русскіе, словинцы, южныя славяне*).
- словинцы:** превращеніе въ камень—140.
- слопъ:** умилоствленіе убитаго с. у казровъ—144.

смерть: представление о с., какъ источникъ религіознаго чувства—34; вѣра въ существованіе души—113; зміѣя, какъ предвѣстница с. въ Норвегіи и Германіи—153; с. въ мнѣѣ о Праяпати—175; представления некультурныхъ народовъ о причинахъ с.—191—193; с. боговъ—381.

смагъ: какъ тотемъ въ Америкѣ—83.

Сас: жрицы-весталки бога С.—309.

собака: вѣра въ обладаніе с-ой челов. рѣчи у австралийцевъ—40; 140; рожденіе с-къ отъ женщины у бурятъ—40; превращеніе вѣдытъ въ с-къ—43; превращеніе колдунами людей въ с-къ у русскихъ—43; колдуновъ въ с-къ у майя—43; вѣра въ прѣмскожденіе отъ с-ки у коняговъ, алеутовъ, чипчевеовъ, 57; у инкійцевъ—69; с.-деміургъ у коняговъ—57; почитаніе морскихъ с. въ др. Перу—58; племя с-и въ Америкѣ—59; неупотребленіе въ пищу с-къ у ашантиевъ, фанти—59; с.-личный тотемъ въ Полинезій—71; почитаніе с. у бурятъ—76; с.-тотемъ у каланговъ—77; принесеніе с-ъ въ жертву краснокожими—100; неуриваніе якутами души у с.—123; яденіе мяса с. краснокожими для пріобрѣтенія храбрости—124; превращеніе с. въ камень у аришара—139; называніе медвѣды -бажкѣй с. у лопарей—146; с. какъ животное посвященное Артемидѣ—155; происхожденіе отъ Аполлона-с.—157; выбрасываніе мертвецовъ с-и у камчадаловъ—206; у якутовъ—214; почитаніе с. у бантровъ—207; с. у входа въ страну мертвыхъ у гуроновъ—242; положеніе въ дѣтскую могилу черепа с. у эскимосовъ—260; с. какъ іе-кыла—403.

собаки: обращеніе съ костями с. въ Аляскѣ—362.

сова: погребеніе тотема с. на Самоа—77; 163; вѣра въ воплощеніе божества во всѣхъ с-хъ у самоанцевъ—163;

созданіе (твореніе) міра и пр.: создатели итицы и собаки у коняговъ—57; участіе лебеди въ с. м. у тюрковъ—62; роль въ с. м. Понджеля—164; Великаго Зайца—165; Эля—165; ворона у чукчей—166; мнѣѣ о с. м., пріурочиваемые къ фетишу—170; роль тотема въ с. м.—182; дуализмъ въ мнѣѣ о с. м. ирокезовъ—184; гуроновъ—184.

соколъ: превращеніе лопарскихъ колдуновъ въ с.—43; 398; родъ с. въ Америкѣ—59.

солнце: египетистическое объясненіе почитанія с. (Спенсеръ)—11; персонафикація с.—41; поклоненіе с. къ эволюціи фетишизма—47; принадлежность с. къ тотемическому союзу у австралийцевъ—56; с.-тотемъ инновъ—58; 170; 179; въ Америкѣ—58; 813; у натчесовъ—58; представления о с. у натчесовъ—58; с. тотемъ у австралийцевъ, въ Америкѣ—83; союзъ дѣвушки съ с. на о. Тонгуа—139; представленіе о с. бакари—157—158; тлинкитовъ—158; туземцевъ Викторіи—158; на Н. Зеландіи, въ Америкѣ, Самоа—158; представления объ отношеніяхъ с. и мѣсяца—159; о полѣ с.—160; побѣда тотема надъ с.—163; с. какъ національное божество перуанцевъ—171; с. въ страхѣ мертвыхъ—225; мѣстонахожденіе страны мертвыхъ на с.—228; с. какъ страна блаженства для душъ умершихъ у натчесовъ—241. принесеніе е-у сердца жертвъ у мексиканцевъ—385; с. на шаманскомъ бубнѣ минусинскихъ племени—413; знакъ с. на бубнѣ нойдовъ—413; оборачиваніе шамана противъ с. послѣ кампанъ у юкагировъ—431; помѣщеніе с. на седьмомъ небѣ алтайскими племени—433; обращенія лицомъ къ с. черемисскаго колдуна—435; дѣскъ, символизирующій с. на одеждѣ якутскаго шамана—437.

Солонгва-па: точное знаніе религіи туземцевъ (Марилье)—27; персонафикація волнъ—38; превращенія душъ умершихъ—44; антропофагія—125.

Солонгъ: законъ, воспрещающій дурно говорить о покойникѣ—200.

соль: тотемъ въ Америкѣ—83.

солнечная теорія: основаніе ея М. Мюллеромъ—16; 18; объектъ поклоненія по с. т.—36; взглядъ на поклоненіе свѣтлаламъ—157.

сома: какъ наитокъ боговъ—175; пристрастіе Индры къ с.—175.

сонъ: представленіе о с. какъ источникъ религіознаго чувства—34; сны, какъ способъ узнаванія личнаго тотема—71; 121; 443; у австралийцевъ—71; 443; въ Америкѣ—

71—72; 443; отношение этого способа къ другимъ—72—73; взглядъ на дѣятельность души во время с.—72; 113; 114; 121; с. какъ основа вѣрованья въ существованіе души—113; вѣра въ реальность сновъ—113—114; гаданье посредствомъ с-въ—121—122; появленіе во с. души въ ея зооморфномъ видѣ—195; появленіе во с. души умершаго, передъ воплощеніемъ ея въ неворожденномъ у колысь—195; объявленіе избранія шамана во с. у лопарей—401; у гольдовъ—404; объясненіе с. некультурными народами—409.

осса: вѣтви с. во время *Отсфорика*—378.

сой: вѣзда с. съ Пюнджелемъ—182.

Спарта: обычай колонистовъ уносить огонь съ государственнаго очага—306.

спартанцы: обычай уносить въ походъ священный огонь—306.

Спенсеръ (XVII в.): взглядъ на еврейскій культъ—21.

Спенсеръ Г.: эвгемеризмъ С.—11; 24; 47; 52; С. какъ представитель антропологической школы—24; С. объ отсутствіи любознательности у дикарей—29; опроверженіе его взгляда—30; взглядъ на источникъ религіознаго чувства—34; на поклоненіе душамъ умершихъ, какъ на источникъ религіи—47—48; мисовъ—48; критика Ланга на С.—48—49; взглядъ С. на источникъ тотемизма—52; критика Тиллора—53; взглядъ С. на возникновеніе божествъ изъ обоготворенія колдуновъ—174; на бурное выраженіе горя по умершемъ—203; на культъ мертвыхъ, какъ на основаніе первобытныхъ вѣрованій—213; на возникновеніе представленія о странѣ мертвыхъ—224; на роль миграцій въ представленіяхъ о мѣстонахожденіи страны мертвыхъ—226; на источникъ представленій объ отдаленности страны мертвыхъ—230; недолговѣчность нѣкоторыхъ теорій С.—249; преувеличеніе С-ъ значенія культа предковъ—255.

Старый Калабаръ: изгнаніе духовъ—270.

Стеллеръ: указаніе на вѣру въ реальность сновъ у камчадаловъ—114.

Столповская, А. А.: о родовыхъ кладбищахъ у китайцевъ—327.

Страденбергъ: свидѣнія о тотемизмѣ у якутовъ—63; о множественности способовъ погребенія у якутовъ—214.

страна (царство) мертвыхъ: пребываніе въ с. м. одной изъ нѣсколькихъ душъ человѣка у китайцевъ—120; у дакотовъ—120—121; у туземцевъ Того—121; пребываніе въ с. м. душъ неодушевленныхъ предметовъ у оджибвеевъ, на Фиджи—123; животныхъ и растений на Фиджи—123; антропософія, какъ заслуга въ с. м. на Н. Зеландіи—123; возможность для души не достигнуть с. м. у индѣйцевъ—127; сходженіе солнца въ с. м. въ Ю. Австраліи—159; Туточъ, какъ владыка с. м.—183; Рета, какъ владыка с. м.—185; трудность достиженія с. м. для души—221; 230—231; сравнительно позднее возникновенія представленія о с. м.—222; возникновеніе его изъ вѣры въ пребываніе души близъ тѣла—223—224; роль кладбищъ въ возникновеніи этого представленія—224; 225; нахожденіе с. м. на землѣ—224—225; подъ землей—225; входъ въ с. м.—225; 227; источникъ представленій о мѣстонахожденіи с. м.—226—227; нахожденіе с. м. надъ землей—228; источники этого представленія—229—230; отдаленность с. м.—230—231; двойное представленіе о жизни въ с. м.—231; мрачное существованіе въ с. м.—231—233; продолженіе земной жизни въ с. м.—233—236; жизнь души въ с. м. у остяковъ—234—235; с. м. у самоанцевъ—235—236; с. м. какъ мѣсто блаженства—236—237; с. м. у эскимосовъ—236—237; на о. Факаоу, въ Дагометъ, на о. Мадагаскаръ, въ Австраліи—237; раздѣленіе с. м. на «рей» и «адъ»—237; причины раздѣленія—237—240; неравное положеніе душъ въ с. м. въ зависимости отъ знатности, богатства и пр.—240—242; блаженство въ с. м., какъ удѣлъ достойныхъ—242—243; какъ удѣлъ несчастно-пегибшихъ у эскимосовъ—244; идея возмездія въ с. м.—244—245; ея развитіе—245—246; заботы объ облегченіи душъ достигнуть с. м.—260; препятствія на пути въ с. м.—

- 261—262; поминки въ день достиженія души с. м.—265; смерть души въ с. м.—287; путешествіе шамана въ с. м. у юагировъ—431; у лопарей—431—432.
- суварья:** с. какъ выраженіе представленій о высшихъ существахъ—5; взглядъ Гримма на с.—13; анимизмъ, какъ ключъ объясненія с.—39; переживаніе зоолатрии въ с.—140; въ Китаѣ—140.
- Сункиль (Тонне):** отъзна человеческихъ жертвоприношеній на могилахъ—275; 281.
- Суматра:** антропофагія у баттаковъ, какъ средство уничтоженія души—127; неназваніе по имени тигра—142—143; (см. также: *балимаки*).
- Сунцовъ Н. Ф.:** какъ послѣдователь энтологической школы—18; о вѣрѣ въ зооморфный видъ души въ Россіи—116.
- Сунди:** символическое признаніе власти естества—111.
- сунь:** обрядъ умерщвленія черепахъ—359—361; тотемическіе рода—360.
- суньда:** см. домовая.
- Сурешевскій В. А. свѣдѣнія о тотемизмѣ у якутовъ—63; объ оставленіи жилища послѣ покойника въ Колымскомъ округѣ—211; объ ѣмъгъ—403; объ избраніи шамановъ духами у якутовъ—403—404; описаніе камланы у якутовъ—424—427; свѣдѣнія о фокусѣхъ якутскихъ шамановъ—437; С. объ отношеніи якутовъ къ фокусамъ шамановъ—437; о случаѣ недобровольнаго шаманствованія у якутовъ—438; характеристика якутскихъ шамановъ—438—439; С. о дѣленіи якутскихъ шамановъ на великихъ, среднихъ и мелкихъ—439; о распространенности нервныхъ болѣзней у якутовъ—440—441.**
- Сы-Коабъ:** представленія о С. К.—174.
- сэдэ:** отношеніе къ с.—82.
- сэна:** какъ именозваніе шамановъ—394.
- тавасты:** верховное существо у т.—185.
- тадибай:** какъ наименованіе шамана—94; 394.
- тамы:** вѣра въ рожденіе дѣтей отъ медвѣдей—40.
- таптань:** шаманская пляска на т.—84.
- Танте:** калѣченье себя послѣ покойника—204; надмогильныя постройки—213; мѣстопробываніе душъ умершихъ—224; положеніе душъ умершихъ въ странѣ мертвыхъ—241; 242; кормленіе покойника—256;
- тантале:** любовательность—29.
- такади:** символическое самоубійство вдовы—279.
- такудлія:** перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—195.
- талисманъ:** сходство африканскихъ естшей съ т-ми португальцевъ—85.
- таманакъ:** вѣра въ происхожденіе отъ деревьевъ—66.
- танга:** различныя т. у турецкихъ родовъ—63; у якутскихъ родовъ—78.
- Тапа-иера:** положеніе въ Т.-м. душъ умершихъ—243.
- Тангалов:** свѣдѣніе Т.—102.
- тасманійцы:** выраженіе горя по умершимъ—203.
- татары:** вѣра въ обладаніе бобромъ человеческой рѣчью—40; почитаніе лебеди белгирскими т-ми—62; кормленіе естшей—98.
- татурунка:** тотемическая—79—80; у остяковъ—81; запрашиванье т. при траурѣ—202.
- таутда:** роль т. на поминкахъ—429.
- Тадитъ:** свидѣтельство о запрещеніи вдовѣ у германцевъ выходить замужъ—282.
- Тверская г.:** дворовыя змѣи въ Осташковскомъ у.—154.
- Теагенъ:** символическое толкованіе миеовъ—8.
- Тегей:** священныи камень—108.
- Тегуатеньскій пер.:** способъ узнавать личнаго тотема—71.
- теледекъ:** принесеніе въ жертву т. Діонису на Тенедосѣ—334.

- телка:** какъ жертва воршуду—339.
- Тельнишовость:** какъ родоначальникъ лийцевъ—69.
- Теледодь:** умерщвление челоуька на мистеріяхъ Діониса—383; принесеніе въ жертву Діонису теленка—384.
- теодесы:** тотемическое преданіе—83.
- тесъ-базми-ят:** избраніе мигъ кама—405.
- тотеръка:** перья т. на шапкѣ алтайскаго шамана—417.
- Тецкатлинока;** зооморфный идолъ Т.—168; челоуьческія жертвоприношенія Т.—385; жертва, какъ викариация Т.—386.
- Тибетъ:** оеіолатрія—150; вынось покойника не черезъ дверь—199.
- тигръ:** т. оборотень—42; превращеніе колдунями людей въ т. въ Парагваѣ—43; роль т-а въ Индіи—60; клтва т-игъ у санталовъ—82; яденіе малайцами мяса т. для пріобрѣтенія храбрости—124; называніе по имени т. на Суматрѣ—142—143; голыдами—143; превращеніе шамановъ въ т. въ Парагваѣ—398; надѣваніе американскими шаманами шкуръ т.—416; т. на одеждѣ голдогого шамана—417.
- Тиморъ, о:** жертвоприношеніе крокодиламъ—77.
- титаны:** какъ убійцы Діониса—381.
- Тифонъ:** въ мифѣ о смерти Осириса—174; въ мифѣ о превращеніи Діониса—380.
- Тихоокеанскіе архипелаги:** тотемическія преданія о происхожденіи—60; причины обильныхъ жертвъ естишамъ—100; естиши-охранители отъ духовъ—105; 128; мифъ о происхожденіи кокосовой пальмы—136; почитаніе горъ и скалъ—138; превращеніе въ камень—139; культъ загѣй—150; цѣвты, какъ украшеніе женщинъ—237; препятствія на пути въ страну мертвыхъ—242; хозяйственное еднаніе родовыхъ общинъ, какъ основа исключительности родового культа—297 (см. также: *Амбонъ, Ару, Банкскія о-ва, Гаваи, Геревейскій арх., Каролинскіе о-ва, Кейсаръ, Маланта, маори, Маркизкіе, Маршалскіе о-ва, меланезійцы, Меланезія, Н. Гвинея, Н. Зеландія, Н. Каледонія, Н. Гебриды, Нукунива, Палаускіе о-ва, папуасы, полинезійцы, Полинезія, Самоа, самоанцы, Сандвичевы, Соломоновы о-ва, Таити, таитяне, Товарищества о-ва, Тонга, Тонгуа, Факлуфу, Фиджи, Фунафути*).
- Тіудъ:** вытѣсненія культа Т. культомъ Одина—239.
- тлинкиты:** точное знаніе мифовъ т. (Марилье)—27; предстанія о свѣтилахъ—158; развитіе Эля изъ тотема—165; свѣщеніе въ немъ зоо-и антропоморфныхъ чертъ—173; мифъ о враждѣ Эля съ Ханухомъ—183; 184; вынось покойника не черезъ дверь—199.
- Тобольская г.:** описательныя наименованія для медвѣдя у остяковъ—143.
- Товарищества о-ва:** почитаніе камней—137.
- Того:** почитаніе естишей Аза и Восса—104; ордалія посредствомъ естиша—106; множественность душъ—121; предохраненіе себя вдовой отъ духа мужа—126.
- тодды:**—обрѣзыванье себя волосъ послѣ покойника—204; переходъ въ новое жилище послѣ покойника—211; почитаніе буйволовъ—368; жертвоприношеніе—363—364; общеніе мясомъ буйвола—371 (см. также: *Нильскійскія юры*).
- толд:** символическое значеніе т.—416—417.
- Тонесъ:** собраніе мигъ данныхъ о культѣ животныхъ въ Уэльсѣ—391.
- Тонга:** мѣстопробываніе души въ сердцѣ—118; пророческіе сны—121—122; надмогильныя постройки—213; загробное существованіе дуптъ—240—241; наследственная власть *fabegebe*—406.
- Тонума:** превращеніе въ камень—139.
- тонхорты:** какъ наименованіе шамановъ у остяковъ—94.
- тоноръ:** вѣра въ душу т. у оджибеевъ, на Фиджи, у ирокезовъ—124.
- горгоуты:** зооморфный видъ души—115—116.
- гöre:** какъ наименованіе шамана—394.

торнакъ: т. на камланиъ—420.

Торнагасюкъ: представленіа о Т.—183.

Торуикъ: какъ олицетвореніе справедливости—188.

Торуъ: подкрѣпленіе себя пищей—176.

Тоси: жертвоприношеніе Т.—386—387.

Тотекъ: жертвоприношеніе Т.—387.

тотемизмъ: основы т.—45; 50; т. какъ религіозная система—45; опредѣленіе Леббока—46; источникъ т. (Спенсеръ)—48; сосуществованіе т. съ фетишизмомъ и почитаніемъ душъ—49; характерная черта т.—51; отличіе отъ фетишизма—51; 87; смѣшеніе обѣихъ системъ—51; 75; 77; 96; 151; 154; 170, правописаніе слова т. (Молльеръ)—52; существованіе т. у австралійцевъ, въ Африкѣ, Поли-и Меланезіи—52; источникъ т. (Спенсеръ)—52; (Леббокъ)—52—53; (Тэйлоръ)—53, 54; (Липпертъ)—54; (Фразеръ)—54; (Джемонсъ)—54; источникъ т.—54—55; т. въ др. Перу—58; въ Африкѣ—58—60; въ Индіи—60; у русскихъ инородцевъ—60—65; у монголовъ,—60—61; бурятъ—61—62; тюрковъ—62—63; якутовъ—63; 78; эинновъ—63; вотяковъ—64; остяковъ—64—65; въ др. Египтѣ—65; 169; у цивилизованныхъ народовъ древности—65; у германскихъ народностей—67—68; у др. грековъ—68—69; 377; роль т. въ установленіи родства—74; пережитокъ т. въ почитаніи дятла (Pipiti)—75; слѣды т. въ Аравіи—77; переходъ т. въ фетишизмъ—88; 94; 96—67; вліяніе т. на вѣру въ зооморфный видъ души—115; 116; 152; 194; различіе тотемическихъ и другихъ запрещеній относительно пищи—124; почитаніе деревьевъ при эволюціи т.—131; эволюціа т. дендроматри на основѣ—133; 134; почитаніе горъ, скалъ и т. п.—137; т. какъ источникъ почитанія горъ, скалъ и пр.—138; зооматри—141; обычая умалостивленія убитаго животнаго—143; 144; связь культа медвѣдя у русскихъ инородцевъ съ т.—145—147; возвышеніе животнаго въ божество при т.—146; животное, какъ родовое божество при т.—146; т. какъ источникъ зооматри—150; вѣра въ зооморфный видъ души—151; представленія о божествѣ-тотемѣ какъ главѣ особи при развитіи т.—163; сосуществованіе т. съ болѣе высокими религіозными представленіями у австралійцевъ, у краснокожихъ—190; связь т-а съ культомъ предковъ—289—290; увлеченіе т-мъ Р. Смисса, Фразера, Гартланда, Джемонса—346; 355; 359; постоянный ростъ и андомогаміе т-а въ первобытныхъ группахъ—353; религіозныя требованія т.—356; закланіе священнаго животнаго при т.—359; другія кромѣ т. источники этого обычая—359; черты т. въ жертвоприношеніи буйвола у тоддовъ—364; слѣды т. у гиляковъ—372; т. у айновъ и гиляковъ—374; основы т. въ медвѣжьихъ празднествахъ айновъ, гиляковъ, гольдовъ—374—375; т. у древнихъ калмыковъ—376; слѣды т. въ мексиканскихъ жертвоприношеніяхъ—386; слѣды т. въ Европѣ—390; роль т-а въ галлюцинаціяхъ шамановъ въ Америкѣ—411.

тотемъ: опредѣленіе—51; т. индивидуальный и групповой—51—52; правописаніе слова т. (Молльеръ)—52; значеніе слова т. у индѣйцевъ—52; неупотребленіе т. въ пищу—55; въ Австраліи—56. 57; 60; 74—75; въ Америкѣ—57; 60; 75; въ Африкѣ—59; 60; 75; у баквель—59; на Тихоокеанскихъ арх.—60; у якутовъ—63; въ Поли-и Меланезіи—75; у бечуанъ—143; переходъ личнаго т. въ групповой—55; 73; 74; т. гербъ—57; т. животныя въ Индіи—60; осень-т. у германцевъ—67; медвѣдица-т. у аркадѣйцевъ—69; развитіе т. группового изъ т. личнаго—70; 73; сосуществованіе личныхъ и групповыхъ т.—71; способы полученія т. личнаго—71; 443; у австралійцевъ—71; 443; въ Полинезій—71; въ Америкѣ—71—72; 443; личные т-мы обоеихъ половъ—73; въ Австраліи—73—74; культъ т-а—74—80; запрещеніе убивать и ѣсть т.—74—76; 143; кормленіе т.—76—77; почитаніе умершаго т.—77—78; жертвоприношеніе т.-а—78; подражаніе т.-у—78—80; вѣра въ безвредность т.—81—82; т. при ордадіяхъ въ Сенегамбіи—81; въ Африкѣ, въ Траванкарѣ—82; т.-мы предметы и явленія природы—83; т-ы краски—83; болѣе частыя жертвопри-

ношения фетишамъ, чѣмъ т-мъ—97; въра въ душу т.—112; т. какъ создатель души—119; принесеніе т. почетныхъ частей жертвы—126; празднества въ честь т.—145; медвѣдъ, какъ излюбленный т.—146; т. змѣя въ Аерикъ—151; переходъ душъ умершихъ въ т.—152; 194; опасные, сильные зѣвря, какъ излюбленные т-ы—146; 154; переходъ т. въ божество въ Египтѣ—155; культъ т. въ культѣ мухъ въ Левкадѣ—156; преимущественное поклоненіе одному т. въ группѣ—161; подвигіе группового т. до верховнаго божества—163—164; 169—170; 172; орелъ-соколъ-т. въ Австраліи—164; заяць-т. у альгонкиновъ—165; 299; происхожденіе изъ т. Великаго зайца—165; Элл—165; борьба т. въ миеахъ тлинкитовъ—165; надѣваніе шкуры т. на тотемич. празднествахъ и при жертвоприношеніяхъ тотему—166, смѣшеніе въ т.-верховномъ божествѣ зооморфныхъ и антропоморфныхъ чертъ—166; позднее появленіе идоловъ т-въ—167; переходъ т-въ въ локальныя божества въ Египтѣ—169; т. солнца въ національное божество у веруанцевъ—170—171; 172; 179; зачатки эмотеизма при признаніи главнымъ божествомъ т.—178; роль своего и чужого т. въ развитіи дуализма—180; 181; 182; мнѣе австралийцевъ о борьбѣ т.-въ—182; т-ы въ дуалистическихъ миеахъ Америки—183; вражда т-въ у тлинкитовъ—183—184; роль зайца т. въ представленіяхъ альгонкиновъ о мѣстовахожденіи страхи мертвыхъ—229; разница между культомъ мертвыхъ и к. т.-родоначальника—254 культъ т.-родонач., какъ часть к. предковъ—287; смѣшеніе культа т.-родоначальника съ к. предковъ—290—294; антропоморфизація т-а предка—293—294; жертвоприношеніе, какъ единеніе съ т-ъ (Робертсонъ Сместъ)—347; 347—348; представленія объ единствѣ т-а (Гартландъ)—350; закланіе т-а—352; ограниченность распространенія этого обычая—358; благотворный характеръ т.—356; почитаніе животныхъ отличное отъ культа т-а—361—363; сарычъ, какъ т. въ Калифорніи—366; переходъ животныхъ т-въ въ животныхъ, посвященныхъ божествамъ въ Египтѣ—368; закланіе т.—365; 368; отсутствіе дѣйствій, знаменующихъ единеніе съ т. въ нѣкоторыхъ тотемическихъ жертвоприношеніяхъ—369—370; объясненіе Фрэзеромъ внутренняго смысла закланія т.—370; возможность признанія его гипотезы лишь для болѣе культурныхъ народностей—370—371; черты закланія т. въ нѣкоторыхъ греческихъ жертвоприношеніяхъ—377; отсутствіе указанія на то, чтобы Деметра было т-мъ—379; единеніе съ т-мъ въ мистеріяхъ Діониса—382; слѣды закланія т-а въ мексиканскихъ жертвоприношеніяхъ—386; происхожденіе Гунтсолочтли изъ т.—387; крапивникъ, какъ т.—391.

Теть: обезьяна, какъ героглавъ Т.—168.

Траванкора: ордація при посредствѣ шобры—82.

трауръ: пошеніе т. по газели у арабовъ—77; источникъ т.—201; виды т.—201; измѣненіе наружности—202; бурное выраженіе гтра—202—203; калѣченье себя—204; значеніе этого обычая—204—205; требованія т. у китайцевъ—328.

Третьяковъ: характеристика одного тунгусскаго шамана—438.

Триптолешъ: обученіе Т. земледѣлію Деметрой—379.

Троада: почитаніе мышей—156.

туманъ: отождествленіе души съ т. у австралийцевъ, у нѣмцевъ—117; у папуасовъ—118.

тунгусы: терминъ: шаманъ—94; культъ медвѣдъ—146; выносъ покойника не черезъ двери—199; погребеніе на помостахъ—258; значеніе слова шаманъ у т.—393; предположеніе о занесеніи этого слова къ т-мъ изъ Индіи—393—394; заимствованіе у т. слова шаманъ якутами и бурятами—394; душа у шамана въ качествѣ имѣять якутскаго шамана—403; способъ полученія шаманскаго дара—404; характеристика одного шамана—438; шаманки болѣе сильныя, чѣмъ шаманы—446.

туно: таинственное обученіе т.—410—411; шаманскіе приемы т.—434—435.

туни: связыванье покойника—207.

туранцы: отдѣленія языка т. отъ семитскихъ и арійскихъ яз. (Мюллеръ)—17.

Туруханскій край: способъ получения шаманскаго дара—404; характеристика одного туруханскаго шамана—438.

Турь: гаданье на могилахъ св. Мартына—223.

Тутотъ: представленія о. Т.—183.

тушь: отождествленіе съ душой—112; 120; 196; у зулусовъ—117; у нѣмцевъ—117; т. какъ одна изъ душъ у египтянъ—120; у эскимосовъ—120; у остяковъ—121; у вогуловъ—121; у юнагировъ—121; почитаніе т. медвѣдя у вогуловъ и остяковъ—147—148.

Тейлоръ Т.: символическое толкованіе мифовъ—11.

Тейлоръ, Э.: опредѣленіе религіи—3; Т. какъ представитель антропологической школы—20; 23; теорія Т.—23—24; примѣры персонификаціи въ трудахъ Т.—38; взглядъ на анимизмъ—38; на источникъ тотемизма—83; о происхожденіи слова «тотемъ»—85; опредѣленіе «тотемизма»—86—87; о связи между дриадой и живымъ деревомъ—134; объ источникахъ зоолатріи—142; взглядъ на представленія о загробной жизни некультурныхъ народовъ—219—220; «теорія продолженія» и «теорія возмездія»—220; критика Штейнмеца—220—221; Т. о причинахъ преимущественнаго почитанія ближайшихъ предковъ—314.

тюрки: тотемизмъ—62—63; Чингизъ-ханъ, какъ популярный герой т.—63; культъ медвѣдя—146; дуализмъ—186; женщины родоначальницы нѣкоторыхъ родовъ—301; культъ предковъ—335; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; наименованіе шамановъ у алтайскихъ т.—394.

уаръ: родъ у. въ Бенгаліи—60; у. личный тотемъ въ Полинезій—71; кормленіе тотема у. на Самоа—76; мифъ о происхожденіи кокосовой пальмы изъ у. Тихоокеанскихъ арх.—136.

удаганъ: какъ наименованіе шамановъ—394.

уль: почитаніе у. въ зап. Европѣ—153; домовые у. въ Силезіи—153; въ Швейцаріи—153; почитаніе у. у русскихъ крестьянъ—153—154.

Удьямъ: описаніе камланья у папуасовъ—420.

украшенія: снятіе у. при траурѣ—202; переходъ души у. въ загробный міръ—210; оставленіе съ покойникомъ его у.—211.

улатка: родоначальникъ у. у осаговъ—57; у. какъ возница солнца у бакайри—157—158.

Ульгинъ: какъ доброе начало—186—187; 190; какъ олицетвореніе справедливости—188; камланье при жертвоприношеніи У.—432—434.

Уоддсъ: свидѣнія о тотемическихъ племенахъ въ Ю. Америкѣ—58.

Ураль: какъ мѣсто жительства сверхъестественнаго медвѣдя по вѣрованьямъ остяковъ—162.

Усури р.: монеты на шаманскихъ бубнахъ гольдовъ—413.

утаоуаки: вѣра въ происхожденіе отъ зайца и медвѣдя—57.

утыганъ: какъ наименованіе шамановъ—394.

Уальсъ: почитаніе крапивника и умерщвленіе его—391; торжественное съзваніе гуся—391; неупотребленіе гуся въ пищу жителями древняго У.—391.

Файзель: о тотемизмѣ у австралийцевъ—53—54.

Фактофу, о.: страна мертвыхъ—237.

факте: неупотребленіе въ пищу собаки—59; погребеніе въ жилищѣ—212.

фана: въ религіозныхъ представленіяхъ гольдовъ—427; введеніе въ ф. души покойника—427—430.

Фарнелъ: мнѣнія о желтыхъ одеждахъ на празднествѣ Артемиды Броуронской—69; обличеніе имъ Артемиды съ Эвринонэ—169.

Фары:—священные камни—108.

фатача:—значеніе ф.—417.

Фатонъ: сестры Ф. въ мифѣ о превращеніяхъ—136.

- оселлах:** погребение въ жилищѣ—212.
- Фернадо-По:** закланіе священнаго животнаго—367; почитаніе зми—367; обрядъ пронесенія дѣтей подъ кожей з.—367; отсутствіе дѣйствій, знаменующихъ единеніе съ божествомъ въ жертвоприношеніи священнаго животнаго—369.
- фетишизмъ:** взглядъ де Бросса на источникъ ф.—23; основы ф.—45; 50; ф. какъ религіозная система—45; опредѣленіе Лёббока—46; 86; ф. какъ источникъ религіи (де Броссъ, Контъ, Липпертъ)—47; 86; критика Мензиса—47; источникъ ф. (Спенсеръ)—48; сосуществованіе ф. съ тотемизмомъ и почитаніемъ душъ—49; отличіе отъ тотемизма—51; 87; смѣшеніе обѣихъ системъ—57; 75; 77; 151; 154; 170; ф. какъ источникъ тотемизма (Липпертъ)—54; разнообразныя мнѣнія относительно ф.—85; опредѣленіе де Бросса—85; Конта—85; Шульце—86; Ахелиса—86; Тэйлора—86—87; взглядъ Бринтона—87; переходъ тотемизма въ ф.—88; 94; 96—97; слѣды ф. въ развитыхъ религіяхъ—107; въ др. Перу—107; у индусовъ—107—108; въ древней Греціи—108—109; въ древнемъ Римѣ—109; у осетянъ—109—110; эволюція ф.—110—111; почитаніе деревьевъ при эволюціи ф.—131; эволюція дендролатріи на основѣ ф.—133; почитаніе горъ, скалъ и пр.—137; ф. какъ источникъ почитанія горъ—138; зоолатріи—141; оеолоатріи—150.
- фетишъ:** ф.—небо, духъ—47; возникновеніе слова ф.—85; отношеніе негра къ ф. (Лёббокъ)—86; возможность всякому предмету быть ф.—87—88; способъ приобретенія ф.—88—89; ф.-и въ Полинезіи—89; 102; 106; въ Индіи—89; у краснокожихъ—89; въ Африкѣ—90; 95—96; 103; 105; 151; связь духа и ф.—86—87; 90—91; представленіе о ф. у некультурной народности (Шульце)—91; дурное обращеніе съ ф.—91—93; 99; введеніе духа въ ф.—94; сходство ф. съ амулетомъ—94; 95; 109; изготовленіе ф.-ей—95; культъ ф.—97—103; жертвоприношенія ф.-мъ—97; 98; 100; одѣваніе и кормленіе ф.-ей—97—98; 109; вѣщныя знаки почитанія ф.-ей—98; перевозка ф.-ей у самоѣдовъ—98—99; символическія жертвоприношенія ф.-у—99; обильныя жертвы ф.-мъ—99—100; человѣческія жертвоприношенія ф.-мъ—100—101; помѣщенія ф. въ своемъ жилищѣ—101; устройство жилища ф.-у—101—102; храмы ф.-ей—102—103; гаданье посредствомъ ф.—103—104; 443; ф. при леченіи болѣзни—104; при разоблаченіи преступленій—104—105; ф. охранитель имущества—105; отъ духовъ—105; 128; ф. при ордаляхъ—105—106; клятва ф.-мъ—106; ф. при заключеніи союзовъ—106—107; ф. охранитель кукурузы въ др. Перу—107; разница ф.-и амулета—110; переходъ ф. въ божество—110—111; 169—171; 172.
- ф. родовые, національные—111; ф.-идолы—111; вѣра въ душу ф.—112; принесеніе ф. почетныхъ частей жертвы—126; взглядъ на ф. негра (Вайцъ)—131; ф.-змиа въ Африкѣ—151—152; преимущественное поклоненіе одному ф. въ группѣ—161; позднее появленіе идоловъ ф.-ей—167; переходъ ф. вождя въ національное божество въ Африкѣ—170; зачатки этотемизма при признаніи главнымъ божествомъ ф.—178; роль своего и чужого ф. при развитіи дуализма—180; 181; сосуществованіе ф.-ей съ болѣе высокими религіозными представленіями—190. у лопарей, у австралийцевъ, краснокожихъ—190; избраніе ф. при посредствѣ шамана—422.
- Фидалія:** зооморфные идолы Деметры, Эвринома—169.
- Фиджи, о.-ва:** вѣра въ безсмертіе душъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметовъ—123; антропозагія—125; выносъ покойника не черезъ двери—199; калѣченье себя послѣ покойника—204; обрѣзыванье себя волосъ послѣ покойника—204; надмогильныя постройки—213; препятствія на пути въ страну мертвыхъ—242; камланье—420.
- Фидинъ:** перья ф. на шапкѣ алтайскаго шамана—417.
- филологическая школа:** возникновеніе ея, разцвѣтъ и паденіе—12—18; 19; послѣдователи ф. ш. въ Россіи—16; 18; Мангартъ, какъ послѣдователь ф. ш.—24; критика Данга на ф. ш.—25; защита ф. ш. Мюллеромъ—27; недостатокъ критики въ ф. ш.—27.
- Фидофей:** сожженіе остяцкихъ идоловъ—64.

- Фляккія:** символическое изображение Аштартъ въ видѣ коровы—168.
- Фликиа:** взглядъ Фонтенеля на изученіе миссовъ ф.—22.
- Финны:** тотемизмъ—63; тотемическія отношенія почитанія медвѣдя—65; культъ медвѣдя—146; верховное существо—185; дуализмъ—186; Юбмелъ, какъ олицетвореніе справедливости—188; перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ—196; женщины-родоначальницы нѣкоторыхъ родовъ—301; культъ предковъ—335; во-салье при жертвоприношеніяхъ—345.
- Флайндеръ Петръ:** указаніе на изображеніе египетскихъ боговъ въ видѣ живот-ныхъ—168.
- Флориды:** въдыханіе души умирающей роженницы у семиномовъ—119.
- Фока:** вливаніе крови въ могилу—223.
- Фонтенель:** взглядъ на источникъ мисологій—22.
- Франки:** пребываніе души у могилы—223.
- Франція:** Марилье, какъ представитель антрополог. школы во Ф.—25; волки-оборотни—42; дольмены—213; охота за крапивникомъ—390—391 (см. также: *бретонцы, Каркасонъ, Туръ, французы*).
- Французы:** созданіе термина фетишъ—85. (см. также *Франція*).
- Фрейръ:** человѣческое происхожденіе Ф.—324.
- Фригійцы:** преданіе о первыхъ людяхъ—66.
- Фригъ:** свидѣнія о тотемическихъ родахъ въ Африкѣ—59.
- Фрезеръ:** опредѣленіе тотемизма—51; взглядъ на тенденцію тотемизма, на основаніи его—54; о способѣ узнавать личнаго тотема у австралійцевъ—71; указаніе на то-темы-неодушевленные предметы—83; взглядъ на источникъ жертвоприношеній—346; увлеченіе тотемизмомъ—346; разработка данныхъ о жертвоприношеніи живот-ныхъ—359; объясненіе обряда умерщвленія черепахъ у сунь—360; указаніе на тотемическія черты въ обрядѣ погребенія змѣи въ Пенджабѣ—366; объясненіе внутреннего смысла заявленія тотема—370; возможность принятія гипотезы Ф. лишь для болѣе культурныхъ народностей—370—371; объясненія Ф-мъ ме-двѣжьего прааднства у айновъ—377; мнѣніе о теріоморфомъ образѣ Де-метры—378; объясненіе *Фестрофота*—379.
- Фулауты:** преданіе о происхожденіи отъ ежей—60.
- Фиесталь де Куданжъ:** преувеличеніе Ф. де К. значенія культа предковъ—254—255; объ-исключительности культа предковъ у грековъ, римлянъ, въ Индіи—312; объ взглядѣ грековъ на возникновеніе прочнаго жилья—315; объ отсутствіи регламентаціи семейнаго культа предковъ въ Римѣ и Греціи—320; взглядъ на происхожденіе культа очага—321; Ф. де К. о значительности семейнаго культа у грековъ и рим-лянъ—321—322.
- Хангаловъ, М. И.** о почитаніи собаки у бурятъ—76; указаніе на вѣру бурятъ въ души неодушевленныхъ предметовъ—123; о способахъ леченія бурятскихъ шамановъ—448—449.
- Ханухъ:** вражда Х. съ Элемъ—183; 184.
- Хара-Гыргенъ:** легенда о Х. Г.—399.
- Харги:** какъ учитель шамана—404.
- Хартъ:** работа по мисологій бразильскихъ племенъ—29—30.
- Хероненъ:** почитаніе скипетра Агемемнона—109.
- Хіосъ:** умерщвленіе человѣка на мистеріяхъ Діониса—383.
- Хлещатинскій:** х.-покровитель деревнъ у кондовъ—137.
- Хлумъ:** зооморфный идолъ Х.—169; сляніе Х. съ Озирисомъ и Гаршезомъ—171.
- Хе:** тотемизмъ—60.
- Хозяинъ:** см. домовый.
- Храмъ (капище, кумирня, святилище):** для фетишей въ Африкѣ—90, 103; у іорубанъ въ Бонни—103; въ Полинезій—106; гаданье при х.-хъ въ Египтѣ и Греціи—122;

позднее возникновение х. при дендроматрих—133; на Антильскихх о-хъ—133; х. для змѣй въ Китаѣ—149—150; х. для змѣй въ Вайда—150—151; х.-ы для ядовитыхъ змѣй-тотемовъ—154; священные животныя содержимыя въ х. въ Египтѣ—154—155; змѣя въ х. Асклепиа—156; мыши въ х. въ Троядѣ—156; жертвоприношение мухамъ при х. Аполлона въ Девкадѣ—156; торжественное убійство сарыча въ с. въ Калифорніи—163; древнія с., какъ мѣсто храненія древнихъ идоловъ—167; х. Атаргатисъ въ Аскалонѣ—168; х.-ы солнцу въ Перу—179; х. невѣдомому бо-жеству въ Перу—180; пребываніе родового божества въ посвященномъ ему х.—304; радѣль родового с. у вотяковъ—304—305; штатъ жрецовъ и жриць при х. въ Африкѣ—309; шномы для жрецовъ и жриць при х.-хъ въ Дагомѣ—309; жрицы-весталки при х.-мѣ Аѣахито—310; религіозныя проститутки при х.-хъ—310; построение х. королю Эриху—324; семейныя и родовыя х.-мы у китайцевъ—328; молитвы предкамъ въ домашнемъ х. у нихъ же—329; х. при могилѣхъ у нихъ же—329—330; 331; установленіе хунь-бо въ семейномъ х.—332; куа, какъ с. вотяковъ—335—336; нѣсколько моленныхъ шалашей на одномъ дворѣ у нихъ же—338; перенесеніе золы изъ семейнаго с. въ родовой шалашъ при вымираніи семьи у нихъ же—338; закланіе сарыча въ Калифорніи у х.—366; погребеніе его въ с.—366; закланіе на вершинѣ х. жертвы Тедакталипока—385; Тоси—386; проро-чествованіе въ семейномъ х. на Самоа—444.

хунь-бо: какъ вмѣстилище души—332.

хоте: обращеніе съ х.—92.

цанля: вражда ц. съ Пюнджелемъ—182.

Цезарь: свидѣтельство о неупотребленіи въ пищу гуся въ Уэльсѣ—391.

Цейлопъ: ооидоматрих—150; переѣзжа мѣстожительства послѣ покойника у вѣддовъ—211.

Цельзъ: символическое толкованіе мнѣовъ—9.

Цидеронъ: культурный уровень боговъ во времена Ц.—22; указаніе у Ц. на смѣше-ніе очага съ ларами и пенатами—321; жалобы Ц. на дороговизну семейнаго культа—321.

цыгане: запрещеніе называть по имени покойника—200.

цъль: (надъ очагомъ)—роль ц. при покупкѣ дома въ Брауншвейгѣ—328; почитаніе ц. въ моленномъ шалашѣ у вотяковъ—336; предохранительная отъ градобитія сила ц. у нихъ же—336—337; прикасаніе къ ней передъ отъѣздомъ изъ дому у нихъ же—337.

черви: переходъ души въ ч. въ Африкѣ—193.

черешсы: верховное существо—185; огораживанье могилъ—209; снабженіе покойника лѣстницей—260; поминки—267—268; почитаніе ляды—267; переживаніе шаманства—435.

черепаха: бразильскіе мнѣо о ч.—30; родъ ч. въ Бенгаліи—60; въ Индіи—60; у суньш—360; тотемическая прическа въ родѣ ч. у омагасовъ—80; почитаніе ч. въ Китаѣ—149; переходъ душъ умершихъ въ ч. въ Америкѣ—194; обрядъ умерщвленія ч. у суньш—359—361; переходъ душъ умершихъ въ ч. у нихъ же—359; 360.

чересть: сохраненіе ч. медвѣдя у вогуловъ и остяковъ—148; у гильковъ—373; у голь-довъ—374; выѣшпыванье ч.-ъ жертвъ у мексиканцевъ—385.

черкесы: поминки—269;

чертъ, черти: опусканіе божествъ до ч. (Гримъ)—13; трясны, омуты и пр., какъ пути изъ ада для ч.-ей въ русскихъ сказкахъ—228; помощь лопарской певтухи ч.-у—301; сближеніе домового съ ч.—339; изгнаніе ч. при камланьи у гольдовъ—430.

чеченцы: веселье при жертвоприношеніяхъ—345.

Чжу-цзы-Цзяли: предписаніе объ изображеніяхъ, полагаемыхъ въ могилу—280—281.

чибчи: выѣшпыванье тѣлъ умершихъ—259.

Чили: сожжение тѣла колдуна—127; 209—210.

Чингиз-ханъ: какъ популярный герой тюрковъ—63.

Чинг: челоѣвческія жертвоприношенія при его смерти—275.

Чингчишичъ: превращеніе Ч-жъ женщинъ въ сарыча—367.

Чинук: выраженіе горя объ умершемъ—203.

Чинисевн, чинисевки: персонажицадія—38; изслѣдованія Лонга—52; предокъ-собака—57; предостереженія о смерти—192; возмездіе въ странѣ мертвыхъ—245.

Чирек: тотемы-краски—83.

Чудесныя рожденія: въ родовыхъ преданіяхъ и сказкахъ—40—41.

Чуди: свидѣтельство о калѣченіи покойника въ Ю. Америкѣ—208.

Чукчи: почитаніе волка—76; ворона—богъ-творецъ—166; смѣшеніе въ воронѣ зоо-и антропоморфныхъ чертъ—173; фокусы шамановъ—435.

Шакал: превращенія въ ш. бушменскихъ колдуновъ—43; шамановъ въ Африкѣ—398; ш. какъ гіероглифъ Анубиса—168; голова ш. на идолѣ А. нубиса—169; переходъ душъ умершихъ въ ш. въ Африкѣ—194.

Шаманизмъ, шаманство: опредѣленіе Лёббока—46; 400; критика на Лёббока—46—47; 400; понятіе, связанное съ словомъ ш.—393; причины общераспространенности ш. и сходства въ его дѣйствіяхъ—395; неправильность отождествленія ш. съ колдовствомъ—400; опредѣленіе ш.—400; сосредоточеніе ш. въ одной семьѣ, родѣ—406; наследственность ш.-а у самоѣдовъ—406; у остяковъ—407; обученіе ш.-у, какъ производный способъ полученія его—408—409; два пути развитія ш.—419—420; изученіе ш. у сибирскихъ инородцевъ—423; переживанія ш. у вотяковъ—434—435; у киргизовъ, у черемисъ—435; богатый матеріалъ по ш. среди народностей Россіи—435; объясненіе ш. содѣйствіемъ нечистой силы—436; рационалистическое объясненіе ш.—436—437; вѣра шамановъ въ свою силу, какъ источникъ вліянія ш.—438—439; распространенность нервныхъ явленій и заболѣваній у некультурныхъ народовъ, какъ причина распространенности и однообразія въ проявленіяхъ ш.—440; 449; матеріалы по ш. у бурятъ у Хангадова—448.

Шаманка: наименованія ш.-къ у якутовъ—394; у бурятъ—394; многочисленность ш.-ъ у краснокожихъ—398; чудесное рожденіе ш.-ъ у дакотовъ—398; задоръ іе-кыла ш.-къ—403; знаменитыя ш. у бурятъ—404; уличеніе въ обманѣ якутской ш. Гмелиномъ—436—437; нервозность женщинъ у малокультурныхъ народностей, какъ причина существованія многочисленныхъ шаманокъ—446—447; ш. болѣе сильныя, чѣмъ шаманы у тунгусовъ, якутовъ, остяковъ—446; преданія о дарованіи шаманскаго дара впервые ш.-ѣ—446.

Шаманы, колдуны, волшебники: взглядъ Евсевія П. на поклоненіе к.—21; вѣра въ существованіе ш. у животныхъ у индѣйцевъ Андъ—38; способность к. превращать людей и превращаться—43; превращенія душъ умершихъ ш. въ звѣрей у сіу—44; могущество к.—44—45; способъ узнавать тотема при помощи ш.—72; испытаніе ш. посредствомъ тотема у мохосовъ—81—82; введеніе духа въ фетиша ш.-ми—94; различныя наименованія ш.—94; 394; изготовленіе фетишей ш.-ми—95; магическая разрисовка кафровъ ш.-ми—96; указанія ш.-ми необходимыхъ фетишей жертвъ—99—100; роль ш. при гадавіи фетишемъ—104; при леченіи болѣзней фетишемъ—104; при разоблаченіи преступленій посредствомъ фетиша—105; при ордаліяхъ въ Того—106; при заключеніи фетишистскихъ союзовъ—106—107; изготовленіе ш.-ми амулетовъ—110; 262; ш. въ преданіи якутовъ про зооморфный видъ души—115; роль ш. при леченіи болѣзней посредствомъ вдыханія—119; вѣра якутовъ въ душу предметовъ одѣянія ш.-въ—123; сожженіе тѣла к. въ Чили—127; 209—210; сожженіе к. въ зап. Европѣ и Россіи—127; вбиваніе кола въ могилу к. у русскихъ крестьянъ—128; способность оджибвейскихъ к. слышать жалобы деревьевъ—132; повелѣнія духовъ к.-мъ о сооруженіи идоловъ на Антильскихъ о-хъ—133; к. въ мифѣ отта-

вовъ о происхожденіи кукурузы—136; превращенія ш. въ камни—140; ш.-ми лю-
 дей въ камень—140; способность ш.-въ превращать и превращаться въ живот-
 ныхъ—141; 398—399; происхождение медиѣды изъ ш. у бурятъ—145; превращеніе
 душъ ш. въ тотемическое животное—145; вѣра въ существованіе ш. у предметовъ
 видямой природы—162; обладаніе Кагьемъ искусствомъ к.—164; приравненіе
 власти боговъ могуществу ш.-въ—173—174; возникновеніе божествъ изъ обоготворе-
 нія умершихъ к. (Спенсеръ)—174; мѣриэвенныя дѣйствія чужихъ и своихъ ш.—
 180—181; указаніе ш.-ми необходимыхъ жертвъ—187; содержаніе класса ш. для
 ублаженія духовъ и божествъ—190; ш. какъ виновники смерти—192; роль ш. при
 узнаніи, въ какое животное переселяются души умершихъ—195; перевесеніе
 ш.-мъ души умирающаго на живого у такуллѣвъ—195; опредѣленіе в.-мъ, чья
 душа воплотилась въ новорожденномъ у іорубанъ—195; огражденіе себя отъ воз-
 вращенія умершихъ к.-въ—208; сожженіе труновъ к.-въ—209—210; погребеніе
 ш.-ъ у колошъ—214; особый способъ погребенія ш.-въ—216; возможность для
 ш.-въ проникнуть въ страну мертвыхъ—230—231; роль ш.-въ при избраніи ж.—
 302; роль вожжа-туно при выборѣ жреца у вотяковъ—303; 304; ш. какъ хра-
 нитель культа—343; совершеніе к.-мъ жертвоприношенія барана у калмыковъ—
 376; жреческія функціи ш. у монголовъ—376; опредѣленіе слова ш.—393; мѣтнія
 о происхожденіи слова ш.—393; Шотта—393—394; Гарлэ—394; сходство въ дѣй-
 ствіяхъ ш.-въ—395; ш.-ы какъ лица съ одаренными особенной силой душами—
 395—397; значеніе ш. какъ посредника между міромъ боговъ и людей—397; спо-
 собности, приписываемыя австралійскимъ ш.—397; случай перехода ш. въ родо-
 начальника въ Австраліи—397; власть ш. у зулусовъ—397; у амаксосовъ—397—
 398; у краснокожихъ—398; тайный языкъ ш. у дакотовъ—398; вѣра въ чудесное
 рожденіе ш. у нихъ же—398; вожди ш.-ы—398; вѣра якутовъ въ способность
 ш.-ъ рожать людей и животныхъ—399; превосходство ш.-ъ надъ сверхестествен-
 нымъ существомъ—399; бурятское преданіе о причинахъ ухудшенія ш.-ъ—399;
 зависимость могущества ш.-въ отъ физическихъ силъ—399—400; два способа
 вступать въ сношеніе съ сверхестественными силами—401; полученіе шаман-
 скаго дара по избранію и по наслѣдству у лошарей—401—402; у якутовъ—
 402—404; ѣмѣгяты ш.-а—402; 403; іе-кыла ш.-а—402; 403; способъ полученія ша-
 манскаго дара у гольдовъ—404; у тунгусовъ—404; у бурятъ—404; у алтай-
 скихъ инородцевъ—404—405; помощники и ученики ш.—404; способы полу-
 ченія шаманскаго дара у всѣхъ народностей—405; основы вѣры въ наслѣд-
 ственность шаманскаго дара—405—406; наслѣдственная власть жрецовъ ш. въ
 Полинезіи, въ Африкѣ—406; стремленіе ш.-въ сохранить даръ въ предѣлахъ
 своей семьи—406; обученіе ш.-въ—406—407; посвященіе ш.-ъ у бурятъ—407—
 408; характеръ посвященія у бурятъ, самоэдовъ, остяковъ, лошарей—408;
 признаки избранія духами ш.—409; объясненіе припадковъ ш.—409—410;
 развитіе ш.-ми своихъ способностей—411; сущность обученія ш.—411—412;
 школы ш.-ъ—412; средства возбужденія ш.—412; бубенъ и колотушки,
 какъ принадлежность ш.-въ—412; музыкальные инструменты, употребляе-
 мые ш.-ми—414; пляска ш.-ъ и другія средства возбужденія—414—415; приемы
 жрецовъ ш. въ Индіи, на Целебѣсѣ—415; сходство между приемами, др. грече-
 скихъ жрецовъ и ш.-въ—415—416; украшенія ш.-ъ, какъ средство входить въ
 экстазъ—416; одежда ш.-а у гольдовъ—416—417; у алтайскихъ инородцевъ—
 417—418; у якутовъ—418; первобытное и позднѣйшее значеніе шаманскаго
 костюма—418; разнообразныя функціи ш.-въ—419; камланье ш. у эскимосовъ—
 420; у папуасовъ—420—421; у австралійцевъ—421; на Н. Зеландіи—421—422;
 въ Африкѣ—422; у краснокожихъ—422—423; посвященіе ш. у якутовъ—424;
 камланье у якутовъ—424—427; на поминкахъ у гольдовъ—427—430; у юаги-

ревъ—430—431; у лопарей—431—432; у алтайскихъ инородцевъ—432—434; у минусинскихъ инородцевъ—434; переходъ ш. въ колдуновъ у лопарей—434; у черемисовъ—435; двойственность въ приемахъ ш.-въ при камлань—435; фокусы якутскихъ ш.-въ—435; 437; самоѣдскихъ, чукотскихъ и гольдскихъ ш.-въ—435; убѣжденіе въ помощи дьявола ш.-мъ—435; въ обманѣ ш.-въ—435—436; отношеніе якутовъ къ фокусамъ ш.-въ—437; способность приходить въ экзальтированное состояніе, какъ важнейшее качество ш.—437—438; характеристика одного тунгусскаго ш.—438; якутскаго ш.—438—439; дѣленіе якутскихъ ш.-въ на великихъ, среднихъ и лживыхъ—439; ш. притворщики, какъ производное явленіе—439—440; право бывшихъ нагурчиковъ быть ш.—441; ш.-ы, вызывающіе временную смерть въ Амбанба—442—443; повышенная нервная чувствительность, свойственная некультурнымъ народностямъ, какъ факторъ появленія ш.-въ—443—445; однообразіе въ видѣніяхъ ш.-въ одной группы населенія—445—446; обученіе ш.-въ, какъ источникъ этого явленія—446; 446—447; нечувствительность ш.-ъ къ физическимъ растданіямъ—448—449; испытаніе ирасвожаго ш.—448; способы леченія бурятскихъ ш.-въ—448—449.

Шантеж-де-ла-Сосса: указаніе на слѣды египтизма въ др. Греціи—108—109; о жертвоприношеніяхъ предкамъ въ Индіи—318.

Шарлова: указаніе на трудность шаманствованія—437.

Шардъ: взглядъ на миеологию—15—16; значеніе трудовъ Ш.—18; исключительное изученіе имъ индо-европейскихъ миеовъ—18; недолговѣчность теорій Ш.—249.

шведы: почитаніе умершихъ королей—324.

Швейнбургъ: описаніе камланія у динка—422.

Швейцарія: зооморфный видъ души—116; домовый ужъ—153.

Швеція: вѣра въ происхожденіе отъ деревьевъ—68; почитаніе семейныхъ, родовыхъ деревьевъ—68; зооморфный видъ души—116; запрещеніе убивать вѣтъ—153; почитаніе душъ королей—323.

Шеверъ: свидѣтельство Ш. о развитіи шаманства у лопарей—401; свидѣнія о шаманствѣ у лопарей—431.

Шликевичъ П. П.: о способѣ полученія шаманскаго дара у гольдовъ—404; описаніе ихъ шаманскаго бубна и колотушки—412—413; шаманскаго костюма—416—417; камланья на поминкахъ у нихъ же—427—430.

Шнейдеръ: о египшахъ въ Африкѣ—90; указаніе на оеюлатрію въ Африкѣ—150.

Шеттъ: мнѣніе о происхожденіи слова шаманъ—393—394.

шрада: ежедневное принесеніе ш. ближайшимъ предкамъ—318.

Шрекиъ: объ одеждахъ, имѣющихъ цѣль подражать животному—80; указанія на почитаніе тигра у гольдовъ—143; подробности о медвѣжьемъ праздникѣ у гиляковъ—373.

Штейнень: свидѣнія по миеологии бразильскихъ племенъ—30; указанія на представленія бразильскихъ туземцевъ о смерти—192; Ш. какъ первый европеецъ, проникшій къ бакари—229.

Штейнмюль: взглядъ на идею загробнаго возмездія у некультурныхъ народовъ—220—221.

Штейнъ: взглядъ на источники и цѣли культа—250.

Штернбергъ, А. Я.: указаніе на вѣру въ перевоплощеніе душъ умершихъ въ новорожденныхъ у гиляковъ—196; на молитвенное обращеніе къ лѣсному духу на медвѣжьемъ праздникѣ у гиляковъ—373; отсутствіе тотемическихъ чертъ въ описанномъ Ш.-мъ медвѣжьемъ праздникѣ у гиляковъ—373.

Шульце: опредѣленіе египтизма—86; о представленіи о египтѣ его почитателей—91; о египшахъ охранителяхъ у негровъ—103.

- щука:** какъ зооморфный образъ боговъ у остиговъ—64; клятва щ-ой у нихъ же—83.
Щукинъ: объясненіе фокуса прокалыванья себя нежемъ якутскихъ шамановъ—437.
- Звирнома:** зооморфный идолъ Э.—169.
Эгейское море: почитаніе рака на о. Сериносъ—78.
Эгиды: происхожденіе отъ Эгея (козла)—157.
экзогамія: на тотемической основѣ у австралийцевъ—56; въ Америкѣ—57; на Тихо-океанскихъ арх.—60; въ Индіи—60.
эдлины: животныя, посвященныя божествамъ—155—157.
Эдлисъ: указаніе на вѣру въ перевоплощеніе душъ въ новорожденныхъ у іорубанъ—195; на жриць-весталокъ въ Дагомеѣ—309.
Эль: точное знаніе миеа о негѣ (Марилье)—27; доставленіе Э-мъ небесныхъ свѣтилъ—158; Э. какъ верховное божество—165; развитіе его въ тотема—165; смѣшеніе зоо-и антропоморфныхъ чертъ въ Э.—173; вражда съ Ханухомъ—183; 184.
эль-фы: связь ихъ съ душами умершихъ—325.
Эмба: связь Э. съ деревомъ—67.
Эмидокаль: символическое толкованіе миеовъ—8; 10.
эму: предокъ-э. въ Австраліи—55; племя-э. въ Австраліи—59.
Эпенда: смѣшеніе пенатовъ съ очагомъ—321.
эпетеизмъ: опредѣленіе—177; почва для развитія—178; сосуществованіе э. съ полетеизмомъ—178—179; отношеніе э. къ монотеизму—179; зародышъ э. у австралийцевъ—179; у альгонкиновъ—179; э. въ Перу—179—180; у ассирийцевъ, въ Египтѣ и Индіи—180.
Эпель: какъ злое начало—184.
Эрикъ: обоготвореніе Э.—324.
Эрдикъ: какъ злое начало—186—187; 190.
Эротъ: культъ Э. въ Теспахъ—108.
эскимосы: отсутствіе религій—1; изъяснительный характеръ миеовъ—30; вѣра въ реальность словъ—113—114; отождествленіе души съ тѣнью—417; 420; множественность душъ—120; антропоморфія—125; уничтоженіе души—127; представленія о солицѣ и мѣсяцѣ—159; дуализмъ—183; 185; представленія о Торнгарокѣ—183; о смерти—192; выносъ покойника не черезъ двери—199; выраженіе горя объ умершемъ—203; забрасыванье могилъ камнями—209; существованіе этическихъ понятій (Марилье)—219; нещеры, провасти и пр., какъ входъ въ страну мертвыхъ—227; страна мертвыхъ—236—237; возмездіе въ загробной жизни за несчастную смерть—244; положеніе въ дѣтскую могилу черепа собаки—260; умерщвленіе грудного ребенка послѣ смерти матери—277; веселье при жертвоприношеніяхъ—345; камланье—420; объясненіе Боасомъ дѣйствій ангакоковъ—436.
эсты: изготовленіе себя духа-покровителя—94; отношеніе къ зайцу—143; описательное наименованіе для амѣй—143; домовыя амѣй—153; верховное существо—185.
Эцадальтъ: заключеніе Э-мъ въ оковы Арелъ—176.
- Юбнелъ:** какъ доброе начало—185; какъ олицетвореніе справедливости—188; сосуществованіе вѣры въ Ю. съ египтизмомъ—190.
юшны славны: вѣра въ реальность словъ—114; пищеваыя запрещенія для беременной женщины—124.
юкагиры: множественность душъ—121; называніе по имени нѣкоторыхъ звѣрей—143; камланье—430—431.
Юкатавъ: погребеніе въ жилищѣ—212.
Юмада: какъ доброе начало—185.
Юммаль: какъ доброе начало—185.
Юмо: какъ доброе начало—185.

Юнть: взгляд на происхождение многобожия—21—22.

Юпитеръ: символическое толкование—9.

юраки: вынос покойника не черезъ двери—199.

Юски, с: почитание Пиналь-мудора—303.

Юсь: происхождение отъ лебеди рода Ю.—301.

яблоко: я-и Идунъ въ скандинавской мифологii—176.

ябме-аймо: путешествие войды въ я. а.—431—432.

ябнекъ: покровительство оленямъ—431.

Ява: рождение крокодиловъ отъ женщинъ—40; тотемъ-собака—77.

ягневекъ: жертвоприношения я. у мади—364—365; раздача мяса его бѣднымъ у нихъ же—369; питье крови я. прорицательницей въ Аргосъ—416.

ягуаръ: я.-оборотень—42; испытание шамана посредствомъ тотема-я. у жохосовъ—81—82.

язъ: какъ жертва воршуду—339.

янце: скорлупа я., какъ египтъ въ Африкѣ—103; вредное влияние употребленія въ пищу я. у абиновъ—124; положеніе на могилъ пасхальныхъ я. въ Россii—223.

Якутская Область: распространенность болѣзни бмюряхъ—441.

якуты: родовое преданіе о лебеди—41; тотемизмъ—63; тотемическія черты почитанія орла—77; зооморфный видъ души—115; существованіе души у животныхъ и неодушевленныхъ предметовъ—123; духъ священнаго дерева—132; почитаніе горъ и скалъ—138; духъ горы въ видѣ волка—139; культъ медвѣдя—146; Ан-тоень, какъ олицетвореніе справедливости—188; существованіе семьи у Ан-тоена—189; сосуществованіе вѣры въ Ан-тоена съ болѣе низкими вѣрованьями—190; оставленіе жилища послѣ покойника—211; множественность способовъ погребенія—214; заимствованіе погребальнаго обряда у буритъ—215; погребеніе на деревьяхъ—258; женщины-родоначальницы родовъ—301; заимствованіе у тунгусовъ слова шаманъ—394; наименованія шамановъ—394; превращенія шамановъ въ медвѣдей—398; способность шамановъ воспроизводить на свѣта людей и животныхъ—399; зависимость могущества шамановъ отъ физическихъ силъ—399—400; способъ полученія шаманскаго дара—402—404; духи-покровители шамановъ—402—403; ученики шамановъ—404; символическія привѣски и фигурки на костюмѣ шамана—418; посвященіе шамана—424; камланье—424—427; прокалыванье себя острыми орудіями шаманами—435; 437; уличеніе въ обманѣ шаманки Гмелиномъ—436—437; фокусы шамановъ—437; отношенія я. къ фокусамъ шамановъ—437; случаи недобровольнаго шаманствованія—438; слѣпота, какъ кара за отказъ отъ шаманствованія—438; характеристика я. шамановъ—438—439; дѣленіе шамановъ на великихъ, среднихъ и живыхъ—439; нервныя заботлванія бмюряхъ и мѣнриеръ—440—441; шаманки болѣе сильныя, чѣмъ шаманы—446; характеръ духовъ-покровителей шамановъ—447; исключительно женскія нервныя заботлванія—448.

Янвалкъ: символическое толкованіе мифовъ—9.

Янонія: человѣческія жертвоприношенія—274; 275; 281; символика человѣческихъ жертвоприношеній—281; культъ предковъ—325 (см. также: *айны, Исумо, Иссо, Ямонцы*).

янонцы: запрещеніе называть по имени покойника—200 (см. также: *Янонія*).

ясеель: почитаніе я. у др. германцевъ—67.

ястребъ: какъ зооморфный образъ боговъ у остяковъ.

ящерица: я. какъ личный тотемъ въ Полинезii—71; я-ы на идолахъ божества управляющаго змѣями въ Африкѣ—167.

Яючи: свиданіе кама съ Я.—433.

- Бесны:** священный камень—108.
Бессалия: происхождение мирмидонянъ отъ муравья—68; почитаніе журавлей—157.
Биванцы: Аммонъ какъ тотемъ ѳ-въ—368.
Бивы: почитаніе крокодила—65; барана—169; 368; жертвоприношеніе барана—368.
бивяне: почитаемыя птицы—157.
бракійцы: самоубійство жены послѣ смерти мужа—276.
- akalo:** положеніе а. въ странѣ мертвыхъ—241.
Almen (родъ) происхожденіе отъ ольхи—68.
amagguire: какъ наименованіе шамановъ въ Африкѣ—94.
ama-hlozi: какъ наименованіе душъ умершихъ—397.
Ambendambre: представленія о немъ—237,
birraark: способности b.—397; камланье b-a—421.
- Diana:** сближеніе съ словомъ Ζηζ (Кунъ)—15; (Мюллеръ)—17.
dsi: какъ одна изъ душъ чловѣка—121.
edsite: какъ одна изъ душъ чловѣка—121.
enquizi: какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—89.
fahegehe: положеніе ихъ, наследственность власти—406.
ganga: какъ наименованіе шамановъ въ Африкѣ—94.
haleb: способность обращаться въ животныхъ—398.
imilonde-kaja: почитаніе ихъ амоксосами—313.
intonga: открываніе имъ преступленій—397—398.
is: какъ одна изъ душъ чловѣка—121.
isi-nyanga: власть его—397.
- juju:** какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—89.
kelah: у неодушевленныхъ предметовъ—123.
kitaka: какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—89.
leibon: какъ наименованіе шамановъ въ Африкѣ—94.
Lindellus (семья) происхожденіе отъ липы—68.
Linnaeus (семья) происхожденіе отъ липы—68.
le: положеніе l. въ странѣ мертвыхъ—241.
luwo: перерожденіе l.—121.
- Maschia-Maschiana:** преданіе о нихъ—66.
mokisso: какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—89.
obosom: какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—89.
- Pargana:** сближеніе съ словомъ Перкунъ (Кунъ)—15.
Picini (родъ): почитаніе дятла—75.
- Srahamaadzi:** представленія о S.—236.
suman: какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—89.
- Tillander** (семья): происхожденіе отъ липы—68.
tit: какъ одна изъ душъ чловѣка—121.
tohunga: власть t. и камланье—421—422.
tona: способъ узнать t. новорожденного на Тегуатепльскомъ пер.—71.
- Θεσμοφορια:** празднованіе ихъ—377—378; тотемическія основы ихъ—378—380; объясненіе жертвоприношенія свянью на ѳ.—382.

uscbti (uschebi) значеніе ихъ—282.

Vargua: сближеніе V. съ Обрѣжъ (Кунъ)—15.

vul: обитающіе въ камняхъ—137.

wong: какъ наименованіе египтянъ въ Африкѣ—69.

Иностранныя фамиліи:

Acerbi: см. Ачерби.
Achelis: см. Ахелисъ.
Acosta: см. Акоста.
Azara: см. Азара де.
Banier: см. Банье.
Barth: см. Бартъ.
Bastian: см. Бастіанъ.
Bath: см. Батъ.
Bergaigne: см. Бергэнь.
Bleek: см. Блякъ.
Boecler: см. Бёклеръ.
Boas: см. Боасъ.
Brinton: см. Бринтонъ.
Brosses, de: Броссъ де.
Bryant: см. Бриантъ.
Callaway: см. Коллауэй.
Carver: см. Карверъ.
Casalis: см. Казалисъ.
Catlin: см. Кэтлинь.
Chantepie de la Saussaye: см. Шантепи де ла Соссэ.
Charlewoix: см. Шарлевуа.
Conte: см. Контъ.
Cushing: см. Кёшангъ.
Dalton: см. Дальтонъ.
Dobrizhoffer: см. Добрицгоферъ.
Dodge: см. Доджъ.
Ellis: см. Эллисъ.
Farnell: см. Фарнелъ.
Flinders Petrie: см. Флайндерсъ Петри.
Fizon: см. Файзонъ.
Fontenelle: см. Фонтенелъ.
Frazer: см. Фрэзеръ.
Fritsch: см. Фричъ.
Fustel de Coulanges: см. Фюстель де Куланжъ.
Garciáço de la Vega: см. Гарсиасо де ла Вега.
Golther: см. Гольтеръ.

Grimm: см. Гриммъ.
Harlez: см. Гарлэ.
Hartland: см. Гартландъ.
Hartt: см. Хартъ.
Howitt: см. Гоуиттъ.
Hume: см. Юмъ.
Huc: см. Гюкъ.
Jacottet: см. Жакотэ.
Jevons: см. Джевонсъ.
Kropf: см. Кропфъ.
Kuhn: см. Кунъ.
Lafiteau: см. Лафито.
Lang: см. Лангъ.
Lippert: см. Липпертъ.
Livingstone: см. Ливингстонъ.
Long: см. Лонгъ.
Lubbock: см. Лёббокъ.
Maine: см. Мэнь.
Mannhardt: см. Мангартъ.
Marillier: см. Марилье.
Martius: см. Марциусъ.
Maspero: см. Масперо.
Menzius: см. Мензисъ.
Meyer: см. Мейеръ.
Müller, H.: см. Мюллеръ, Г.
Müller, M.: см. Мюллеръ, М.
Park, Mungo: см. Паркъ Мунго.
Regnard: см. Реньяръ.
Réville: см. Ревиль.
Robertson Smith: Робертсонъ Смисъ.
Robinson: см. Робинзонъ.
Scheffer: см. Шефферъ.
Schoolcraft: см. Скулькрафтъ.
Schott: см. Шоттъ.
Schneider: см. Шнейдеръ.
Schultze: см. Шульце.
Schwarz: см. Шварцъ.
Schweinfurth: см. Швейнфуртъ.
Spencer: см. Спенсеръ.

Spencer, H.: см. Спенсеръ. Г.
Steinen v. den.: см. Штейненъ.
Strahlenberg: см. Страленбергъ.
Taylor, Th.: см. Тэйлоръ, Т.
Thomas: см. Томасъ.

Tschudi: см. Чуди.
Tylor: см. Тэйлоръ.
Waitz: см. Вайцъ.
Wallace: см. Уэллесъ.
Williams: см. Уильямсъ.



Списокъ трудовъ того же автора см. въ I-мъ выпускѣ.

Цена I-го, II-го и III-го вып. въ отдельной продажѣ по 2 р.,
IV-го выпуска 2 р. 50 к.

