

# ДОГАДКИ И МЕЧТАНИЯ О ПЕРВОБЫТНОМ ЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

*Первобытная история человечества с точки зрения  
естественного развития самой ранней его  
духовной жизни. \**

Намерение знакомить читателей *Русского Вестника* с текущей литературой по сравнительному изучению народного быта и поэзии ставит меня в необходимость время от времени прерывать нить изложения в ряду статей, помещаемых мною в этом журнале<sup>1</sup>, и возвращаться к школам и направлениям науки, мною уже рассмотренным, когда на то вызывает какая-нибудь новая книга, о которой хотелось бы поговорить. Чтобы не нарушать принятой мною системы, я нашел удобным выделять подобные эпизоды, к каким должна относиться и предлагаемая статья, имеющая своим предметом любопытное сочинение гейдельбергского профессора.

Вообще надобно заметить, что сравнительное изучение народностей, несмотря на массу лингвистических и археологических подробностей в него входящих, имеет для исследователя и его читателей одинаковую выгоду с теми знаниями, которые начинаются от самого простого и общедоступного и последовательно восходят к более сложному и труднейшему. Точкой отправления для сравнительного исследования может быть любая подробность, хорошо знакомая всем в окружающем нас народном быту, например, свадебная песня, детская игра или святочное гадание, и затем наше собственное и родное, с малых лет нам памятное, наука сближает с целыми рядами других сходных с ним явлений у разных народов и в разные времена, и из этих сближений извлекает результаты для познания не только разных народностей и их взаимных отношений, но и вообще

\* Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürlliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. Отто Каспери, доцента Гейдельбергского университета. В 2-х томах, 372 и 469 стр. Лейпциг, 1873 года.

<sup>1</sup> *Русск. Вестн.* 1872 № 10, 1873 № 1 и 4-й.

духа человеческого, как он оказывал себя на ранних ступенях своего развития. Достаточно сколько-нибудь интересоваться народным бытом, хотя бы только своей родной землей, чтобы без особенного напряжения своему вниманию войти в область сравнительных исследований. Для читателя-неспециалиста знакомая ему подробность из народных (верований и преданий, в среде которых слагался и его собственный национальный тип, всегда будет центром, от которого будут исходить радиусы сравнительных выводов, имеющих своей задачей расширить интерес к бытовой подробности, более или менее знакомой, до необозримого круга средств чуть ли не всего человеческого рода. Ученые пытались группировать такие подробности в искусственную систему, но безуспешно, потому что наука стоит еще на той ступени своего молодого возраста, когда на разработку подробностей, каждой по одиночке, расходуются все лучшие силы исследователей, так что сквозь массу работ по этому предмету не видать еще того светлого простора, который необходим для правильного распределения частностей в их взаимном отношении, чтобы потом можно было отсюда сделать общий вывод и положить его в основу целой системы.

Финны и латыши любят уподоблять свою песню клубку ниток<sup>2</sup>. Действительно, народное предание — это клубок, туго намотанный, но с нитями уже порванными. За который конец нитки ни возьмись, она тянется и развертывает клубок, но вдруг порывается. Надобно искать конец другой нитки, и опять та же неудача дотянуть ее, чтобы размотался клубок до самой сердцевины своей, куда не касалась еще ничья рука, не заглядывал ничей глаз. Точно так и исследование о народности может быть начато с любой подробности, будь то причитание невесты, идущей под венец, или былина об Илье Муромце: «каждая подробность, как одна из порванных ниток клубка, ведет внутрь народной жизни, основной зародыш которой ускользает от исследователя каждый раз, как только он доходит до известной глубины, стремясь к заветной сердцевине этого мудреного клубка.

Впрочем, уже в самых свойствах человеческого ума неутомная пылливость, которая не дает остановиться на полудороге и торопит исследователя вперед, заманивая предположениями там, где опыт и

<sup>2</sup> См. в моих *Историч. Очерк.* I, 416. Латышка поет: «Быв молода и пася стадо, я наматывала клубок песен. Уходя к чужим соплеменникам, я разматывала клубок». Собрание Латышских песен г. Бривземняка в *Сборнике антропологических и этнографических статей*, кн. 2-я, стр. 23. Москва 1873 года.

наблюдения отказываются служить проводниками. И чем менее догадливое остроумие стесняет себя мелочами специальной работы, чем более облегчает себя от груза ученых материалов, тем менее замечает их недочет в своих выводах и обобщениях, тем смелее бросается в предположения и тем скорее решается строить систематическую теорию, заботясь не о прочности здания, а о архитектурной его гармонии и убранстве, состоящем в новизне блистательных взглядов. Частности, разработанные кропотливым труженичеством, доселе одна от другой оторванные, недосказанные откровения на-родных преданий, временем и забвением остановленные на полу-слове, развертывают свои таинственные свитки и прочитываются сполна, и, наконец, все это разнообразие бытовых мелочей в народностях целого земного шара, размещенное по клеткам систематической канвы, с одного уже взгляда является стройным целым, в котором тысячи подробностей складно группируются в соответственные друг другу массы, подобно тому как воздухоплаватель обзревает на сотни верст кругом горы, леса, реки, озера, города и деревни, будто на географической карте. Сказать, что такие более или менее верхоглядные теории могут вредить науке, значило бы не иметь веры в прочные основы самой науки и в ее здоровую живучесть: напротив того, поверхностное обобщение сравнительного изучения народностей, еще так недавно ставшего наукой, будучи критически проверено, может принести ей немалую пользу, выставив на вид все существенное, что успела она уже выработать в недолгий срок своего молодого возраста. Да и вообще предположения в ученом деле, как бы они несбыточны ни казались, всегда вносят в работу новую силу, возбуждающую и освежающую, и хотя бы они и пали пред судом фактов, все же самым падением своим проложат они дорогу к новым взглядам и к более основательным соображениям.

## I

В последнее время, в литературе сравнительной науки, стали являться попытки к систематическому обозрению первобытной истории человечества, первобытного сродства, первобытной культуры, в связи с обозрением народного быта, как древнего и вообще исторического, так и современного нам, поскольку в этом последнем остались следы его ранней формации. Открытия так называемой доисторической

археологии, добываемые в курганах, пещерах или в свайных постройках, рассказы путешественников о дикарях Старого и Нового Света, мифологические и бытовые памятники цивилизации древнего мира, восточного и западного, наконец, бесчисленные сборники народных преданий и сказаний современных нам народностей всего земного шара—таков разнообразный и разнородный материал, которым приходится пользоваться для этих общих обозрений. За разнохарактерностью массы сведений, требующих специального знакомства с каждым из их отделов, авторам ничего иного не остается, как компилировать чужие работы, обобщая их с точки зрения философской, по теории так называемой *народной психологии*, возделываемой преимущественно школой этнографов. Не чувствуя призвания ни к сравнительной лингвистике, ни к древней филологии, они больше склонны к наукам естественным, по связи этнографии с зоологией, и с точки зрения *позитивной философии* хотят проложить новые пути для познания как духа человеческого вообще, так и исторического развития его проявлений в религии, поэзии, искусстве, нравах и обычаях. С одной из таких попыток, недавно вышедшей в свете, я и хочу познакомить читателя, как потому что она шире и смелее других подобных ей обнимает вопрос и предрешает многие научные задачи, так и потому, что будучи сделана преподавателем в одном из германских университетов, уже по самом положению автора не может не обратить на себя внимания. Это сочинение доцента Гейдельбергского университета г. Каспари, под заглавием: *Первобытная история человечества с точки зрения естественного развития самой ранней его духовной жизни*, в двух объемистых томах, с рисунками мифологического, бытового и зоологического содержания, с портретами разных знаменитостей, между прочим, Дарвина, и с картой предполагаемого вида земного материка в один из его допотопных периодов.

По одному уже заглавию и внешнему виду издания можно судить о том необъятном пространстве, на котором автор сооружает колоссальное здание своей сравнительной системы. Это все человечество, и не только в том виде, как оно открывается при самом первом рассвете его исторической жизни, но и в тех таинственных его судьбах, которыми оно сливается искони веков с историей допотопных формаций всего земного шара и с первичными зарождениями на нем животной жизни. Во времена романтических увлечений национальной стариной Яков Гримм вызывал свои мифологические и эпические идеалы

из родных лесов Арминия и Тацитовой Германии, и, поклоняясь богам скандинавского Асгарда, вместе с тем воздавал почести своим завоевательным предкам. Великий германист хорошо знал цену сравнительного метода, но всегда возвращал своих читателей с далеких путей его на родную почву своей Германии в том убеждении, которое не раз он высказывал, что природа повсюду в равной мере рассеяла свои творческие сокровища, и что только тот искренно любит ее, кто не гоняется за величественными картинами Альпийских гор или итальянских берегов Средиземного моря, а умеет постигнуть ее не-истощимые красоты, любясь с порога своего дома на родные поля и рощи, в которых с детских лет знаком каждый холмик и каждая тропинка. Школа этнографическая, которая в настоящее время все больше и больше забирает силу в сравнительной науке, расширяет ландшафт до необозримых размеров, приглашая читателя странствовать из одной части света в другую, с берегов Тигра и Евфрата в Южную и среднюю Африку или к краснокожим американцам, и вместе с этнографом Бастианом<sup>3</sup> нанизывает бесконечные нити этнологических фактов на потребу будущим исследователям, или в лице англичанина Тейлора<sup>4</sup> рассудительно наблюдает нравы и обычаи народов как курьезные окаменелости, собранные в музее, или наконец, как автор разбираемой мною книги, в потемках первобытного брожения творческих сил, вместе с Дарвином, выводит человека из звериных стад, и на смутном, туманном ландшафте хаоса, который представляется мне в роде того, какой изобразил Айвазовский для папы Григория XVI, гигантскими письменами начертывает идущие в необозримую даль сравнительные параллели.

Автор начинает теорию Дарвина о развитии видов животного царства в борьбе за существование. Из собственной выгоды, ради защиты от врагов и для добывания пищи животные собираются в целые общины, как муравьи или пчелы, в стада и стаи, как звери и птицы, и совокупными силами противостоят гибели в борьбе за бытие.

<sup>3</sup> *Der Mensch in der Geschichte*, в 2-х томах, *Beiträge zur vergleichenden Psychologie*, потом в журнале *Zeitschrift für Ethnologie*, который издает этот ученый вместе с Гартманом, с 1869, его же статьи: *Das Thier in seiner mythologischen Bedeutung*. — *Die Vorstellungen von Wasser und Feuer* и др.

В текущем году вышел на русском языке 2-й том, в котором оканчивается капитальное сочинение этого знаменитого ученого о *Первобытной культуре*.

Человеческая природа, в которой соединяется общительность обезьяны с жестокостью хищного зверя, следует тому же закону. В такой же борьбе за существование образовалось людское племя, которое страшным физическим средствам своих врагов должно было противопоставить ловкость, хитрость и умение, послужившие зерном для дальнейшего развития этой породы. Зародыши общественной и как бы государственной жизни, к которой инстинктивно стремятся животные в своих стадах и стаях, открываются в замечательном развитии подробностей еще на низшей ступени животной жизни, в так называемом плавучем государстве *гидромедузы*, рисунок которой автор приложил к книге, чтобы нагляднее познакомить своих читателей с рабочим, воинским, владельческим или заведывающим и другими классами и сословиями, которые гармонически слагаются в одно целое в этом неразвитом зачатке государственной жизни, принявшем причудливую форму красивой гирлянды из цветов, бутонов и листьев. При этом зоологические наблюдения приводят автора к соображениям, что формы централизованные стоят выше союзов федеративных, и как в царстве животных породы с развитой головой совершеннее безголовых, так и конституционная монархия имеет преимущество пред республикой, но идеальное и истинное государство должно быть ни слишком централизовано, ни слишком федеративно, и чтобы избегнуть той и другой крайности, должно оно быть построено на конституции и правильном разделении труда (I, стр. 86-87). В борьбе за существование против свирепства диких зверей люди очень рано должны были образовать между собой самый тесный семейный союз, послуживший зерном для первоначальной государственной формы, в которую немедленно должен был сложиться этот союз ради общей пользы, как для своего прокормления и вообще благосостояния, так и для охранения себя от врагов и напастей. С одной стороны беззащитность человеческого детства, значительно более продолжительного, нежели детство прочих животных, должна была развить в человеке чувство зависимости и влечения к ближнему, а с другой — борьба за существование естественно послужила к развитию мужества, отваги и стойкости, к качествам, которыми должны были некоторые избранные выступить из среды своей братии. Так образовалась в некотором смысле аристократия мускульной силы и кулачного права, что в свою очередь должно было повести к соперничеству между силачами, и междоусобие должно было совершиться

победой одной богатырской личности над всеми другими. Вожаки— уже в

самой природе животных инстинктов, и как мирные стада овец послушно идут за передовым бараном, так и толпа людей скрепляет свой союз новыми узами в безусловной покорности вождю, соединившей в себе рабское подданство с чувством выше всякой меры, доходившим до обожания.

Теория о полноте и совершенстве грамматических форм древнейшего языка по психологическому учению автора не выдерживает критики, потому что эта теория основана на изучении языков развитых уже исторической цивилизацией, тогда как первобытный человек, окруженный дикими зверями и при своих узких животных потребностях, должен был подчиняться другим законам. Животный инстинкт самосохранения — вот точка отправления его деятельности. Только с этой одной стороны природа могла производить толчки на его нервы. Ему не было дела ни до неба со светилами, ни до грозы с бурей, ни до дневного света и ночной темноты, поскольку все это не касалось его животной жизни. Потому о воззрениях на природу не может быть и речи в первобытном языке, равно как и о словах звукоподражательных, соответствующих грому, ветру и другим явлениям природы. Первобытный человек выражался или жестами и междометиями, или, будучи окружен зверями и в их сожителстве, подражая им, кричал по-звериному. Начальные звуки человеческой речи были не слова, означающие тот или другой предмет, то или другое действие, а вскрикивания, которыми он сопровождал свои ощущения и движения, подобно тому, как рабочие все вдруг вскрикивают, когда поднимают тяжесть. Однако, по особенностям своего организма, человек рано должен был превзойти прочих животных в зверообразных начатках своего языка. Недостаток в прирожденных орудиях для борьбы с дикими зверями должен был вывести человека очень рано из четвероногого состояния и развить в нем цепкость, ловкость и силу рук для подъема тяжестей в борьбе за существование. Выпрямившись таким образом, он облегчил себе более свободное и тонкое дыхание и получил способность к членораздельным звукам человеческой речи, дополняемым жестикуляцией рук, освободившихся наконец от своего первоначального назначения передних ног. Все же сначала люди пробавлялись только междометиями да звериным криком, пока под главенством своего вождя не стали послушно усваивать себе именно его собственные вскрикивания, и, примечая, к чему

он их относит, и сами стали выражать ими то же самое. Таким образом, известные звуки были прочно соединены с теми предметами и действиями, которые по привычке стали означать ими. Безусловный авторитет вождя и главы первоначального людского племени наложил авторитетную силу и на единство людского говора в общем признании и принятии его всеми и каждым. В отношении государственном язык послужил новой связью для теснейшего союза первобытной общины, с точки же зрения духовного развития он воспитал и укрепил память, приучив называть теми же звуками те же предметы, и проложил путь к общим понятиям. Впрочем, так как животная жизнь первобытного человека ограничивалась самым тесным кругом потребностей семейного и общинного быта, то не мог быть многочислен и запас первоначальных слов, между которыми для примера автор указывает на названия *отца, матери, брата, сестры, дитяти, вождя, дяди, родоначальника*: «...и действительно, — продолжает он, — такие предметы как муж, старик, жена, девица, мальчик и т. п. тем легче могли напечатлеться в памяти звуков и стать общепонятным для всех звукоподражанием, что сами эти существа по своему природному голосу уже резко друг от друга отличаются» (I, 169-170).

Первоначальное племя людей жило де в одной общей родине, откуда по размножении, вследствие борьбы за существование, слабейшие породы, будучи прогоняемы, должны были выселяться в новые страны, преимущественно на восток, причем в главном становище первобытного развития особенно упорна была борьба племен кавказских с африканскими; древнейшим же поприщем доисторических событий и центральным пунктом в истории психологического развития народов должны быть признаны южная Азия и восточная Африка. С отвагой физической силы человек рано соединил способность к рукоделью, которое столько же ему помогло в борьбе с врагами, усовершенствуя орудия для битвы и защиты, сколько, вместе с даром слова, служило к дальнейшему развитию, ранние следы которого открываются уже в раскопках так называемого *каменного века*, когда люди селились в пещерах и в свайных постройках. Могилы, относящиеся к эпохе мамонта, свидетельствуют нам, что люди этого века уже чтили своих покойников погребением, вероятно, в сидячем положении, как значится на рисунке кельтской могилы (345 стр. I т.), кладя в могилу пищу для покойника, а также его оружие и украшения; сверх того они знали уже употребление огня.



Таковы начала и основания, на которых в следующих за тем главах автор строит свою теорию о первобытной религии и мифологии в связи с бытом и историческим развитием народностей. Если б он к этим началам с особенным ударением не возвращался и потом при всяком случае, даже не всегда кстати, то все эти мечтания о первобытном человеке, которого никто не знает и знать не может, следовало бы объяснить не более как обычной некоторым философствующим умам замашкой педантского систематизма о всяком предмете начинать речь с самого начала, хотя бы это было вовсе не нужно и невозможно. Этнограф и психолог, очевидно, увлекся счастливой мыслью построить науку о народности на некоторых результатах, добытых для этого предмета естественными науками, и метод этих наук думал приложить к такому же точному учению о психологии, которое должно быть положено в основу теории о религии, мифе, поэзии и вообще всей духовной деятельности человека. Но как бы хороша ни была мысль сама в себе, годность ее оценивается в исполнении. Читатель видит сам, до какой степени вся эта пустопорожняя, детская игра в первобытного человека далека от точного метода положительных наук, давно уже приложенного в сравнительной науке к лингвистике и теперь с новыми успехами прилагаемого к работам этнологическим, как это можно видеть из последнего сочинения Тейлора. В старину немецкие метафизики любили строить свои эстетики и философии природы и человека на отвлеченных формулах внешнего и внутреннего или положительного и отрицательного, и в эти пустые рамки вмещали все, что ни придет им в голову. Психолог нашего времени, думая создать нечто новое, идет по той же избитой колее, и сверх того, еще обманывает и себя и читателей, выдавая за конкретную, осязаемую личность первобытного человека такую же неизвестную величину, как и разные трансцендентальности старинной метафизики, такую же пустопорожнюю форму, в которую можно вложить что угодно, так что, читая сотни страниц этой любопытной книги с беспрестанными ссылками на авторитет первобытного человека, если только не принять на веру, что автор лично знаком с этой интересной особой, просто становится, наконец, совестно произносить самое имя *первобытный человек* (Urmensch), когда из него делают самое жалкое огородное пугало, какой-то шутовской манекен, на котором, за неимением ничего дельного, без разбору навешано всякого ненужного хлама и отрепья. Капитальный недостаток

книги г. Каспари состоит не в том, что он сблизил зоологию с наукой о языке и мифологии: почему было бы и не сблизить, если бы представились к тому резонные доводы? — а в том, что, обещая держаться положительного метода естественных наук и многократно уверяя в том читателей, вместо того громоздит он предположения на предположения и пускается в такие мечтания, которым и конца не видать в темной глубине первобытных веков миротворения. Эта такая зыбкая почва, на которой нельзя утвердить никакого практического положения для ученой поверки. Тут нет места для ученого спора, наконец, нет места и для самой науки. Автор рассуждает об языке, но не о том, который знает сравнительная лингвистика по памятникам письменности и устным говорам и наречиям, а о том, который когда-то мог быть, и которого теперь уже нет, автор подробно характеризует племена людей, но не те, которые знает история и этнография, а те, которые могли бы образоваться, если бы человек ходил на четвереньках. Может быть, во всем этом много изобретательности и фантазии, но какая же тут положительность метода, какая тут наука? Фантазерство, философствующее о небывальщине, обуздать положительностью исторических и этнографических фактов нельзя, потому что есть предел, дальше которого история и этнография идти не могут. Лингвистика знает этот предел в языке, как сумме всего предшествующего доисторического развития народов, и из этого древнейшего памятника извлекает данные для истории, предшествовав-шей ему эпохи; но первобытный человек г. Каспари стоит далеко по ту сторону этого предела и как призрак манит воображение на необозримое поле всевозможных гаданий; потому что психолог не верит указаниям существующих языков всего человечества и хочет создать свой первобытный язык, полужвериный. Сочинение гейдельбергского доцента принадлежит к тем неудачным попыткам школы этнологической, которые идут по верному пути тогда только, когда собирают и группируют факты, но как скоро приступают к решению вопросов по истории быта и мифологии, то им почти всегда не достает точного анализа подробностей, и чтобы избежать праздного пустословия, которое они выдают за психологию нового пошиба, они поневоле должны заимствоваться результатами лингвистики, что случилось, как увидим, и с г. Каспари. Скучная пожива, которую добыл себе этот психолог из естественных наук, принесла ему такие же тощие результаты. Стоило ли философствовать

над рисунком гидромедузы для того только, чтобы извлечь такую

новость, что на свете бывают разные формы правления, одни лучше, другие хуже? Летописец Нестор, не ссылаясь на авторитет первобытного человека, совершенно в тоне г. Каспари повествует о древлянах и других дикарях, населявших древнюю Русь, как они, «живя зверинским обычаем, живуще скотски, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто»; что же касается до бесконечных параллелей, глубокомысленно проводимых нашим философом между толпой людей и муравейником или роем пчел, то нет возможности, читая эти избитые уподобления, не припомнить себе, назидательные сентенции старинных грамотников: «Человече, поучайся премудрости у пчелы и мравия».

Гораздо серьезнее представляется у автора вопрос об аристократизме вожаков в первобытной человеческой общине. По крайней мере, на этой аристократической теории, как мы видели, он строит новое учение о происхождении языка, на ней же, как увидим, он основывает и учение о религии и мифе. Может быть, тут есть своя доля правды, насколько это подтверждается древними свидетельствами и остатками ранних преданий, застрявшими в языке и быте; но если бы психолог тверже держался метода положительных наук, то строя свою теорию о главенстве вождя, он никоим образом не должен бы был миновать вопрос о семье, о составляющих ее членах и отношении ее к расположению рода-племени, причем определилось бы отношение к матери в отличие от отношения их к отцу, а также союз рода-племени по восходящей и нисходящей линиям — женской и мужской. Всего этого напрасно мы ищем в народной психологии г. Каспари, так что множество существенных фактов в быту, языке и мифологии остается необъяснимым. Об этом капитальном пробеле свидетельствует сам автор, когда в первобытном, получеловеческом языке, как мы видели, предлагает названия не только для *отца* и *матери*, но и для *брата* и *сестры*. Вследствие какого же это животного процесса в полуживотной ватаге первобытного племени развились такие тонкие отличия в понимании членов семьи, которые свидетельствуют уже о высоком умственном и нравственном развитии, доступном языкам уже таким цивилизованным, каковы индоевропейские, и такой семье, которая сложилась вследствие долгого исторического совершенствования? Кровосмешение лежит в основе первобытной дикости и в течение тысячелетий бросает свою тень на

мифологические предания народов<sup>5</sup>, и если бы по этому предмету психолог прислушался к свидетельствам мифологии, языка и летописцев всего земного шара, начиная от Геродота до нашего Нестора, то нашел бы тут более подходящие для своей теории черты первобытного племени, и не очутился бы в таком нелогическом противоречии с самим собой.

Впрочем, это только слабое начало тех противоречий, какими на каждом шагу прошибается наш автор в следующих главах о первобытных начатках религиозной жизни.

## II

Как государственный строй наш автор вывел из звериного стада с вожаком, так для единства системы и религию надлежало извлечь из того же источника. Это в порядке вещей; потому что философское учение должно систематически развиваться из однажды принятого принципа. Читатель этого ждал, потому что уже достаточно был подготовлен к этому предшествующими доводами; потому вовсе неуместно опасение автора, будто кому-нибудь может показаться странным, что он говорит о *следах и зародышах религиозного чувства у зверей* (I, 267). Зародыши эти открываются в глубоких чувствах привязанности, заботливости, сочувствия, попечения, а также боязливости участия и любви некоторых из зверей к своим детенышам, в нежной семейной привязанности этих последних друг к другу и в страхе к родителям, так что уже в недрах звериной семьи зачинается, говоря словами автора, примитивный акт воспитания основанного на любви и страхе и раскрывающего в зверях чувства привязанности и сочувственной благодарности (I, 268). Что это и есть несомненные зародыши религиозного чувства у зверей, явствует будто бы из того, что самая религия, по определению автора, есть не иное что, как *страх в любви* (Furcht in der Liebe), и это ощущение состоит в теснейшем средстве с основными элементами *нравственного воспитания* (I, 293).

Итак, великий вопрос истории и философии, о котором столько веков думали, мечтали, рассуждали и спорили, приходит, наконец, к

<sup>5</sup> Подробности по этому предмету см. в моих статьях, в *Русском Вестнике* 1872 года № 10 и 1873 года № 1.

своему желанному решению. Надобно было только постановить его на твердую почву метода естественных наук— и решение готово. Самая основа теории о происхождении религии таким образом определена ясно, точка опоры дана, и учение направлено по указанному пути. Дарвиновская теория сделала свое дело; она положила первичные слои для этой основы в доисторической глубине совокупного сожительства звериной и человеческой пород, но, исполнив свою специальную задачу по части зоологической, покончив с человеком как со зверем, она в недоумении остановилась перед разумными, психическими явлениями человеческой жизни, и когда решилась было переступить в эту чуждую ее научным средствам область, то на первом же шагу споткнулась и запуталась в неразрешимой сети противоречий<sup>6</sup>. И это понятно. Каждая специальность имеет свои пределы, дальше которых идти не может, и только во взаимном пособии друг другу разные специальности могут привести к желанному решению таких вопросов о человеческой природе для исследования которых необходимы научные пособия как по естествознанию, так еще и более того по истории, лингвистике, археологии и т. п. Что не удалось Дарвиновской теории, должно быть решено такими специальностями, к которым принадлежит разбираемое мною сочинение профессора Каспари. Посмотрим же, как этот ученый выводит человеческую религию из звериной.

Сначала надобно знать, что по теории нашего автора первобытный человек, ничем не интересуясь кроме своих животных потребностей, не мог обратить никакого внимания ни на солнце или месяц, ни на грозу и другие явления природы; как зверь, относился он безучастно к окружающей его природе. Не имел на нее никаких воззрений, которых потому и не следует искать ни в первобытном языке, ни в первобытной религии. Поклоняться природе и ее явлениям, величественным или грозным, он не умел, потому что этой способности у зверей мы не находим, а человек и зверь в этом отношении стояли на одинаковой ступени (I, 279). Самый ужас пред всеокрушающей силой грома и молнии не мог пробудить первобытного человека из его звериной спячки и внушить ему какое-либо человеческое ощущение.

<sup>6</sup> Обстоятельный разбор этих противоречий, не входящий в круг моих исследований, можно прочесть в статье г. Лебедева: *Учение Дарвина, о происхождении мира органического и человек*, в *Русск. Вестн.* 1873 № 8.

ние, которое могло бы воплотиться в представлении, подходящем хотя бы сколько-нибудь к религиозному чувству, имеющем хотя бы некоторую связь с воззрениями мифологическими, и это потому что сами обезьяны, больше человека подвергающиеся смертной опасности от грозы на высоких деревьях, остаются к ней безучастны (I, 278). Итак, круг предметов, пробудивших самые ранние изъявления религиозного чувства, должен был быть самый тесный (I, 284). Это та же семейная жизнь, та же община, та же звериная среда, в которой автор открывает свои звериные зародыши религии. «Здесь, в кругу тесной семейной жизни, — говорит он, — под влиянием попечения и любви к детям образуется та религиозная привязанность и та любовь к ближнему между отдельными личностями, которая зарождается из тысячи нравственных чувствований и угодливых отношений; здесь закладываются первые основы того глубокого религиозного благочестия, и уже при первых начатках детского разумения пробуждается тот возвышенный страх в любви и боязненное религиозное благоговение и чувство зависимости, которые так естественно ощущаем мы к разумному старцу, к отцу и к общему верховному покровителю того замкнутого круга, который нас объемлет своим общинным порядком. Чувства эти, которые в самом тесном кругу так сказать, всасываем мы вместе с молоком матери, пробуждают вместе с тем мысль о чувствовании, с которым мы уже как люди относимся к праотцу, родоначальнику, герою, а также к князю или начальнику. Словом, узкая семейная жизнь с ее глубоко нравственными семейными отношениями и воспитательной взаимностью есть первичный зародыш и неистощимый источник глубочайших ощущений, на основе которых могла возникнуть религия. Отнимите у ребенка понятие о любви к родителям, уничтожьте в нем врожденную любовь к ближнему, убейте в нем все те чувства, которыми он привязан к более или менее узкому кругу человеческого общежития, и тотчас же пропадет не только настоящее благочестие, но и самая основа тех глубоких ощущений, коими питается всякая религия. Здесь, только в недрах само-го искреннего общения с ближними, зарождается та истинная любовь к ближнему и тот страх в любви пред авторитетом и величием родителей, которые потом переносятся на любовь к родине и к родителям. «Что за жизнь без любви, и что за любовь без близких (сердцу)? — сентиментально восклицает автор, и затем продолжает: — Возможно ли естественное общение ближних друг с другом без того,

чтобы не было обращено внимание на отличие старости, которая по

богатству опытности налагает на юношество свой авторитет и являет пред ним естественную ступень высокого, именно нравственной высоты, которая внушает нам чувство справедливой зависимости, страха, уважения и благоговения. Таким образом, в общении между близкими и в семье даны нам все зародыши, из которых возрастает религиозный страх в любви и вместе с тем чувство высокого. Так как в самой склонности к искренней семейной жизни и миролюбивому общению в стадах уже и звери являют нам со всех сторон следы и начатки глубоких ощущений и душевных движений, то мы видим, как на этой звериной, конечно, еще очень неразвитой основе, возрастает и углубляется духовная натура человека» (I, 285-287).

Нет, этого-то именно мы и не видим, потому что автор показал нам не основу звериную (*Vam*, говорит он, I, 287), а только звериную обстановку, при которой когда-то могла зародиться в человеке религия. Но обстановка не есть источник, не есть центр, из которого извлекались бы *чувство высокого, благочестие, уважение к авторитету* и другие тому подобные идеи и чувства, которые сам же автор приписывает уже первобытной религии человека. Обстановка — это только окружность, околица, и ее не должно смешивать с тем, что она окружает: это было бы так же нелогично, как смешать плетень с огородными овощами или стены училища с успехами преподавания, как это смешивали ревизоры времен гоголевской комедии. Вот причина, почему от этих звериных зачатков, от *обезьяньей любви*, которой особенно автор умиляется (I, 268), от пресловутой в детских прописях материнской любви насадки к своим цыплятам и от страха в любви, который держит собака к своему хозяину и его палке, от всего этого оказалось решительно невозможно сделать логический и психологический переход, прямой и последовательный, к благочестию, благоговению, к нравственным отношениям между юношеством и старчеством и к другим явлениям чисто разумной природы, коими, как мы видели, автор характеризует религию человека. Пропась, отделяющая мир звериный от человеческого, остается по-прежнему непроходима, и этнограф-психолог не только не умел перекинуть через нее прочный мост, но еще только глубже показал ее зияющую бездну, когда из этой узкой основы звериного рода-племени напрасно пытался извлечь разные поэтические *измышления детской фантазии* (1,295 и 296), которыми, Бог весть по каким зоологическим законам дарвиновской

теории, будто бы первобытный человек, более и более развиваясь, стал украшать свою полужвериную религию. Если психолог начинает нам говорить о *поэтическом измышлении и фантазии*, которых прежде в его зверином стаде не было, то, кажется, нет ничего естественнее спросить себя: откуда же в человеке взялись эти измышления фантазии? И, однако, психолог отстранил от себя решение этого вопроса, и ограничился только риторическими уподоблениями и притчами из царства животных в роде пословицы об обезьяньей любви и т. п.

Все эти противоречия, непоследовательность и скачки стремглав от одного положения к другому объясняются очень просто.

Во-первых, во всем том, что автор говорил о семье первобытных людей и о развитии искренних нравственных отношений между ее членами, смешивает он— как было уже мною замечено— первоначальную грубость и дикость, о которой хочет говорить, с семьей, уже развитой исторически, именно с такой, какая в течение тысячелетий в связи с успехами нравственного, юридического и религиозного быта могла выработаться в привилегированной породе кавказской и как она запечатлена неизгладимыми чертами в самых языках индоевропейской семьи: предмет очень важный, к которому еще не раз придется нам воротиться. Если ученый нашего времени, вооруженный пособиями лингвистики и этнографии, говорит нам о первобытной семье, то мы требуем, чтобы он сделал нам *точный перечень*, из кого такая семья слагалась и в каких отношениях дети состояли и к отцу, и к матери отдельно, а также и между собою, то есть братья к сестрам и т. д. Если же автор этого нам не говорит, то мы вовсе и не видим его первобытной семьи: это в его теории пустой звук, призрак, мираж. Пришло же в голову на таком переливании из пустого в порожнее строить новое учение, и еще о таком серьезном предмете, как религия? Понятно, что за отсутствием данных, автору ничего больше не оставалось, как нарисовать семейную картину во фламандском вкусе, с почтительными детьми, окружающими своих родителей, которые нежно любят друг друга, потому что «что за жизнь без любви», говорят они словами нашего автора, «и что за любовь без милых сердцу»? А на переднем плане сидит дедушка, образец героя, лестница к поднятию чувства высокого; впрочем на фламандских картинах он уже сменил свой геройский меч на мещанскую трубку с табаком.

Во-вторых, анахронизмы первобытной семьи умножаются внесением в нее *измышлений детской фантазии*, то есть, всех тех поэ-



тических воззрений на природу, которыми Шварц, Макс Мюллер и другие лингвисты объясняют себе происхождение мифологии, но которые наш 'автор по принципу отвергает в первобытном человеке на том только основании, что звери таких воззрений не имеют. Лингвистика не знает первобытного человека, как его изображает нам г. Каспари, но она знает древнейшие слои в образовании некоторых языков и особенно языков индоевропейских. В этих языках испокон веку *день* по названию своему отличается от *ночи*, и означает нечто *светлое, светящее, освещающее*, так что *день* и *свет* испокон веку представлялись нашим праотцам тождественными<sup>7</sup>. Чтобы сблизить между собой эти два представления, требовалась известная доля творческой фантазии; потому что если бы даже только в недрах полузвериной семьи человек создал и развил свою религию, все же в отце, деде или вожаке толпы он должен был бы усмотреть нечто большее, нежели каковы они на самом деле, для того, чтобы отличить их от самого себя величиной, дабы воздать им религиозное чествование, так как уже и по мнению нашего автора «в исследовании о существе религии мы имеем дело преимущественно с понятием о *высоком*» (I, 290). Я не стою за то, чтобы всю массу мифических представлений можно было извлечь из поэтических воззрений на природу; но все же теория лингвистов с математической точностью доказывает мне, что из представления о дне и свете языки индоевропейские развили идею о божестве, назвав его тоже *светом, днем или светлым небом*. Нет сомнения, что семейное начало глубоко вкоренено в самые основы человеческой религии, и теория Каспари, если ее постановить на твердых научных основах, могла бы оправдаться библейскими заповедями, в которых в связи с богопочитанием предписывается: *чти отца твоего и мать твою, да благо тебе будет*; но это уже есть высокая ступень нравственного развития семейного начала. Точно так же арийское племя уже в самую раннюю эпоху ведь могло перенести на *свет* и *небо* понятие об *отце* и обоготворить небо, наименовать его *небо-отец*. В этом термине нераздельно слиты два элемента, на которых развивается религиозное чувство, именно семейное начало и осмысленное воззрение на природу, воплощенные творческой фантазией в один цельный образ. Единомышленники г. Каспари

<sup>7</sup> *День*, лат. *dies* и т. д. от корня *di* — светить, откуда и название неба: *divum, sub divo*, а также божества, *dis, dues, Зевс* и т. д.

могут возразить мне, что лингвистика в этом случае не достигает до самой глубины первобытной человеческой природы и дает нам знать только о том, как на пороге исторической жизни понимали религию племена кавказские, достигшие уже и тогда значительно высокой степени исторической цивилизации. Положим так, но если на нашей стороне Библия и священные Ведь индусов, то на стороне разбираемого мною автора уже совсем современная нам благоустроенная семья, даже с оттенком новейшей сентиментальности и с деспотическими привычка-ми немецкого гражданина. А главное дело в том, что теория лингвистическая с логической и математической точностью объясняет нам религиозное состояние человечества, хотя бы уже не ранее, как только при рассвете исторической жизни, тогда как теория г. Каспари, по своим противоречиям, по нелогичности и отсутствию фактов, ровно ничего не объясняет.

### III

Из неуместного усердия систематизировать донельзя, автор в своей теории о зверином происхождении религии очевидно хватил через край. Теперь, когда религия у него найдена, хотя и с грехом пополам, и полужверь стал, наконец, человеком, мы можем распрощаться с неудавшейся автору фигурой первобытного человека. Пред нами открыт путь собственно человеческой жизни, проторенный историей, которая на всяком шагу оставляла на нем свои следы, не изгладившиеся частью и поныне. Хотя кое-где еще и встретится нам тощая фигура этого призрака, но так как мы уже хорошо знаем, с кем имеем дело, то она всякий раз сама собою будет исчезать, как только вместо гадательной звериной обстановки мы увидим вокруг себя действительные факты исторического быта. За отсутствием самостоятельных исследований по лингвистике, археологии, истории и этнографии, автору двух томов на 800 страницах естественно было дать полную волю своему остроумию, которое не увлекая его в крайности, когда под руками были специальные руководства по мифологии и быту, на просторе психологического умствования приводило его нередко к довольно правдоподобным новым выводам и счастливым соображениям и догадкам, которые не могли придти на ум самим специалистам за недосугом при кропотливом разборе массы удручавшего их ученого материала. И, во всяком случае, все то полезное

или годное для сравнительной науки, что только можно извлечь из книги г. Каспари, имеет свою цену не в перекошенных рамках его нелогической системы, потому что все это, дополняя или объясняя тот или другой специальный вопрос по мифологии и быту, не только не оправдывает его теории, но большей частью ее подрывает.

Следуя за автором, мне бы хотелось поскорее найти у него что-нибудь серьезное и полезное для науки, но так как я имею дело с целой системой, то для точности в передаче самого содержания этого сочинения не позволительно делать скачки и поневоле приходится посмотреть, как трудно было автору выбираться из его звериных трущоб на Божий свет исторической жизни. Пред нами опять та же благоустроенная немецкая семья; домочадцы преклоняются перед своим отцом или родоначальником: из недр семьи возникают, таким образом, оба великие принципа исторической жизни — начало религиозное и начало государственное, церковь и государство (I, 317). Рабское отношение ко главе семейства, к вождю или начальнику пробуждает чрезмерное чествование, из которого со временем развивается обоготворение вождя или князя. Не могу сказать, до какой степени рисовалась при этом в воображении автора картина немецких победоносных ополчений, с мифическим Одином во главе или с прусскими героями недалекого более прозаического времени, но что именно таковы были солидные основы его теории в данном случае явствует из следующих слов, которых научное значение пусть оценит читатель сам: «В психологическом отношении характеристично, что и поныне к составлению себе высокого понятия о божестве дети переходят от реального представления о короле или владетельном князе. Когда в моем присутствии спросили одну пятилетнюю девочку русского происхождения: что такое Господь Бог и где Он находится? Она отвечала с уверенностью: «А это король Прусский». Девочка эта воспитывалась в Германии, — находит не бесполезным заметить при этом автор, — но так, что ее родители не считали нужным дать ей религиозное образование и воспитание. «По этому смешному случаю рассказывали мне, — продолжает он, — что в России крестьянские дети не ясно сознают различие между Богом и царем» (I, 326). Вот вам образчик этнографических материалов, из которых, между прочим, создается новая психологическая теория о происхождении религии. Особенно любопытно здесь, что русская девочка, получающая свое воспитание в Германии, является на взгляд немецкого психолога представительницей убеждений того же первобытного человека.

Впрочем, если не обращать внимания на смешные наивности нашего автора, то нельзя не отдать ему справедливости во всем том, что он говорит о патриархальном быте, который история и этнография рисуют нам на самой первой ступени человеческого развития. Отец семейства, а потом родоначальник, держат в своих руках всякую власть, и духовную, и светскую: это и жрец, и князь. Он же пользуется и религиозным чувством. Дикари почитают своих начальников за богов. Маттаки (на Ла-Плате) обоготворяют человека, выбирая себе в бога древнейшего из старцев племени, который после того живет в уединении и только время от времени появляется с особенными торжественными церемониями между народом. Узамбараны говорили одному путешественнику, что все они рабы своего царя, который почитается у них богом (I, 356-357). И доселе у каффров начальник признается за отца своего народа, в собственном смысле этого слова: он источник всякого блага; он печется о жизни и здоровье каждого в своем роде-племени, по местному выражению, он грудь, которой кормится и утоляет свою жажду вся страна (I, 333). Из этого первобытного периода, прибавим мы от себя, извлекается с одной стороны гомерическое представление о царе как *пастухе народов* (ποιτήν λαόν), а с другой — тот грубый обычай дикарей, в котором Бахофен видит отличительную черту варварских тиранов, иметь право на каждую жену в своем племени<sup>8</sup>, право, которым до позднейших времен пользовались князья в первую ночь каждой новобрачной из своих подданных (*jus primae noctis*). Первоначально право это не только никого не могло оскорблять в роде-племени, но считалось благодатью свыше по тому чувству, которое подобало начальнику, как общему всех отцу, осененному божеским ореолом. Этот тиранский обычай видимым образом скреплял целое племя семейными узами, делал родоначальника настоящим его отцом. Но когда наш автор рядом с обычаями дикарей припоминает искусственный принцип обоготворения Домициана и других позднейших римских императоров, то опять смотрит на дело глазами пятилетней русской девочки. Самое уложение римского права об отеческой власти, об отце семейства (*pater familias*), усвоенное цивилизованным миром, на необозримые расстояния исторического развития отстоит от того патриархального быта, о котором идет речь. Гораздо естественнее

<sup>8</sup> *Das Mutterrecht*, стр. 17 и след.

было автору припомнить ветхозаветных патриархов, окруженных

местным чествованием, но он оставляет их в стороне, потому ли что в этом предмете этнологическая школа могла бы представить доказательство первобытности незапамятных преданий Библии, или же и потому что допотопные патриархи еврейского народа по своему человекообразию для этой теории не годились, сколько же как и заповеди Моисея для истории чествования родительского авторитета. Что же касается до обоготворения первого человека, от которого разные народы ведут свое происхождение, или почитают его за творца всего мира, то автор справедливо ведет это верование в связи с патриархальным бытом и чествованием отца семейства или родоначальника (I, 357); только он забывает при этом, что в некоторых диких племенах первым человеком признается не мужчина, а женщина, а чтобы быть верным этнологической школе, надобно было бы объяснить это очень заметное отклонение.

Чтобы придти к обоготворению отца, родоначальника или князя, человек должен был пройти целый ряд последовательных моментов в развитии своего смысла, которые по теории нашего автора должны были привести к идее о духовности и бессмертии. Как дошел человек до мысли отделить свое духовное существо от его телесной оболочки, душу от ее физических проявлений — вот вопрос, которого не могли обойти исследователи мифологии, как скоро признали они за возможное научным образом трактовать об этом предмете. Некоторые психологи вместе с Тейлором<sup>9</sup> указывают на сновидения, в которых предметы являются нам отрешенными от фактической почвы действительности. Г. Каспари с этим не согласен; по его мнению, сновидение представляет только то, что человек видит в действительности, и если он своим опытом не дошел до понятия об отделении тела от бесплотного духа, то и во сне не может грезить об этом последнем: так что если ему приснится покойник, то в его образе видит он не душу, но его самого, как он был в живых. Ставя своего первобытного человека на одну ступень с прочими животными, наш автор полагает, что он не только не мог иметь никакого понятия о

<sup>9</sup> «Для понимания ходячих представлений о человеческой душе или духе будет полезно обратить внимание на те слова, которые нашли удобными для выражения их. Дух или фантазм, являющийся спящему или духовидцу, имеет вид тени и, таким образом, последнее слово вошло в употребление для выражения души». *Первобытная культура*, II, стр. 12 и след.

существом безтелесном, но даже не умел отличить живого от неживого. Как зверь, не понимал он смерти и смешивал ее с обыкновенным сном. Обезьянья самка носится со своим околевшим детенышем, как с живым, в течение многих дней ласкается к нему и с ним заигрывает, и приходит в отчаянье и бешенство, когда у нее отнимают его. Едва ли эта притча из обезьяньего быта внесет что-нибудь новое в ту ходячую мораль, почерпаемую чуть не из азбуки, что все живущее любит жить и не терпит смерти и не понимает ее, и что еще классические народы изображали смерть в виде сна. Мысль о том, как первый человек догадался о смерти, занимала еще нашего летописца Нестора, и благочестивый монах, пользуясь византийским апокрифом, очень близко сошелся с психологом новейшей школы даже в самом пути к решению этого мудреного вопроса, хотя смотрел на мир совсем иными глазами. «И плакались по Авеле Адам и Ева тридцать лет, — говорит у него один греческий философ, — и не сгнило тело его, и не умели его погребсти; и по повелению Божию прилетели две птички; одна умерла, а другая выкопала ямку и вложила туда умершую и похоронила ее. Видя то, Адам и Ева выкопали яму, положили в нее Авеля и погребли с плачем». Мораль одна и та же: человек поучается о смерти от безсловесного животного, с той только разницей, что по понятиям средневекового монаха, незнакомого с естественными науками, зверь представляется умнее, нежели каков он в книге г. Каспари. Как ни страшно покажется с первого взгляда такое неожиданное совпадение новейшей этнологической психологии со школьной начитанностью средних веков, но в совпадении этом нельзя признать одну только случайность, когда, как мы сейчас увидим, приводит оно к одной и той же теории о происхождении самой мифологии. Итак, человека умершего сначала считали за спящего или уснувшего, то есть, *усопшего* (церковнославянская форма, которой отлично мог бы воспользоваться для своей теории наш автор), и некоторое время охраняли его труп, пока он не подвергся полному разложению. По обычаям дикарей, мертвеца хоронят или в той же хижине, где он жил, в убеждении, что он будет продолжать в ней жить в сонном состоянии, или же, чтобы предохранить труп от хищных животных, помещают его на высоких деревьях или на подмостках, нарочно для того сделанных (см. рисунок на самом начале I тома). А так как семейная *p'elax* связывала домочадцев с их покойником узами любви, а также и чествования, если покойник был отец

родоначальник или вождь, то и на усопшего были перенесены эти чувства; но как его самого уже не было налицо между оставшимися, то воспоминание о нем и стало мало помалу осеняться ореолом бесплотной божественности. Что именно так составилось в человеке понятие о Божестве, явствует между прочим и из множества преданий о том, что то там, то сям будто бы были погребены действительно боги (I, 359).

Итак, по теории г. Каспари, мифология зачалась от чествования, воздаваемого родоначальникам, вождям и другим людям, чем-либо выступавшим из общей среды. Чествование это испокон веку соединялось с обоготворением душ усопших, о чем многочисленные свидетельства находим у разных летописцев и путешественников, а так как человечество развивалось в недрах семьи и рода-племени, то первоначальная идея о бессмертии в связи с божеством проявилась в чествовании усопших отцов или дедов, куда, следовательно, должно отнести *родительский рай* или царство бога *Ямы* у индусов, германскую *Вальгаллу* с *Одином* во главе усопших героев, наши предания о *дзядях* или *дедах*, и, наконец, самое слово *родители*, коим на Руси доселе означают всякого покойника, хотя бы и одного, но во множественном числе *родители*, будь это хоть девочка.

Я нарочно привожу здесь несколько данных неизвестных автору, для того чтобы показать, как плодотворен для исследования принятый им принцип чествования усопших родителей. Но принцип этот всей своей тяжестью падает на его же собственную хрупкую теорию и ее разрушает, потому именно, как мы уже знаем, что чествование родителей предполагает благоустроенную семью, в смысле языков индоевропейских, унаследованную и современной нам цивилизацией, а автор, как было замечено, не мог нам доказать, что такая же точно добронравная семья была и у его первобытного человека. Наши арийские предки еще в доисторическую эпоху дошли уже до точного отличия в понятиях между *отцом* и *свекром*, между *матерью* и *свекровью*, между *женой* и *сестрой* или *дочерью*, и между *мужем*, *братом* и *сыном*, и это резкое отличие неизгладимыми чертами запечатлелось несомненным сродством этих слов у всех народов индоевропейских. Вникая в самый смысл терминов, определивших в языке семейные отношения, лингвисты пришли к тому заключению, что арийская семья еще до выделения языков индоевропейских из их общего источника, стояла уже на высокой степени

развития<sup>10</sup>. Отец разделял свой авторитет — в семье с матерью, и притом так, что он *защищал* и *оберегал* своих домочадцев, и она — *распоряжалась* и заведывала. Равноправность мужа и жены во всей точности обозначилась тем, что не только жена называла своего мужа *господином*, но и муж жену — *госпожой*. Новые члены, привходящие в семью через брак, присоединялись к семейному союзу растяжением тех же родственных уз, так что невеста, приводимая сыном, получила название *снохи*, то есть, *сыновой*, сама же она отца и мать мужниных называла *своим господином* и *своей госпожой*. Такая-то именно отеческая власть, смягченная в семье взаимным уважением и приязнью, послужила уже в языке Вед признаком божеской почести: потому надобно было возвести самое небо в отеческий сан, чтобы под именем *неба-отца* (*диауш-питар*) поклониться ему как богу. Понятно, почему у такого народа будущая, загробная жизнь названа была *местом отцов* (*pitrilokam*), в котором царствует первый человек, то есть, самый ранний из отцов, бог Яма, и в котором даже градации в помещении определяются по восходящей мужской линии: отцы пребывают на земле, деды в воздушных пространствах, а прадеды на небесах. Сверх того, чествование, воздаваемое усопшим родителям жертвоприношениями и другими обрядами, подобает тоже мужскому началу, и именно *сыновьям*. Потому великое благо отцу семейства, когда у него родится сын, который есть радетьель о семейном союзе не только в здешней жизни, но и в будущей". Вот основы ранней индоевропейской цивилизации, на которых потом возник институт римского права о главенстве отца и мужа и теория г. Каспари о происхождении религии от чествования усопших родителей или героев, неуместно отнесенная к первобытной дикости, имеет свой настоящий смысл в приложении только к народностям довольно развитой исторической культуры.

Но самое интересное в этой теории то, что она говорит в пользу так называемого *эвгемеризма*, которым с ранних средних веков и до позднейшего времени богословы доказывали маститую первобытность преданий ветхозаветных пред мифологиями самых древних народов. Следуя

<sup>10</sup> Fick, *Die ehemalige Spracheinheit Indogermanen Europas* 1873 года, стр. 266 и след. Именно: *pater* от *pa* — беречь, охранять; *мать* от *ma* — мерить, заведывать, править; муж и господин — *pati*, жена и госпожа — *patnia* свекор и свекровь — слова сложные: из *сва* — свой и *кура* или *шура* — господин.

<sup>11</sup> Donner, *Pindapitryajna. Abhandlung aus dem Vedischen Ritual*. Berlin. 1870, стр. 11-12.



учению древнего мифолога Эвгемера, по которой греческие боги не что иное, как обоготворенные исторические личности, богословы в мифологиях всего мира усматривали искажение библейской истории, происшедшее от того, что история эта, более и более приходя у народов в забвение, оставила по себе одно смутное воспоминание. Из новейших ученых, усвоивших себе этот же теологический взгляд, я познакомил читателей *Русского Вестника* с Люкеном, который точно так же, как и г. Каспари, главнейшим источником язычества признает почитание усопших предков, возведенных в сан героев, и как Каспари же, отказывая первобытным народам в обоготворении вещества, видит в языческих богах не более как затемненное предание об истории человеков.

Мы уже не раз имели случай заметить, как разбираемая нами новая психологическая теория больше прилагается к преданиям ветхо-заветным, чем к той призрачной первобытности, которую гадательно создало себе воображение нашего автора. Наконец, в этой же теории открываем мы полнейший эвгемеризм старинной теологической школы. Мне нет дела до того, думал ли автор в этом случае оказать услугу теологии, но, во всяком случае, он поставил себя в неловкое противоречие, потому что Библия, между прочим, потому так глубоко и вошла в цивилизацию всего мира, что изображает нам человеческий быт далеко не таким, каким хотелось бы его видеть гейдельбергскому профессору.

Впрочем, оставляя в стороне противоречия нашего автора, надобно отдать ему справедливость в том, что он ввел в свою систему эвгемеризм, который заслуживает большего внимания, нежели какое уделяла ему в последнее время сравнительная мифология, основанная на поэтических воззрениях на природу. Ориенталисты<sup>12</sup> в изучении преданий ветхозаветных сравнительно с древнейшими преданиями вообще народов семитических, приходят к тому заключению, что в сказаниях евреев и других родственных им семитов господствует эвгемеризм, то есть, действуют не божества, а исторические личности, тогда как герои азиатских арийцев или греков носят на себе характер более мифического происхождения. То же следует сказать и о царственных династиях древнейшей истории Египта, которые возведены были по эвгемеризму в сан божеств, и сам Озирис чествовался не только как бог, но и как историческая личность благодетельного

рования и оберегать их от воздуха и непогоды в плотно замкнутых каменных гробах. Разрушение тела не должно было разрушать и самую жизнь, и для египтянина первобытных времен человек как мумия был существо, которое будто растение, следовало холить и сохранять, потому что и растение, столько же, сколько и мумия, на взгляд того времени, не казались предметами вполне безжизненными. И только египтянин позднейших времен, унаследовав обычай бальзамирования от глубокой древности, настроил свои представления совершенно на другой лад, и именно тогда, когда дошел до понятия о душе, которое привело его к отличию тела от оставивших его безтелесных сил. Далее, те же глубоко религиозные египтяне, как мы знаем, стали сооружать для своих покойников, и особенно для усопших властелинов, громадные, самые прочные, неразрушимые гробницы, и обычай пирамидных сооружений распространился в незапамятные времена гораздо далее, нежели как обыкновенно думают. Пищу и питье также и египтяне по обычаю тех времен клали своим покойникам, и как впоследствии будет показано, жреческий культ жертвоприношений примыкал к тому же похоронному культу. Что повсюду были сохраняемы смертные останки преимущественно начальников и правителей, это совершенно понятно по отношению к самым ранним предметам, с которыми соединялось представление о высоком. И действительно, высоко поднимаясь к небу, громадные египетские усыпальницы ясно показывают, как уже в ранние времена человек стремился дать выражение высокому, с указанием и на самую основу его, которая еще ничего не имела тогда общего с силами внешнего мира и природы. Никакая великая сила природы не воплощается в этих колоссальных пирамидах, никакое божество природы не воздвигало здесь себе алтаря; напротив того, эти высоко воздымающиеся пред нами памятники могучим перстом указывают только на человека, который уже в самом раннем периоде своего развития умел дать себе почетное и нравственно высокое положение, которое по детски наивному чувству тех времен следовало охранять в сооружаемых для того памятниках (I, 343-346).

Читатель видит здесь ясно, как в воображении нашего автора ступшевывается и разлетается призрак первобытного человека, сливаясь нечувствительно с благочестивым египтянином, который умеет уже изготавливать бальзамированные мумии и строить колоссальные пирамиды и даже знает, что такое душа. Психолог не ведет свое

любимое детище из его звериной первобытности на помочах логической и психологической последовательности к постепенному возрастанию, а вдруг ошеломляет темный его смысл внезапным светом такой развитой культуры, до которой человечество могло достигнуть только в течение долгой исторической жизни, основанной уже на религиозном чувствовании смертных останков и даже с предчувствием о воскресении их к новой жизни, и в обстановке нравов и понятий, воспитанных в благоустроенном государственном союзе, который скрепляется не только правильным подчинением подданных их властелину при его жизни, но и религиозным чувствованием самого его праха, так что возвеличение царственного сана нашло себе соответствующее выражение в великости сооружаемого в память его мавзолея.

#### IV

В теснейшей связи с культом покойников автор ведет чувствование, воздававшееся зверям. Уже самая заботливость в охране трупа любимого человека от хищных животных наводила на мысль о сближении одного с другим, а сожительство дикарей-звероловов и охотников со зверьми и постоянная с ними борьба на жизнь и смерть действительно не могли не приучить к мысли о сближении смертной опасности с нападениями хищных животных: так что в отношении к культу зверей теория г. Каспари заслуживает внимания, как потому что она оправдывается бытом и верованием дикарей, так и потому, что лингвисты и сторонники теории поэтических воззрений на природу, как Шварц или у нас Афанасьев, прибегают к самым неудобопонятым и неестественным натяжкам, когда хотят объяснить, например, превращения классических божеств в животных, или столь обыкновенные во всех мифологиях сопоставления и связь небесных светил тоже с животными, то есть, когда волк или какой другой зверь поедает солнце и месяц, или когда какое созвездие или зодиак получают имя *медведицы*, *рыб*, *овна* и т. д. Чувствование животных и мифологические представления с ним связанные, составляют один из самых низших слоев в истории народных верований, обычаев и преданий, и вопрос об этом важном предмете, доселе составляющий задачу сравнительной науки, едва ли не правдоподобнее решается путем школы этнографической, нежели как доселе решался он лингвистами по теории поэтических воззрений. Итальянец Исий лингвист де Губернатис в

своем новом сочинении о *Зоологической Мифологии*<sup>13</sup> держится этой же

последней теории, предпосылая чествованию животных религиозные воззрения на светила и явления небесные, так что в животных видит он уже ослабление мифологических представлений, которые сначала обращены были к феноменам небесным. Издатель этнографического журнала Бастиан делает на это следующее, кажется, справедливое замечание: «Для исследователя этнографического истина будет здесь наоборот, так как настоящие звери на земле гораздо ближе стоят к первоначальному религиозному воззрению, нежели поэтически отвлеченные образы, помещенные фантазией на небо»<sup>14</sup>. Грозные представления о хищных животных, спутниках кровопролития, от незапамятных времен темного варварства вместе со звуками ранних песен и с остатками диких нравов доносятся к нам не только в той недавней старине, когда певец *Слова о Полку Игореве* прислушивался своим чутким ухом, как вслед за воинским походом орлы своим клекотом созывали зверей на кости, вороны «траяли», деля между собой трупы, придевая их своими крыльями, а звери лизали кровь, — но и в современных нам народных песнях, рисующих пред нами суровые картины кровопролитий и всякого увечья жестоких времен Илиады и скандинавской *Эдды*<sup>15</sup>. В одной украинской думе описывается, как выбившийся из сил казак ложится отдохнуть на кургане: «. в тот час сизые орлы налетали, зорко в очи казаку заглядывали. Казак то увидел, словами проговорил: «Орлы сизоперые, гости милые! Прошу вас тогда налетать, изо лба очи мне выдирать, когда не буду уже я света Божьего видеть!» Проговорив так, за час казак милосердному Богу душу отдал. Тогда орлы налетали, изо лба очи выдирали. Тогда и мелкая птица налетала, около желтой кости тело обирала. Серые волки набегали, тело казацкое рвали, по терну да по оврагам желтую кость глодали, жалобно выли-завывали: так они казацкие похороны справляли! Откуда ни возмись сизая кукушечка, в головах села, жалобно куковала, как сестра над братом либо мать над сыном плакала». Бегущие за воинами кровожадные звери предзнаменуют им победу, говорит Ба-стиан<sup>16</sup>, и «борзый волк в лесу да черный как туча ворон» — священ-

<sup>13</sup> *Zoological Mythology*. London. 1872.

<sup>14</sup> *Zeitschrift für Ethnologie*. 1873. I, 34.

<sup>15</sup> См. мои *Историч. Очерки* I, 219 и след.

<sup>16</sup> *Zeitschr. F.Ethnologie*. I, 58.

ные животные бога Одина, предводителя неистовых полчищ, чему находим соответствие у индейцев северо-западной Америки, которые производят свой род от ворона и волка, как германские Вэльфин-ги, к которым принадлежал знаменитый герой Гильдебранд, иначе Вельфы (или Гвельфы), тоже будто бы произошли от волка. Чтобы подготовить читателя к оригинальной теории нашего автора, я укажу на одно сказание о герое Сосрыко у осетинцев, замечательное по крайней грубости кровожадного зверства<sup>17</sup>. Жестоко искалеченный герой собирается умирать. Он лежит на кургане. Подбегает волк. «Накорми себя вот этим мясом, которое я беру с собой в могилу», — говорит ему Сосрыко. — «Нет, не стану я есть мясо Сосрыка», — отвечает волк. — «Так, когда будешь бросаться на стадо, да будет с тобой моя храбрость», — сказал герой. Потом прилетела сова. «Жлой мое мясо, оно уж провоняло», — кричит ей Сосрыко. — «Нет, не стану клевать», — отвечает сова. — «Так путь же будет у тебя мой зоркий глаз», — сказал он ей. Затем пролетел ворон, и его герой просил о том же. — «Нет, не стану клевать, — отвечал ворон. — Я не забуду твоих милостей: сколько клевал я остатков от дичи, которую ты побивал!» — «Пусть же тебе никогда не стареть, а смерть все-таки имей!» Теперь и говорят — присовокупляет сказание — что ворон не стареет, а смерти подвержен.

Исходя от такой звериной обстановки жестоких нравов первобытного варварства, г. Каспари делает со свойственной ему смелостью очень оригинальное предположение. Так как первобытный дикарь смерти не понимал и покойника считал за спящего, то когда он ввдел, как хищные животные терзают и поедают человека, то по своему детски наивному смыслу иначе не мог себе представить, что животные вместе с частями трупа вносят в себя и силы, и всю жизненную деятельность того человека: так что, несмотря на ужас, возбуждаемый хищным зверем, он уже казался не столько отвратительным врагом, сколько каким-то существом сложным, полузверем, получеловеком. Кроме вообще религиозного отношения к зверям, автор объясняет этим предположением как верование в превращение людей в животных, так и особенно такие чудовищные в мифологиях фигуры как сфинкс, гигант, кентавр, гарпия, сирена и многие другие, которые

<sup>17</sup> Джантемира Шанаева, *Нартовские сказания*, стр. 11 в *Сборн. Сведен. о Кавказск. Горц., том V. 1871.*

сложены из членов тела, наполовину человеческого и наполовину звериного, змеино-го, птвичьего или рыбьего. Чествование животных, так глубоко вкорененное в нравах и мифологии египтян, Тейлор возводит к грубейшим временам, лежащим далеко за пределами отдаленной древности пирамид<sup>18</sup>, и г. Каспари в этом факте видит новое подтверждение своей теории, так как вместе с животным культом египтяне же до высшей степени развили чествование покойников. При этом ссылается он также на свидетельство знаменитой *Книги Мертвецов*, при отпуске, которую египтяне полагали на грудь бальзамированной мумии. В этой отпуске покойник, между прочим, молился о том, чтобы его труп не пожрали животные, и затем следует наставление, что надобно делать, чтобы избежать этой напасти, а если она постигнет, то как благополучно спастись из внутренностей пожравшего его зверя (гл. 27-42).

По теории г. Каспари, является в новом свете повсеместно распространенное верование о происхождении того или другого племени или семьи от какого-нибудь животного. Между дикарями Старого и Нового Света ведется обычай называть именами зверей не только отдельные личности, но и целые семьи и племена. Гуроны делятся на три племени, на медведей, волков и черепах; бегуаны в южной Африке — на племя крокодилово, рыбье, обезьянье, буйволово и т. д. От этих первобытных представлений ведут свое начало знаки или знамена, то есть гербы, которыми отличаются между собой племена и фамилии. Так, у израильского народа лев принадлежал колену Иудину, змея Даниилу, волк Вениаминову и т. д.<sup>19</sup>

Что не от воззрений на небо и его светила и явления человек перешел к чествованию животных, а наоборот, самых животных возвел на небо и усмотрел их фигуры, действия или силы в явлениях небесных, явствует из мифологии дикарей. Так называемый *производитель* или *делатель лета*, то есть то, чем обыкновенно в мифологиях бывает весеннее солнце, по верованию краснокожих Северной Америки, был сначала зверь, но потом вознесся на небо, и оттуда в утеху людям ниспосылал птиц и теплые времена года. Его подстрелили небожители, и до сих пор можно его видеть на небе со стрелой в хвосте. У этих же дикарей даже мышь получила место на небе, за то

будто бы, что, вскарабкавшись по радуге, она освободила одного заключенного пленника. Перуанцы веруют, что каждая порода животных имеет одного из своих представителей на небе, который принял вид звезды, и которого называют матерью той или другой породы, то есть, одна звезда мать тигров, другая мать медведей и т. д.<sup>20</sup>

К числу удачных гипотез надобно отнести все то, что г. Каспери говорит о связи людоедства с чествованием животных и с обоюдным превращением их и людей друг в друга (I, 351-352, 370-371). По первобытным представлениям как животное, пожирая человеческий труп, будто бы вносит в себя и самую жизнь и силы того человека, так и сам дикарь оставался в убеждении, что он увеличит свои собственные силы и удвоит свою жизнь, если, подражая животному, поест убитого товарища или врага. Вкусив мясо своего соплеменника, он только еще ближе сообщается с родной кровью своего рода-племени; пожирая убитого врага, которого он полагает только спящим, он не только спасает себя от его опасного для себя пробуждения, но и отнимает у него возможность продолжать мстительную борьбу, возобновленную каким-нибудь животным, которое вместе с трупом того врага, съеденного им, внесло бы в свое существо и его ожесточенные силы. Варварское зверство оставило по себе следы в нравах культурных народов. Наши богатыри и скандинавские герои с незапамятных времен отвыкли уже от людоедства, но по старой памяти следуют дикарям, когда распластав грудь павшего врага, вырезают оттуда сердце с печенью. Ахилл, беснуясь в своем отчаянии, прозится пожрать Гектора живым, что и доселе делают дикари Полинезии со своими врагами. Обычай пить из черепа убитого врага стоит еще на повороте от зверского варварства к темным преданиям ранних средних веков, и по неостывшим еще следам предания о каком-нибудь Альбоине Лонгобардском, заставляющем свою жену Розамунду выпить вина из черепа убитого им отца ее, средневековые новеллы для общего названия и забавы повествуют о том, как ревнивый муж, убив любовника своей жены и вырезав из него сердце, велит его изжарить и кормит им преступницу, и как она, вкусив такой дорогой яствы, не хочет касаться устами ни к какой пище и лишает себя жизни<sup>21</sup>. Так и

дикари пожирают не одних только врагов, но и своих родственников и даже детей. Если матери из племени Манданов выражают любовь к своим умершим детям любясь на их черепа и разговаривая с ними как с живыми, то в племени Ботокудов особенная материнская нежность состоит в том, чтобы свое мертвое детище съесть.

Предположение г. Каспари об убеждении дикарей, что вместе с пожираемым трупом человека пожирающий вносит в себя и его жизнь и силы, становится правдоподобнее, если взять в расчет, что убеждение это обыкновенно сопутствуется понятием о душе, хотя бы и очень смутным, как не может с этим не согласиться и сам автор, хотя и видит здесь уже позднейшее развитие быта. Замечательно, что в обычае людоедов съесть не весь труп человека, а только ту часть, в которой они полагают его душу. Так, в Новой Зеландии думают, что душа сидит в левом глазу, и потому его съедают, а на Таити подносят в жертву своему королю. Пещерные дикари Южной Африки поедают только сердце с печенью и мозг, в которых полагают седалище души. Еще один шаг вперед — и из темного зверства открывается просвет в загробную жизнь. Испокон веку вкоренено в человечестве убеждение в священной необходимости хоронить покойников. По верованию классических народов, тени непогребенных мертвецов с жалобными стонами блуждают по берегу Ахерона; того же мнения держатся многие из дикарей нашего времени, полагая, что душа умершего бродит по земле и терпит большие муки, пока тело остается непогребенным, так что, по словам Тейлора, какой-нибудь австралиец или карен понял бы всю силу страшного обвинения против афинских полководцев, которые покинули тела своих убитых в морском сражении при Аргинуссах, не предав их погребению<sup>22</sup>. Феликс Либрехт, в своей рецензии на *Первобытную Культуру* этого автора<sup>23</sup> сближает со сказанным верование дикарей на архипелаге Самоа: будто бы только те удаляются блаженства в рай, которые были похоронены, что касается до непогребенных, то они блуждают по ночам и жалобно причитают: ох, как холодно, как холодно! И чтобы не причинили они зла оставшимся в живых, принимаются на то разные меры. Если кто пал в сражении или утонул, так что трупа нельзя было найти, то родные и друзья погибшего садятся на землю около разостланного полотна и воссылают к



богам молитву, чтобы они ниспослали им его душу. При этом ждут, не заползет ли на полотно какой-нибудь зверек, и если заползет муравей, ящерица или что другое, то это и есть душа того покойника, и тогда хоронят зверька того с обычными почестями. Дополняя теорию г. Каспари об отношении животных к покойникам, этот ряд наблюдений вместе с тем значительно и противоречит ей, перенося вопрос из области предположений о том, что могло бы быть, на почву исторической и этнографической действительности, которая как нельзя Проще объясняется Тейлоровой теорией *анимизма*, то есть такой способности, по которой человек оживляет и одушевляет всю природу, отождествляя ее явления с своими собственными силами и действиями. Это крайний предел, до которого в изучении раннего человечества доходит история, этнография и лингвистика; что же стоит за этой чертой, то теряется в тумане предположений, который если бы когда и рассеялся, то не иначе как при содействии более точных знаний, нежели какими располагает этнологическая психология г. Каспари.

В заключение о только что рассмотренном мною отделе сделаю еще несколько сближений, которые сами собой напрашиваются при чтении и могут быть отнесены в разряд переживших свой век остатков незапамятной давности и надолго застрявших в народностях исторических (по Тейлору).

Обычай помещать покойника в могиле в сидячем положении, когда-то бывший в употреблении у кельтов (см. у Каспари рисунок к 345 стр. I т.) и объясняемый убеждением, что похороненный заснул на время, оставил по себе след в средневековых преданиях о том, как герой или великий император, будучи похоронен в горной пещере, во всем вооружении, сидит на седалище и когда-нибудь воротится опять на землю. Карл Великий был погребен тоже в сидячем положении на каменном кресле, которое и доселе показывают в Ахенском соборе. Вообще, народная сказка не переставала поддерживать убеждение, что можно спать непробудным сном целые годы и даже столетия, и потом, вследствие какого-нибудь чудодейственного случая — проснуться.

Основываясь на общем положении, которым Тейлор начинает свое учение о душах покойников, именно что местопребывание отошедшей души ограничивается преимущественно местом, где протекла ее земная жизнь, Либрехт думает<sup>24</sup> что обычай хоронить мертвецов

на деревьях и следы его в преданиях и сказках ведут свое начало от племен, которые действительно селились на деревьях, как и доселе обычай этот ведется у дикарей Африки, Южной Америки, Новой Голландии, в южном Китае у племени Миао-це и др. Воспоминание этого же обычая немецкий ученый видит в нашем Соловье-разбойнике, гнездящемся на девяти дубах. Потому-то будто и хоронили покойников на деревьях же, как это делали в древности жители Колхиды, и как доселе делают некоторые из племен татарских; обычай этот был очень распространен в Сибири и поныне кое-где удержался, встречается также в Абхазии и других местах, и, наконец, оставил по себе следы в народных сказках о том, как умершую или непробудным сном заснувшую красавицу полагают в гробе на высоком дереве. Мне кажется гораздо естественнее обычай этот объяснить намерением охранить труп от хищных зверей, как с той же целью и доселе некоторые дикари кладут его на подмостках, высоко поднятых на столбах (рисунок см. у Каспари в начале I т.). Предположение это тем вероятнее, что опасение же хищных животных было одной из причин, почему люди селились на деревьях или в свайных постройках на воде.

Если непогребенные покойники, трупы которых обыкновенно пожирались животными, по народному верованию, подвергались мучениям в аду, то здесь находим еще новую причину, почему самый ад изображался в виде змия, кита или чудовища, из пасти которого вылезают люди, когда наступит час воскресения. Такое представление ада и воскресения очень распространено в иконографии и на Западе, и у нас.

## V

Сочинение г. Каспари выигрывает в основательности по мере того, как от празднословных гаданий, которые выдаются у него за точный метод естествоведения, переходит он на почву положительности, возделанную для познания человека действительно точным методом лингвистики, филологии, этнологии и истории. Этот поворот к лучшему открывается с первых же глав II тома, имеющих предметом *изобретение огня и влияние этого изобретения на развитие мифологии*. Человек будто бы оставался полужверем до самых тех пор, пока не дошел до способа, как добывать огонь, и как скоро сделал он это открытие, его умственные очи отверзлись, и он не только разум-

но взглянул на небо и его светила (II, 91), но и в самом себе прозрел душу и связанные с нею жизненные силы, и только тогда стала возможна настоящая мифология, которая до тех пор прозябала в смутном зародыше религиозного чествования мертвецов и животных: так что человек мог впервые взглянуть на себя не как на зверя, а как на человека, не иначе как при благотворном освещении земного огня, который он сам своими руками сумел извлечь из окружающей его материи. Извлеченную таким образом искру он отличил от вещества, признав ее за его душу и жизнь, и такой же искрой представил и свою собственную душу и свою жизнь, объяснив себе этим представлением теплоту своего тела и дыхания. Читателю вероятно пришло уже на мысль, что задолго прежде чем вытереть огонь из дерева или высечь из камня, человек мог иметь тысячу случаев познакомиться с этим элементом в окружающей его природе, производимый то молнией, то трением деревьев в лесу от бурного ветра, то огнедышащими извержениями, то разными другими причинами, воспламеняющими горючие вещества. Но автор всю эту обстановку из воззрений первобытного человека устраняет, потому что она не имеет цены для животного, и настоящий источник психологического развития видит только в том огне, который сам человек своими руками зажег себе посредством трения или высекания. В таком извороте мышления любопытны мне не натяжки систематического хитросплетения, а невольное указание самого автора на авторитет лингвистики, которому он не мог не подчиниться тотчас же, как только от зверя перешел к человеку, чтобы направить учение о быте и мифологии на настоящую почву исторической действительности.

Дело в том, что весь этот отдел в разбираемой мной книге есть не что иное, как разбавленная разными соображениями и немногими фактами обильноречивая эксплуатация знаменитого сочинения лингвиста Адальберта Куна о *Низведении огня и натитка богов*, 1859. Эта монография по сравнительной мифологии<sup>25</sup> основана на изучении священных Вед, в которых одно из главных мест занимают обряды вытирания огня из двух деревьев и сопровождающие обряд песнопения в связи с относящимися к этому предмету верованиями

<sup>25</sup> Я уже имел случай познакомить читателей *Русского Вестника* с этой знаменитой книгой, сделав к ней некоторые дополнения из сочинений по этнографии. См. в этом журнале 1872, № 1, стр. 665 и след., 721 и след.

и мифическими представлениями. Деревя, которыми вытирают огонь (в Ведах — *арани*) иногда именуется производительными органами, или одно богиней *Урваши*, а другое богом *Пуруравасом* (то есть зарей и солнцем), добываемый же ими огонь — супружеским плодом. Палка, которою вытирают или сверлят огонь у индусов собственно называлась *мантара* или с предлогом *пра*, *праманта*. Греки в своей мифологии это название орудия перенесли на самого низводителя огня с неба, на его похитителя, дав ему сродственное этому слову имя *Прометей*, и в этом мифическом образе соединили культурный факт изобретения огня с мыслью о рождении человека, потому что Прометей не только похищает с неба огонь, но и творит человека: соответственно чему и в нашем языке *кресить* значит не только высекать огонь из кремня (откуда *кресиво* — огниво), но и давать жизнь, *воскрешать*. Во взаимной связи земли и неба по огню надобно различать пути, по которым шли самые представления народного верования. Если огонь низошел с неба, и благодетельный титан похитил его отсюда на пользу людям, то сами люди, объясняя себе явления небесного огня, переносили на небо тот же процесс, которым добывали они огонь на земле. Потому на их взгляд и молния загорается в тучах от действия такого же сверлила, какое для воспаления дерев употребляют они в своем бову, и колесо солнечное горит и светит оттого, что втулка его сама собою загоралась, быстро вертясь вокруг небесной оси, как загорается обыкновенное колесо от оси тележной.

Сближая представления о небесном пламени с практическим фактом добывания огня земного, лингвист Кун хотя и приписывает этому моменту в развитии народного быта и мифологии большое значение, но далеко не думает исчерпать им весь состав древнейших мифологических и бытовых воззрений. Что же касается до г. Каспари, то он до того подчинился авторитету этого ведиста, что его монографию ставит краеугольным камнем, на котором строит и алтарь для жертвоприношения, и преддверие в храм язычества и в его божественной Олимп. По мнению автора, великое открытие как добывать огонь, было сделано в незапамятную эпоху, гораздо прежде, чем когда-то племена с Востока перешли в Америку, потому что у всех дикарей, как в Африке, так и в Америке, мы встречаем тот же способ вытирать огонь как в древности у наших арийских предков, а потом и вообще у народов индоевропейских. Это говорит также в пользу единства происхождений человеческого рода и общих начал и преда-

ний культуры. Если же китайские сказания повествуют о времени, когда не знали огня, как свидетельствуют и древние писатели, что не научились еще употреблять его эфиопы, то такие предания, очевидно, ведут свое начало от темной эпохи, предшествовавшей великому открытию (II, 39). Последовало оно, вероятно, в конце каменного периода. Этим предположением, мне кажется, хорошо объясняется связь молнии с каменным молотом Индры, Зевса, Тора или нашего Перуна. Уже обрабатывая камень на оружие и утварь, ударяя, рубя и шлифуя, рабочие высекали искры, но правильное добывание огня установилось тогда, когда дошли до того посредством трения одного дерева о другое, и притом первоначально посредством сверления одного в другом. Так как и в первобытной общине, сильные эксплуатировали слабых и увечных, то, взяв на свою долю войну и отважные набеги за добычей, ко всему прочему в домашнем быту они относились лениво и предоставляли рукоделие и всякие поделки слабым и калекам, между которыми, по мнению автора, особенно должны были отличаться *хромые*, потому что, будучи неспособны к войне и охоте как сидни, тем досужее были они в ручной работе и во всяком художестве. Они же первые в своем рукодельном досужестве дошли до открытия, как добывать огонь. Этим бытовым фактом объясняет автор повсеместное распространение в народах мифического представления бога огня хромым. Не говоря уже о мифологии классической, представление это господствует и в племенах Южной Америки, и у дикарей африканских, которые чествуют своих хромых богов, подобных египетскому Птаху (Ptah, ptah). Греческому Гефесту у германцев соответствует тоже хромой бог огня и кузнец Волунд или Виланд. Наконец, в христианскую эпоху то же воззрение было перенесено на хромого беса. Как ни оригинально по своему простому, слишком практическому приему объяснение это, оно, сколько мне известно, едва ли было бы не удовлетворительнее всех других, основанных на символическом толковании мифических воззрений на природу<sup>26</sup>, если бы тут на дороге не стояло несбыточное предположение о рабочем классе в толпе первобытных людей, образовавшем-

<sup>26</sup> Так Шварц в своем сочинении о *Происхождении Мифологии* хромому божеству огня вместе с мифическим увечьем Урана, лишённого мужской силы, объясняет наглядным представлением об ослаблении или стихании грозы после того, как столпившиеся тучи разразятся грозой.

ся по тем же зоологическим законам, по которым неравномерно разделен труд между муравьями в их муравейнике (II, 24, 26). Язык действительно свидетельствует нам о связи труда с общинным и семейным устройством; так у нас *работа* (от слова *раб*) первоначально означает и труд, и рабство, при глаголе *робить* — делать, *робята* — дети, или как у римлян при слове *ата* — семья, *атилуз* — раб. Но вопрос о семье и отношении ее к роду-племени, долженствующий быть точкой отправления исследований по народному быту, как мы уже знаем, не только не принят нашим автором в соображение, но и вовсе оставлен им без внимания, может быть потому, что, противореча его теории о первобытном полуживоте, вопрос этот постановил бы его лицом к лицу с той разумной человеческой средой, которую дают для начал мифологии и быта лингвистика, история и сама этнография. Что нищенство действительно окружено некоторым религиозным обаянием, свидетельствуют даже позднейшие вероисповедания, особенно буддийское. Нищие калеки испокон веку певцы, они передают предания старины и поучают мудрости. Можно усмотреть, хотя и с натяжкой, даже какую-то связь нищего с преданием о добывании огня, если только сблизить этот бытовой факт с низведением на землю молнии. Так, по русскому поверью, гром легко может убить того, к кому во время грозы подойдет нищий<sup>27</sup>. Но чтобы от нищих-калек, будто бы открывших секрет добывания огня, прямо перейти к сословию магов, шаманов и вообще жрецов, как то делает автор (II, 42-79), то такой скачок в истории быта решительно противоречит всему, что до сих пор наука знала о древнейшем состоянии семьи, рода-племени и религии.

Если с одной стороны автор оставляет в стороне вопрос об отношении рабов и побежденных ко враждебному столкновению между племенами и к древнейшей истории каст, то с другой — он забывает *старцев* или *старейшин*, заслонив их маститый, незапамятный авторитет досужеством хромоногих калек.

Как из семейного зародыша разрослось племя, так в недрах же семьи и начатки религиозного чествования, представителем которого выступает отец, родоначальник, старейшина. Это вместе и повелитель, и судья, и жрец. Наши арийские предки, в древнейшую эпоху, когда населяли Пенджаб, не знали еще ни брагманских учреждений,

жреческого сословия, ни каст. Самое слово *Ари* (как бы *Арьичи*, с отечественным окончанием *ич*) есть не иное что, как *отцовские дети* (как бы *отч-ичи*), потому что *Ари* или *Арья* значит отец или глава семейства. По Ригведе *Ари* посвящает свою песнь на прославление Индры, он же совершает пред богами жертвоприношения<sup>28</sup>. Каждый отец семейства был у себя на дому жрец, и сначала только в больших общих жертвоприношениях стали появляться общие всему племени жрецы. Что же касается права на славословие и жертвоприношение божеству, то оно до того было доступно всем и каждому, что сами женщины, при значительной свободе их семейного и общественного положения, принимали участие во священных обрядах и песнопениях, так что сохранились даже имена некоторых сочинительниц ведийских гимнов. Из общей массы семьи и племени выступили отдельные личности певцов уже значительно в позднейшую пору, когда образовались и сословия жрецов, что последовало не ранее того времени, когда вместе с походами и завоеваниями в Индостане возникли у арийцев касты.

Итак, если в память о великом изобретении ранней культуры обряд добывания огня трением или сверлением стал достоянием жрецов, как у арийцев, для которых по этому предмету даны были особые наставления еще в Ведах, так и у других народов (см. у г. Каспари изображение мексиканского жреца, высверливающего огонь, II, стр. 55), если этот обряд состоит в связи со священной обязанностью жрецов поддерживать на алтаре неугасимый огонь, а также и со всеожжением древнейших жертвоприношений, то все же первоначально эти священнодействия и обряды были совершаемы отцами семейств и родоначальниками или старейшинами, древние права которых унаследовали потом жрецы.

Таким образом, все то, что говорит наш автор о древнейшем сословии жрецов и его заслугах в развитии религии и мифического мирозерцания, должно быть отнесено к представителям семьи и рода-племени, а так как представители эти действовали и мыслили сообща со своими домочадцами и родичами, составляя вместе с ними одно нераздельное целое, связанное кровными узами родства, то аристократический принцип безконтрольного авторитета вождей и жрецов

поставленный нашим автором во главе первобытного развития языка и религии, противореча историческим и этнологическим фактам, должен быть передвинут к эпохе более развитой и уступить свое место принципу коллективной деятельности семейной и племенной. Впрочем, проследим самое учение г. Каспари. «Мы ошибаемся, — говорит он, — когда не обвиняясь, предполагаем психологически, будто бы первобытный человек в своем зверином состоянии мог прозревать в явлениях бури и непогоды или в блеске солнечном и в мерцании луны какие-то существа, которые могли приносить пользу или вредить именно ему, любить его или ненавидеть. Мы ошибаемся также, когда думаем, что первобытный человек явился на свет пастухом и земледельцем, чтобы с интересом относиться к ветру и погоде, дождю и солнцу. Борьба за существование окружала первобытного человека более настоятельными для его ближайших нужд заботами, земледелие же и скотоводство уже плоды значительно позднейшей культуры. Ранний человек для собственного самосохранения должен был отдаться звероловству, и в этом смысле он подобию хищному животному, разделяя с ним его ремесло. И как преследуемой дичи или как рыси, гонящейся за добычей, не до дождя, не до солнца с месяцем, когда ее гложет голод, так и у первобытного человека были свои заботы» (II, 82). Если слова эти направлены против ведистов, открывающих первобытность воззрений на природу в раннем быту наших арийских предков, основанном уже на скотоводстве с некоторыми начатками земледелия, то так бы и сказать; если же автор относится вообще к заблуждениям науки, которые его учение должно рассеять, то он не стал бы воевать против небывалых врагов, когда бы привел себе на память, что говорят летописцы, начиная от Геродота и до нашего Нестора о звероловстве, как существенной принадлежности самого раннего быта всех дикарей. Действительно, быт звероловов заслуживает большего внимания, нежели сколько ведисты и вообще лингвисты могли его уделять этому быту, стоящему по ту сторону черты, от которой они ведут свои исследования, начиная с Вед, возникших на более развитой культуре. Но вместо того, чтобы гадательно уравнивать зверолова со зверем, автор принес бы науке больше пользы, если бы, строже держась этнологической школы, ввел читателя в самую обстановку звероловного быта, анализ которой мог бы обогатить новыми фактами его психологическую теорию. Если зверолову мало дела до неба и его светил и явлений, то



тем больше умел он изощрить свою тонкую наблюдательность над обычаями и природой животных. Для примера приведу отрывок из одной лапландской сказки, свидетельствующей нам о том внимании, с каким зверолов ледовитых стран изучил анатомию своего оленя<sup>29</sup>. Лиса обманом добыла себе это животное, но заколоть его не умеет. Для того созвала она разных зверей и гадов. Пришли с ней медведь, волк, росомаха, рысь, мышь, белая лисица, змея, ящерица и жаба, и принялись убивать оленя каждый по-своему. Медведь норовил хватить в челюсть. Оттого до сих пор остался на оленьей челюсти шрам, называемый *медвежья стрела*. Волк норовил в ляжку, и оттого на ней рубец, который называется *волчья стрела*. Росомаха норовила в шею, оттого на шее рубец — *росомахина стрела*. Рысь норовила в горло, оттого рубец — *рысья стрела*. Мышь норовила в копыто, оттого трещина в раздвоенном копыте — это *мышьяная стрела*. Белая лисица норовила в ухо, оттого в верхней части уха есть у оленя маленькая косточка, называемая *стрелю белой лисафы*. Змея норовила в кишечное сало, оттого между кишками и салом есть у оленя отметана, называемая *змеиной стрелой*. Ящерица норовила в кишку под хвостом, оттого на конце кишки рубец — *Ящерица стрела*. Жаба норовила в сало под сердцем, оттого между сердцем и салом есть у оленя хрящик, называемый *жабьей стрелой*.

Впрочем, я остановился на вышеприведенной выдержке из разбираемой мною книги не с тем, чтобы обличить автора в неуместном доктринерстве, а чтобы объяснить его теорию. Так как первобытный человек будто бы был безучастен к явлениям природы, поскольку они стояли вне его забот в борьбе за существование, то ни от кого больше не мог он научиться смотреть на природу разумным человеческим взглядом, как только от жрецов, которые, постигнув премудрость чрез добывание огня, прежде всех могли составить мифические воззрения на дневной свет и темноту ночи, на грозу и дождь и на другие явления природы (II, 123), так что по психологии, исповедуемой гейдельбергским профессором, все поэтическое и мифологическое, чем и до сих пор язык живописует природу, что так мастерски умеет объяснить по текстам Вед знаменитый Макс Миллер, и, что, наконец, хорошо известно и в русской литературе из капитального труда Афанасьева, итак, все эти живейшие воззрения на Божий мир,

в течение тысячелетий воспитывающие человечество чрез посредство родного языка, не более как напускное обаяние жрецов, которые, углубившись в таинства природы, выдумали разных стихийных богов и отуманили здравый практический смысл первобытного человека. Может быть, они обманывали других и неумышленно, потому что обманывались сами, но, во всяком случае, по теории нашего автора, мифология основана преднамеренно и путем искусственным и восходит своими началами не ранее как ко времени возникновения жреческого или шаманского сословия, составившегося из благодетельных изобретателей, знахарей-врачей и мудрых советников, которых должно было вызвать на свет великое открытие как добывать земной огонь. «Важнейшее явление, встречаемое нами в этой замечательной эпохе, — говорит автор, — это ореол нравственности и эстетически высокого, в сиянии которого выступают самые ранние изобретатели, как предсказатели и чародеи. К нравственно высокому и могущественному эти чародеи умели присовокупить и высокое в природе. Если прежде, как мы видели, пред глазами инстинкта явления небесные не имели в себе ничего особенного и по привычке казались делом самым обыкновенным, теперь, когда они очутились в руках и под ведением людей, стали они не только в чувственном отношении эстетически интересны, но и нравственно влиятельны, потому что уже человеческие руки могли направить явления эти, как и всякое действие, на пользу и на вред ближнему. Младенчествующее созерцание начинает теперь догадываться, по сцеплению идей, что в некоторых известных предметах содержатся далеко простирающиеся сокровенные силы природы, с которыми человек может вступить в таинственный союз, дабы испытать на деле их благотворное действие. Таким образом, могла пробудиться младенчествующая фантазия и вызвать к жизни новые воззрения на мир, посредством которых, на основании чародейства и фетишизма, мог распространиться эстетически возвышенный чудесный свет и на такие отдаленные предметы, к которым дотоле относились равнодушно. Чародейство, шаманство и фетишизм, вместе происшедшие из одного психологического источника, более и более выступают теперь на первый план, чтобы раскрасить и осветить те образы, которые некогда человек составил себе о явлениях природы. Мы уже назвали главнейшие предметы, которые обозначились в магически высоком, чудодейственном освещении. Это были тайны искрометного камня, воспаляющие поленья

для высверления огня, а по ассоциации идей и всякого рода дерева, которые годились для этого священного, магического действия, как, например, у греков дуб, терновник, лавр, липа, плющ. Сюда, естественно, было присовокуплено так рано замеченное уже сродство в таинственных действиях *огня и воды*, также как и поднимающийся от магического пламени *дым*, который *вихрь* возносил к небу, для того, чтобы возвести человеческий взор к водоточивым *облакам*. *Молния, буря, дождь*, со звериным равнодушием незамеченные на низшей ступени человеческого бытия, теперь при освещении *нового мировоззрения* становятся магически

возвышенными действиями, которые возбуждают человека направить свой взор и в темные, и светлые области чудес внешнего мира» (II, 89-91).

При всем желании убедить читателя в свою пользу, автор выбивается из сил, не достигая цели; потому что идет от предположения о первобытном полузверь, в котором путем логической последовательности он не умел раскрыть психологического развития той *окрыленной фантазии*, о которой, как мы видели, он завел речь уже давно и некстати, и которая опять будто с облаков, как *deus ex machina*, падает пред нами на той же 91 стр., откуда только что приведены слова нашего автора. Какой-то зверь из передних лап выработал себе руки, стал точить себе камни и случайно открыл секрет, как добывать огонь трением и сверлением, после того стал мастером и мудрецом и из хромоногого калеки очутился шаманом и жрецом. Вот нить, по которой психолог ведет свое учение: но все это только внешние обстоятельства, при которых возможно было психологическое развитие человека, а мы только и видим, что эти пустые рамки бытовой обстановки полузверя и калеки, в которые автор раскладывает психологический материал *возвышенных воззрений на природу, чудодейственной таинственности и окрыленной фантазии*, добытой им на прокат из чужих рук, от лингвистов и филологов. Так как не только не доказано, даже не объяснено сколько-нибудь толково психическое состояние первобытного полузверя в его недоступном для науки скотстве, то все только что приведенное учение автора рушится само собой, будучи построено на небывалом призраке. С другой стороны, новое предположение о чудесном явлении на земле жреческой премудрости естественно наводит на вопрос: у кого же этой премудрости научился первый-то жрец? «Перво-ет портной у кого учился?» А так как он мог шить и хуже Петрушки, то читатели до тех пор не возьмут в

толк, что понимает автор под великими заслугами жречества и шаманства, пока он не удовлетворит естественному требованию логической последовательности в развитии духовных сил человека в связи с зарождением и постепенным возрастанием этих религиозных учреждений, соответствующих известным моментам в истории человеческого духа.

Итак, если в приведенном учении отнять начало и конец, предположение о полуживоте и о психологии жрецов, то оно может иметь свою цену, как более подробное разъяснение того открытия в сравнительной мифологии, которое лингвист Кун сделал в своем сочинении *О Низведении Огня*. Действительно, этот культурный факт, отмеченный еще Санхуниатом в числе великих исторических переворотов, должен был оказать громадное влияние на умственное, религиозное и поэтическое развитие, но отсюда еще не следует, чтобы этому факту не предшествовал целый ряд соответствующих ему по действию подготовительных моментов, и чтобы добывание огня так скоро перешло в руки сословия жрецов или шаманов, что не успело пустить корней в тесных недрах семьи, а также и в разумении народной массы, еще не скованной искусственным обаянием жреческого обряда. Таким образом, мы еще раз приходим к тому же выводу, что и лучшее, что только можно извлечь из сочинения г. Каспари, становится тем пригоднее для науки, чем больше противоречит его системе и не вяжется с его теорией.

Отмечу несколько из его замечаний, которые с пользой могут быть приняты в соображение.

*Змеиный культ*, по автору, отмеченный в общих чертах еще в ту звериную пору, когда к животным относились только как к пожирателям человеческих трупов, получает новую силу и высокое значение в эпоху открытия земного огня, который из растираемого камня или дерева чудодейственно вспыхивал в виде *пламенного змея* (II, 48). «Действительно, — говорит автор, — если мы спросим себя, что могло бы быть общего между змеей и огнем в психологическом смысле, то не можем не признать, что вид пламени с его трепещущими языками, которые под ударами ветра тем больше проявляют свою всепожирающую силу, ничего лучше не мог наивному чувству напомнить из мира животных, как извивающуюся, трепещущую на дыбах и шипящую змею, прожорливость которой надобно было утолить жертвенной пищей. Таким образом, вполне

младенческой фантазии тех времен должен был казаться огонь жертвоприношения первых жрецов каким-то необычайным живым созданием, которое своей теплотой чародейственно могло исцелять болезни, а для жреца было такой драгоценностью, которую он хотя и мог своей чудотворной рукой воспроизвести из освященных веществ, но чтобы постоянно поддерживать ее живучесть, должен был иметь наготове священную пищу, которой огонь требовал для своего продовольствия как жертвы. Психологически разбирая, не станем мы нисколько удивляться, что предания этих времен так часто говорят о змеях, огненных ящерицах и драконах со змеиными головами (см. к 47 стр. II т. рисунок, изображающий идола священного огня, в виде человеческой фигуры, из головы которой стремится пламя в виде змей и ящериц). По особому роду детской аналогии при взгляде на трепещущие языки пламени возникал в фантазии ужасающий образ воздымающегося, всепожирающего змея, и тем с большей живостью и силой это вредоносное, ядовитое животное входило в область религиозного чествования». Указывая на новейшие исследования этнографические, по которым оказывается связь культа древесного со змеиным, автор видит здесь явственные следы того же культурного факта первобытной истории: «Мы уже видели, говорит он, как под священными руками премудрых и могущественных жрецов (*flamines*) змеящееся пламя будто вылетает из дерева, признанного годным для чудодейственного трения. К этому можем мы присовокупить, что впоследствии с образом змея были соединены понятия не только могущества и мудрости, но и злобной надменности и гордости (змий в раю, как искушитель в грехе и гордости)» (II, 56-57). Сверх указания на символ библейского змия, к которому мы еще раз воротимся, замечания эти бросают новый свет на многие явления древнейшей религии и мифологии. Так животное или живое качество вытираемого огня, между прочим, явствует из самого наименования этого огня *живым*, принятого в нашем народе. На связи представлений о пламени и змее или ящерице основана сказка о *Саламандре*, живущей в огне. Этой же связью змеи с жертвенным огнем может быть объяснена ее исцеляющая сила, по которой она стала атрибутом Эскулапа. Мифологическое сродство дерева с огнем отражается во многих мифах, как, например, в мифе о нимфе *Дафне*, которая в объятиях Аполлона превращается в дерево: первоначально же ее

имя значит вообще *горящая*, и у греков было нарицательным названием лавра, как дерева, идущего на топливо<sup>30</sup>: и как змеящееся пламя *живого огня* было перенесено на зигзаги молнии, так и горящий лавр очутился в объятиях солнца, колесо которого, по древнейшим представлениям, также воспламенялось от трения его втулки. Наконец, на связь мифического огненного колеса с представлением какого-то чудовища, которое калечит людей, и с темным намеком на мысль об укрощении этого чудовища деревьями, как огонь на жертвеннике, — на такую мифическую связь представлений и верований, как кажется, указывает нам вышеприведенное осетинское сказание о герое Сосрыко<sup>31</sup>. Предсмертной борьбой его была схватка с *Балгасовым колесом*, с каким-то чудищем, которое одарено даром слова, наскокивает на людей и сокрушает им руки и ноги. Оно-то и искалечило Сосрыко, который потом делился своим телом с хищными животными. Догоняя это мифическое колесо, Сосрыко бросал в него ольховыми деревьями, которые отскакивали от него, рассыпаясь золой.

Если секрет добывания живого огня открыт был еще людьми каменного века, то это открытие послужило точкой отправления для века металлического, и притом сначала медного, так как медь скорее, чем железо, могла обнаружить себя, расплавляясь из примесей в каменистых породах, из которых могли брать камни на подкладку разводимого костра. Как бы то ни было, но божество огня принимается за кузнечное дело, и кузнецам Гефесту и Вулкану соответствует германский Волунд или Виланд. Сюда же относятся германские карлики-эльфы, искусные ковачи, и вообще у народов ремесло кузнеца окружается мифологической и суеверной таинственностью, как впоследствии ремесло мельника. Между кавказскими горцами пользуется особенным чествованием бог кузнечного дела, например у абхазцев, которые совершают пред ним присяги и клятвы с символическим обрядом молота, соответствующего молниеносному орудию германского Тора (Тунар, *donner*). По осетинскому сказанию одному герою в битве проломили темя. Он отправляется на небо к мифическому кузнецу, и

тот починивает герою череп, выковывая ему темя из красной меди<sup>32</sup>. Надобно отдать нашему автору справедливость в том, что он путем исторического развития отделяет в мифологических фигурах Вулкана, Виланда и других два элемента — чествование огня и первобытного художника-ковача, — распределяя эти элементы по двум ранним векам истории человечества (II; 77). К этому надобно присовокупить, что семитические племена и здесь строго держатся исторического начала. По книге Бытия, *Фовел* (по Вульгате *Тубалкаин*) — «млатобоец ковач меди и железа» — родился в племени Каиновом (*Бытия* IV, 22), и это происхождение от проклятого рода, как увидим, оставило по себе след в греческом предании о Прометее, тесная связь которого с ведийскими обрядами добывания живого огня не подлежит сомнению.

Еще Кун в своей знаменитой монографии указал на связь мифологических представлений о птицах с преданиями о низведении на землю огня и божественного напитка бессмертия. Не касаясь последнего предмета, который в данном случае нарушал его систему, г. Каспари, кажется, не без основания замечает, что птицы эти первоначально были только хищные, в чем усматривает с одной стороны подтверждение своей мысли о религиозном страхе, какой внушали хищные животные, пожирая человеческие трупы, а с другой — связь пожирающего змеиного пламени с кровожадной птицей (II, 93). Мы еще увидим ведийского Индру в образе сокола или ястреба, а теперь замечу мимо-ходом, что самое наглядное представление о мифическом сродстве птицы с пламенем, глубоко вкорененное в цивилизованных народностях, предлагает сказка о *Фениксе*, который возрождается в пламени.

Тот же лингвист Кун указывал в ведийских обрядах и гимнах на связь представлений о вытирании или сверлении огня и о деторождении. Это дает г. Каспари повод примкнуть сюда повсеместно распространенный культ фаллуса. Мне кажется, что самый убедительный факт, особенно относящийся к делу и напрасно забытый нашим автором, это чудесное явление фаллуса в пламени очага пред Окризией, приносившей тогда на пламя жертвенное возлияние, и с того часа она зачала и через девять месяцев родила Сервия Туллия". А если

придать большее вероятие мифическому сочетанию змеи с пламенем, на чем так настаивает г. Каспари, то сюда же бы пришлось отнести и все сказки о том, как огненный змей посещает опочивальни красавиц, и особенно, как родоначальник их, вождь варварского племени, вменяет себе в обязанности воспользоваться своим правом у новобрачной (*ius primae noctis*).

Само собой разумеется, что сжигание мертвецов на костре относится уже к тому позднему периоду, когда земной огонь вошел в общее употребление и в практическом быту, и в религии<sup>34</sup>. Наш автор справедливо видит в этом обряде уже прямое последствие развитого чествования душ и усопших родителей, а само сжигание трупа относит в разряд очистительных действий, так как священный пламя не только исцеляет и дает жизнь, но и очищает от всего нечистого, куда принадлежали разные болезни и особенно чума и зараза (II, 105-110). С одной стороны, сюда идут народные верования лечить от скотского падежа, прогоняя стада через священные костры, а с другой убеждение, доселе распространенное у дикарей, что человек, приносимый богам в жертве всесожжения, до такой степени очищается и освящается, что сам претворяется в божество, которому его принесли в жертву. Впрочем, этот период в верованиях и обрядах уже до того развитой, что он составляет существенную основу ранней культуры славян и других европейских народов, унаследованной ими в своей азиатской прародине. Чтобы связать этот период полнейшего развития мифологического сознания с предшествовавшими ему, автору следовало бы подвергнуть подробнейшему анализу язык и быт арийских племен, или же признаться в непоследовательности и нелогических скачках, отличающих, как мы не раз видели, его систему и теорию.

## VI

Вся 7-я глава 4-й книги II тома, имеющая предметом религиозные воззрения самых диких из ныне живущих племен в их отношении к первобытному времени,— не столько убеждает нас в той первобытности, как ее понимает автор, сколько рисует пред нами карти-

<sup>34</sup> Проф. Котляревского *О погребальных Обычаях Языческих Славян* 1868 года, стр. 180 и след.



ну смутного смещения ранней дикости с проблесками позднейшей культуры, основанной на понятии о душе и на представлении божества. Так самые грубые из дикарей на западных берегах Австралии имеют уже понятие о будущей жизни в раю, который будто бы находится в светлом и прекрасном месте на небе. Туда отходят души усопших. В рассуждении погребения замечательны обычаи двух пери-одов: детей и молодежь хоронят в земле, и только старших сжигают. Это почет и старцам, и более развитой культуре. Что же касается до душ покойников, не сподобившихся погребения или сжигания, то они становятся злыми духами, и, бродя по земле, вредят людям. Этот момент еще древнее, так как он отзывается прямым сродством мертвеца с тем хищным зверем, который его пожрал. В племенах Бразилии покойников хоронят в их собственных жилищах, иногда в сидячем положении. Хотя и веруют эти дикари, что умершие превращаются в диких зверей, но вместе с тем некоторые из них стоят уже на такой степени культуры, что знают уже нечто в роде германской Валгаллы, злчное место на высокой горе, куда улетают души храбрых воинов и блаженствуют вместе со своими предками, между тем как трусы и лентяи обречены на мучения от некоего злого демона.

Из подробностей, которые могут навести на новые пути в объяснении сравнительных сближений, привожу следующие.

Чествованье человеческих черепов автор объясняет убеждением, что душа помещается в голове (II, 150-151). В мексиканских храмах черепа предков помещаются по стенам и на жертвеннике, на котором приносятся человеческие жертвы. У некоторых дикарей в обычае погребать трупы рабов вместе с их господами, для того, чтобы и на том свете рабы служили своим повелителям. Марко Поло повествует о тибетских племенах, что они убивают чужестранцев для того, чтобы оставлять у себя в домах их головы, в виде домашних пенатов. Сюда же надобно присовокупить вышеприведенное из быта манданов, у которых матери ласкают черепа своих умерших детей и с ними разговаривают (I, 359); потому что, как мне кажется, автор, задавшись своей теорией звериных вожаков в стаде, намеренно стесняет культ черепов аристократическим сословием героических предков и не обращает внимания на то, что по черепам или головам в верованиях дикарей уравнивались между собой не только все члены семьи и рода-племени, но и самые животные с людьми. Как приводимые автором дикари украшают

свои храмы черепами предков, так по известию Ибн-Фоцлана, русский

купец, выгодно продав свой товар, приносит благодарственную жертву: убивает известное число рогатого скота и овец, раздает одну часть мяса бедным, остальное приносит большому идолу и стоящим вокруг него малым, *вешает головы овец и быков на колья, вбитые в земле позади небольших идолов*. Ночью приходят собаки и пожирают мясо, тогда он говорит: «Мой владыка благосклонен ко мне, он принял (пожрал) мою жертву»<sup>35</sup>. Уже одна эта последняя подробность, столько пригодная г. Каспари для его теории о зверином культе, указывает на глубокую древность всего обряда. Соответственно этому, в кавказских сказаниях<sup>36</sup> припоминаются предания о мифических замках или острогах, окруженных железным забором со стальными тычинами, и на каждой тычине по человеческой голове, равно как и у нас в былинах:

*Как бы двор у Соловья был на семи верстах, Как  
было около двора железный тын, А на  
всякой тычинке по маковке, И по  
той по голове богатырския<sup>31</sup>.*

Череп, как хранилище жизненных сил, одинаково мог иметь значение в мифологических представлениях, будет ли то человеческий или звериный. И если бы вести далее теорию нашего автора о змеином культе в связи с жертвенным огнем, то может быть мы усмотрели бы следы древнейшей мифологии в сказаниях о том, как наш Олег, скандинавский Орвар Одд или Турский царь у сербов — умирают от любимого коня, из черепа которого выползает змея и ранит насмерть. Впрочем, змея иногда и забывается, как в сербской сказке о невесте, которая умерла от рань, нанесенной ей зубом убитого волка, которого голову она толкнула ногой<sup>38</sup>. Сверх того, во всех этих преданиях, согласно маститому сказанию, человек *потирает своей пятой главу*, при которой обыкновенно не забывается и *вредоносный змий*. Если с черепом или вообще с головою человека соединяется мысль о его жизни и душе, то тем естественнее в знак своей победы и на пущее

<sup>35</sup> Котляревского *О погребальных Обычаях Языческих Славян*, в приложении стр. 25.

<sup>36</sup> Например, в Аварских сказаниях в *Сборнике Скедений о Кавказских Горцах II*, стр. 10 и 37.

<sup>37</sup> У Кириши Данилова, стр. 354-355.

<sup>38</sup> Проф. Сухомпинова в *Основе* 1861, № 6.

безславие убитому врагу оставлять при себе его голову и потом в виде кубка употреблять для питья его череп, и тем дороже должны быть эти скорбные останки для любящих того, кому они принадлежали: черты варварских нравов, глубоко вошедшие в народные сказания, образчик которых я уже указал в лонгобардской истории о Розамунде и в средневековых новеллах. Кавказ и здесь предлагает нам замечательные по своей ранней свежести экземпляры. Кавказская Розамунда, как мать из племени диких манданов, утешается черепом убитого ее мужем любовника и бережет его как сокровище и потом, чтобы сделать его еще драгоценнее, она сама, а не муж ее, велит обделать череп в серебро и такую-то чашу замыслила она поднести своему мужу с вином<sup>39</sup>.

Г. Каспари предлагает, что детская фантазия ранних времен помещала своих судодейственных добывателей живого огня на высоких горах, в таинственном окружении облаков с бурей и грозой, и будто бы потому *высокая гора*, по ассоциации религиозных идей, введена была в число предметов мифологического культа (II, 155). Предположение это, мне кажется, еще дальше от истины, нежели безусловное производство мифической горы от облаков, принимаемое ведистами и мифологией природы. Тем не менее, не подлежит сомнению, что покойников испокон веку было в обычае хоронить на горах, что высокие курганы — вместе и могилы великанов или героев, и что, наконец, наши доисторические городища суть те же *Выш-города* ранней истории: так что верование о пребывании душ усопших на райской горе находило себе наглядное оправдание в курганах и Вышгородах с могилами родных покойников. Другое замечание нашего автора о том, что высокие деревья, привлекающие на себя громовые удары, должны были естественно стать у многих народов первоначальным местом для жертвоприношений (II, 154), следует, кажется, сблизить с упомянутым выше обычаем некоторых дикарей селиться на деревьях. В таком случае *Соловей-разбойник*, гнездящийся на девяти дубах, как раз будет соответствовать жрецу Соловью, упоминаемому в Якимовской летописи, и тем более потому что Литовская хроника знает именно такого жреца, который был найден на дереве в орлином гнезде, почему и назван был *Лыздепко* (от Ли-

<sup>39</sup> Кабардинская Старина, стр. 6 и след. в Сборнике Сведений о Кавказских Горцах, т. У1, 1872.

товск. *lizardas* — гнездо)<sup>40</sup>. Что же касается до сведения нашего автора, основанного на свидетельстве Бастиана, будто в одной *русской* героической песне значится: «...побитые во множестве покрывают поле, и многие души летают с дерева на дерево, и птицы их боятся, только совы одне их не боятся» (II, 152), то меня крайне удивляет та неряшливая оплошность, с которой ученый немец относится к русскому и вообще ко всему славянскому. Как же не знать, что это сказано в одной из песен Краледворской рукописи, *чешский* подлинник которой еще Ганка издал вместе с переводами на немецкий, французский, итальянский, английский и другие языки<sup>41</sup>. Каким же образом после этого принимать нам на веру что повествует автор о житье-бытье первобытного человека, когда он так плохо знаком с этнографией даже своих соседей, что смешивает чехов с русскими?

В заключение о погребальных обычаях и отношении живых к покойникам сделаю еще одно замечание, которое касается самой сущности всей теории гейдельбергского профессора, во всем ее составе. Увлечшись вожаками звериных стад, автор, как мы видели, не обратил внимания на взаимные отношения членов семьи, принесши их всех в жертву главе семейства и родоначальнику, и на этом авторитете основал свою теорию о происхождении религии, и вместе с тем и о чествовании душ в связи с погребальными обрядами. Любопытно было бы знать, почему из вопроса об отношении живых к покойникам устранил он громадное в истории быта и мифологии значение любящей женщины и именно матери, надгробные причитания которой варьируются на тысячи голосов в этих заунывных *заплачках*, составляющих преимущественное достояние женской половины человеческого рода? Перелистайте прекрасное собрание причитаний, изданных г. Барсовым, увидите, что все они поются женщинами, и особенно матерью; даже над умершей женой причитает заплачку не муж, а родственница, пришедшая на похороны<sup>42</sup>.

Если мы проследим историю заплачек, начиная от наших времен в даль прошедшего, до самых древних свидетельств мифологии и

<sup>40</sup> См. мой разбор книги профессора Мидлера о Илье Муромце, в Журнале Министерства Народного Просвещения 1871 №4, стр. 231-232.

<sup>41</sup> Вот это в Чешском подлиннике: «...тамо и веле душ тека, семо тамо по древех. Их боесе птацтво и плахы зверь; едно совы не боесе». В песне *Забой, Славой и Людек*.

<sup>42</sup> Барсова *Причитанья Северного Края*. 1872 стр. 80.

исторических преданий, то из самой глубины веков выступит пред нами скорбящий лик матери и жены, которая огласила самый ранний рассвет истории человечества плачами Изида по Озирису, Афродиты по Адонису или Деметры по Персефоне. Оставляет живущих на земле и уходит от них в неведомую страну не предводитель толпы, который связывал с собою своих подчиненных только повиновением, страхом и почтением, а существо, всеми любимое и всем близкое и дорогое, соединенное с ними кровными узами родной семьи, это даже не отец с его строгой властью, а только муж, к которому влечет одна любовь, это и не брат, который только защищает, заменяя отца, а желанное детище, которое выносила мать под своим сердцем, чтобы тем любовнее лелеять его при жизни и тем горше оплакивать по смерти. Поэтому-то, из самой далекой доисторической глуши доносятся до нас не торжественные звуки погребальной церемонии, подобающей вождю и герою, а стенания любящей супруги и матери в скромной среде семейного союза, для которого Озирис не столько божество, сколько муж и сын, и Персефона не богиня, а дочь. Оплакивается вырванная смертью из этого союза не маститая дряхлость, потерю которой предвещает постепенное ее разрушение, а молодость, полная свежих сил и надежд. Пробегая скорбные листы, в которых человечество отметило свои дорогие потери, в самой глубине исторической перспективы взор останавливается на трогательной судьбе ,) непорочного Авеля, непогребенный труп которого, по апокрифу, родители его оплакивали в течение целых столетий. Таков был первый на земле плач, в котором человек, впервые заглушив свои личные, телесные боли, излил вполне человеческие чувства сострадания к ближнему.

Г. Каспари, связывая вопрос о веровании в будущую жизнь с погребальными обрядами, с особенным усилием напирает на представления рая отцов и героев, в роде германской Валгаллы. Если бы он ближе рассмотрел бытовые и мифологические материалы, то, взглянув на дело шире, не мог бы никоим образом забыть деятельного участия женской, материнской любви в непреоборимом стремлении открыть ту загробную страну, куда, наконец, приводят ее неуспешные поиски, направляемые по всему миру, чтобы воротить к себе отнятое у нее смертью дорогое существо. Может быть, он усмотрел бы в этой жаждущей утоления скорби целую гамму последовательных звуков, начиная от той матери в диком племени, которая лобызает череп

своего детища, через неутешные печали Изида, блуждающей с трупом своего Озириса, и через отчаянье Деметры, которая повсюду на земле напрасно ищет свою дочь и ожидает ее возвращения из ада, до торжественного сошествия туда самой богини Матери Земли или *Земной Жены к Сыну Жизни*, как говорят о том ассирийско-вавилонские сказания, дешифрованные по начертаниям знаменитых каменных скрижалей ниневийских<sup>43</sup>. Собственное имя этой богини по ниневийским источникам — *Аллат*, по Геродоту *Алилат* или *Алитта*, которую отец истории признает за небесную Афродиту азиатских народов. Эта богиня в халдейско-ассирийских сказаниях отождествляется с мифической *Истар*, которая в первом супружестве была за Сыном Жизни, а потом вышла замуж за царя Издубара. Надобно полагать, что богиня, оплакивающая преждевременно погибшего юношу, соответствуя египетской Изиде, вместе и его мать, и супруга. Сказание начинается надгробным плачем, который соответствует плачу по Адонису. Затем в целом ряде лирических строф описывается, как Земная Жена Аллат нисходит в темную область *Непреложной страны*, или ада, разделенного на семь кругов в соответствие семи небесным сферам, и при вратах каждого круга привратник, будто страж средневековых мытарств, снимает с богини одно за другим все ее украшения и одежды, так что она становится нагой. Сначала снимают с ее головы венец, потом серьги, ожерелье, гривну, пояс, браслеты с рук и ног, и, наконец, «покрывало стыдливости». Затем восходит она по ступеням света и опять при каждой из семи дверей возвращаются ей наряды, только в обратном порядке, начиная от покрывала до венца. Вступив в высшую среду света, узрит она, наконец, Сына Жизни. Ассирийско-вавилонскую поэму Ленорман дополняет некоторыми замечательными данными из писателей позднейших времен. Оказывается, что подобно вавилонской Земной Жене, и Изида, и Венера, когда они оплакивали своих Озириса и Адониса, были одеты семью нарядами, будто бы по числу семи эфирных одеяний, в которые облечена вся природа, так что *Сын Жизни* есть не кто иной, как тот же во цвете лет погибший юноша, которого в Библосе и на Кипре оплакивали под именем Адониса, а в Вавилоне называли Таммузом. Так как плачу о погибшем естественно предшествует самая гибель, то приведенное сказание должно было

<sup>43</sup> Lenormant, *Le deluge et l'épopée babylonienne*. 1872 года, стр. 25-29.

иметь соответственное начало, следы которого Ленорман открывает в следующем известии еврея Моисея Маймонида: «Рассказывают об одном из языческих пророков, по имени Таммуз, что он призывал некоторого царя к поклонению семи планетам и двенадцати знакам зодиака. Но царь умертвил его жестоким образом. И передают, что в ночь его смерти идолы из разных стран всего мира собрались в Вавилонском храме вокруг золотой статуи солнца, которая висит между землей и небом. И стала она причитать надгробное причитание и повествовала о том, что приключилось с Таммузом. И все идолы плакали и рыдали во всю ту ночь, а к утру поднялись и возвратились в свои храмы в разных странах земли. Отсюда идет обычай ежегодно плакать и рыдать над Таммузом».

## VII

Замечание на сочинение г. Каспари я заключу подробным разбором его учения о мифе в отношении к истории религиозного развития первобытных времен (II, 181-208). Это, по моему мнению, лучшие страницы во всем сочинении, и если автору суждено внести свою лепту в капитал сравнительного изучения народностей, то, может быть, это сбудется особенно благодаря указанным страницам. Все же, что следует у него далее, или не ново, как главы о письменах, о счете и цифрах, или мало относится к нашему предмету, как общие рассуждения о космогонии, философии поэзии и т. п.

Хотя автор и старается бросить тень сомнения на эвгемеризм, осуждая его в недостатке критики (II, 205), однако и сам ищет твердой опоры своему учению о мифе в этой же самой теории, на которой старинные теологи основывали свои доказательства о первобытности исторической правды ветхозаветных сказаний в сравнении с позднейшими искажениями ее в мифических преданиях язычников. Я не решаюсь сказать, чтобы и психолог нашего времени не вдался в некоторые крайности эвгемеризма, но считаю своим долгом отдать ему справедливость, во-первых, в том, что он остается в этом случае верен однажды принятому принципу, выводя свой эвгемеризм, как мы видели, чуть не из звериного логовища первобытного человека, и, во-вторых, в том, что самые крайности этой старинной теории, являющейся здесь в новейшей реставрации, должны иметь в науке свою цену, в смысле противодействия так называемой мифологии

природы, с ее безсодержательными обобщениями, которые она налагала на всевозможные мифические и эпические личности, будь то божество

греческого Олимпа или Добрыня Никитич, Илья Муромец и другие богатыри наших былин, и во всех этих личностях видела не более как разные явления и силы природы, свет или тьму, день или ночь, тепло или холод и т. п. Положим, что автор ошибается, когда вовсе отказывается поэтическим воззрениям на природу в деятельном участии при создании мифов, потому что как мы видели, он не признает в языке никаких следов древнейшего религиозного сознания, тогда как лингвисты именно на основании этимологического анализа открывают в самых языках неистощимые источники ранних мифологических представлений, которые человек соединял с названиями предметов и явлений окружающей его природы и своей собственной жизни. Мы уже отдали предпочтение этой теории лингвистов, потому что она нам объясняет более и лучше, нежели теория г. Каспари. Но когда лингвисты покушаются так далеко вытянуть из форм языка первичные воззрения на природу, что одной и той же чертой небесного света усиливаются обрисовать мифологический и эпический характер и Зевса с Аполлоном, и змееубийцу Зигфрида, и кровосмесителя и огнеубийцу Эдипа, и нашего Илью Муромца, который поражает Соловья-Разбойника; тогда невольно становишься на сторону г. Каспари, который не находит в поэтических воззрениях на природу ни достаточного материала для измышления разнообразных по содержанию мифов, ни такого широкого, всеобщего интереса, какой питают к мифам народные массы и с каким хранят их в своей памяти, не как случайную выдумку личного происхождения, а как действительность, как внешнее событие, признанное всеми за правду. Таковую внешнюю опору мифу дает самая жизнь народа, то, что им пережито и срослось со всем его бытом и характером, и, что само собой остается в его среде вместе с пережитой жизнью: это именно есть *предание* (II, 188-189). Что же касается способа, посредством которого к историческому преданию присовокупляется мифическое воззрение на мир и затем то и другое слагается в одно нераздельное целое, то в исследовании этого предмета Каспари уже не может служить руководителем; потому что он опять выдвигает своих жрецов, или как он называет *религиозных поэтов*, которые будто бы должны были к этим *объективным* корням народных преданий приладить свои поэтически изукрашенные учения о богах и так сказать, развет-



вить самые эти корни символическими развитиями и уподоблениями. «Таким образом, — говорит автор, — психологически усматриваем мы теснейший союз, в котором состоят фактические предания народа, как корни, с субъективными измышлениями мифов, как с изобразительными уподоблениями, относящимися к учению о богах; и союз этого мало-помалу до того сросся и окреп, что народные предания, переработанные и распространенные творцами мифов ( ), стали так же широко распространяться в народе, внушать такой же интерес и ценность и надолго сохраняться в памяти, как и те первоначальные предания» (II, 190). Несостоятельность этого мнения, со всеми его доводами, у нас уже налицо: стоит только припомнить те несбыточные гадания и противоречия автора самому себе, на которые было уже указано. Во-первых, мы видели, что автор не только не умел доказать первобытности сословия жрецов или религиозных поэтов, но и в самом предположении о деятельности этого сословия делает скачок от семьи, в среде которой не указывает источников мифологического сознания, хотя противореча себе, и выводит идею о душе и божестве из основ семейного и родового чествования отцов и родоначальников. Во-вторых, мы также уже видели, что *измышления фантазии*, без всякого предварительного приготовления, как снег на голову, падают в звериную ватагу первобытных людей г. Каспари. Эти-то измышления, взятые с ветру, и потому не могшие укорениться в сознании народном, и должны были послужить источником для изобразительных уподоблений и разных мифологических фиоритур, которыми какие-то религиозные певцы приодели народные преданья, и сделали из них мифы. Наконец, в-третьих, мы видели еще, что отказывая языку в древнейших следах самого раннего религиозного и мифологического сознания и приписывая начало и языка, и мифологии личному авторитету вожаков, родоначальников или жрецов и поэтов, автор очевидно признает в формах языка не более как личное дело немногих изобретателей, почти как каприз случая, а в мифологии — такое же личное измышление, то есть выдумки, которыми жрецы отводили глаза у толпы.

Итак, по теории г. Каспари, все мифологическое, все верования о богах и божественных силах природы относятся к историческому преданию, как измышленная ложь к правде, и притом сначала явилась правда, то есть предание о действительном факте, и потом окрасилась она фальшивой примесью мифологического вымысла. Не то ли же

самое утверждали и старинные теологи, по теории Эвгемеровой, открывая в языческих мифологиях политическую ложь, которой были искажены исторические предания Библии? Такая солидарность новейшего психолога с богословами, конечно, не столько бросает на него тень сомнения, сколько говорит в пользу упомянутой теологической гипотезы, которая, наконец, находит себе поддержку и там, где всего менее можно было бы этого ожидать. Не для того ли наш автор и повторяет известное обвинение эвгемеризма в недостатке критики, чтобы хотя на словах выгородить себя из такого щекотливого положения?

Впрочем, если мы высвободим из противоречивых сплетений разбираемой нами системы учение о мифе как сочетании мифологического верования с историческим преданием, то можем предпочесть его господствующей в наше время теории мифологии природы и поэтических воззрений, но только под тем условием, чтобы за устранение указанных погрешностей, были переставлены наоборот оба элемента мифа, то есть, религиозное верование и историческое предание, и в сложении и развитии мифа оба они были бы ведены параллельно, в полной зависимости друг от друга.

Объясняюсь. Так как автор не входит в подробности о том, что собственно надобно разуметь под фактическим преданием и только между общими рассуждениями по этому предмету в виде примера называет потоп (II, 192), то для ясности вопроса следует знать, какие именно сюжеты входили в древнейшие народные предания, одни ли только катастрофы, вроде потопа или землетрясения, и такие события, как войны, походы и т. п., или же и такие пережитые человечеством целые эпохи, которые хотя и не обозначены на страницах истории ни годом, ни собственным именем, однако так глубоко вошли в самый быт народов и в их национальный склад, что и доселе дают о себе знать сохранившимися от них следами в нравах, обычаях и убеждениях? Если к историческим преданиям надобно отнести все существенное, что только переживали народы и о чем не могли не составить себе довольно ясного понятия, когда самые перемены в быту заставляли отличать старое, пережитое, от нового, переживаемого, то предания эти должны были захватить в свое содержание все крупные явления в развитии жизни семейной и племенной, как, например, постепенное установление взаимных отношений между членами семьи, отразившееся в преданиях о кровосмешении, братоубийстве, женовласти, семейном деспотизме и т. п.; затем — столк-

новения между племенами и народами, куда относятся предания о похищении невест, о великанах, в виде которых представляют обыкновенно врагов; далее — выселения и переходы, оставившие о себе память о реках, на которых жило племя в своей счастливой первобытности, как это сохранилось в преданиях кавказских народов о четырех райских реках или о семиречии древних арийцев<sup>44</sup>, или же о таких реках, на которых временно останавливались народы, как Дунай у славян, или через которые переходили, направляясь на новую родину, как те три реки, о которых говорит нам чешская поэма о суде Любуши. Наконец, самые переходы из одного века в другой, из каменного в металлический, или из раннего быта в более развитой, из звероловного в пастушеский и из пастушеского в земледельческий, оставили по себе целые ряды преданий об этих чудесных кузнецах Тубалкаинах и Волундах, о пастухах Полифемах и земледельцах Премыслах и т. п.

Отделить во всех этих преданиях верование, убеждение, то есть смысл, от голого факта — как бы хотел этого г. Каспари, — никоим образом нельзя; потому что уже в самом существе предания заключается мысль о сознательном припоминании и передаче факта на словах. Человек передает так, как он понимает. Ясно, что понимание факта предшествует его передаче, а в этом-то понимании и заключены те зародыши религиозных и мифологических верований и убеждений, которыми растворяется пересказываемое предание уже при самом его зарождении. Затем, совершившееся событие обыкновенно оценивается тогда, когда оно отходит в прошедшее на значительное расстояние, в котором оно является взору во всей своей полноте и округленности, отделенное перспективой от текущей жизни. При этом подробности события уже более или менее забываются, остается только главный остов с его разрозненными частями, которые в предании уже вспоминаются и соединяются по крайнему разумению, и это разумение входит в область тех же мифологических убеждений и воззрений, без которых не мыслимы ни раннее понимание, ни самый язык, как сокровищница первоначальных воззрений человека на себя и природу.

В объяснение сказанного я приведу два примера из двух недавно вышедших во французской литературе сочинений по сравнительному

<sup>44</sup> Wollschlager, *Handbuch der vorhistorischen, historischen, und biblischen Urgeschichte* 1873 стр. 68, 101-102, 104, 129, 132, 152-156, 195-199.

изучению народностей. Оба сочинения, на которые я имел уже случай сослаться, составлены лингвистами. Одно Шёбеля *Исследования о первоначальной религии расы индо-иранской*, другое Ленормана: *Потоп и Вавилонская эпопея*<sup>45</sup> Примеры эти будут касаться мифа о Прометее в связи с преданием о грехопадении и сказаний о всемирном потопе.

Следы древнейших преданий первых глав Бытия Шёбель открывает в ведийских сказаниях о божественном напитке (*сома*, эранск. *гаома*) и низведении огня на землю, составляющих, как известно, предмет знаменитой монографии Куна. Свои выводы французский лингвист основывает на следующих, как он называет, легендах из Риг-Веды<sup>46</sup>.

Первая легенда: «Два крылатые существа (*супарна*), оба близнецы-друзья, были на одном дереве. Один вкушал от сладкой *типталы* (*ficus religiosa*), другой не ел и только смотрел. — Там, где эти крылатые непрестанно прославляют блаженство бессмертия, познав оно, владыка мира, покровитель вселенной, премудрый, поместил и меня незрелого. — Дерево, на которое спускаются крылатые существа, жаждущие *сомы*, сказывают, имеет на своей вершине сладкую *типталу*. Не может туда достигнуть тот, кто не познал отца вселенной». Эти темные намеки напоминают автору библейское древо познания добра и зла, вкусившие от которого будут премудры, как боги.

Переходя ко второй легенде, надобно знать, что это крылатое существо (*супарна*) есть не кто иной, как сам *Ману*, то есть первый человек и вообще представитель человечества. Он отождествляется также с богом Индрой, который именно превращается в сокола (или ястреба), птицу самую быструю, чтобы щипать ветви для божественного напитка бессмертия (для *сомы*); и когда он набрал себе *сомы*, на него напал и ранил его *Кришану*, то есть змей *Ази*. Вот сама легенда: «Я был *Ману* (так говорит Индра), я дал землю арийцам. Вот теперь я сокол Птица (это поэт говорит от себя) набрала сладкого плода, сама трепещет, и быстро улетала. Отлетев далеко с плодом *сомы*, который веселит и упоет, сокол испустил крик, он увидел стрелка Кришану, который тотчас же и стрелил в него с быстротой мысли. И вот перо упало из крыла птицы».

<sup>45</sup> Schöbel, , изд. 2-е 1872 — Lenormant, *Le deluge et l'épopée babylonienne*, 1733.

<sup>46</sup> Стр. 139-157.

Третья легенда касается так называемого живого огня. Бог огня *Агни* называется иногда в Ведах человеком, он и рождает человека. Прозывается *падшим (сшвана)*. И хотя согласно ведийскому натурализму в «падшем Агни» надобно видеть небесный огонь или молнию, но Шёбель усматривает в этом представлении следы первобытных преданий нравственного содержания, поскольку с мифом ведийским возможно сближение греческого Прометея, похищающего с неба Зевсово пламя, и семитического Элогим, вдохнувшего в Адама душу живу. Огносящаяся сюда в древне-арийских преданиях личность называется *Матарिशван*. При его содействии человек достиг общежития. Он же от богов добыл и агни (огонь), который исчез на земле и был скрыт в одной пещере, и вручил его некоему (*Бгригу* — греч. *Флеги-ас*) жрецу или праотцу, в котором олицетворяется все индийское поколение. Итак, по легенде: «Матарिशван принес Бгригу драгоценный дар; Матарिशван сошел с неба одушевить агаи; сокол быстрыми движениями вызвал *саму* из камня». «Мы уже знаем, — говорит автор, — что сокол сам Индра, и Индра отождествляется здесь с Матарिशваном».

Собирая один за другим разрозненные члены одного общего предания, Шёбель останавливается в ведийских сказаниях еще на одной мифической фигуре, которая своими чертами дополняет образ той же божественной личности. Это *Твашта*, художник или хитрец по преимуществу, искусный творить всякие формы или образы. Это он сработал Индре его молниеносное оружие, которым бог поражает змия Аги и его полчища; он же сделал чашу возлияния, то есть как бы учредил и самый обряд жертвоприношения, и сверх того научил людей полезным ремеслам и укротил некоторых животных, сделав их ручными и домашними. Наконец, этот же самый Твашта, умножающий силу самого Индры, сравниваемый со львом, постыдным образом пропадает между женщинами, как свидетельствует своим лаконичным языком Ригведа, напоминая греческий миф об Омфале, которая оженоподобила самого Геркулеса.

Сближая ведийского Твашта с Гефестом и Волундом или Виландом (франц. *Calanl*), автор замечает в характере последнего соединение мудрости и художественности Аполлона или скандинавского Мимира со злобой, лживостью и коварством скандинавского же божества Локи. Что в основе мифических ковачей лежит представление об огне, явствует и из древне-арийского Твашта, который в Ведах отождествляется с Агни.

Все вышеприведенные легенды со своими более или менее ясными следами одного и того же общего у народов предания, г. Шёбель сосредотачивает к греческому мифу о Прометее, в том виде, как он передан Гесиодом и Эсхилом. В этом загадочном мифе три или четыре разные мотива, которые трудно вывести один из другого. Во-первых, это Титан, враг Зевса, ревнующий его божественному пред собою превосходству; потом, это человек, обманывающий божество и за то наказанный; далее искупитель человека своими страданиями, ради него добровольно на себя принятыми, и, наконец, просветитель рода человеческого. За отсутствием всякого другого исторического памятника, относящегося к той эпохе, когда древние арийцы исповедовали еще до известной степени чистоты верование в единобожие, автор не находит лучшего пособия для более ясного анализа древнейших мифов, как книга *Бытия*. Основываясь на этом источнике преданий, он так объясняет сложную личность Прометей, как человека, как врага-соблазителя, и как друга-благодетеля и искупителя.

Хитрый Титан, не страшась Зевса и отдавая себя на служение человекам, похищает божественный огонь, чтобы принести в дар людям. Они нуждаются в свете, говорит он, дабы научиться художествам, то есть, чтобы пользоваться плодами культуры. Но до того люди вели жизнь в бессмертии, в совершенном благоденствии, питая свой дух одними чистыми радостями. Однако они уступили льстивому обману и свободно приняли от Зевсова врага пагубный дар. Они знали, что, поступая так, они делают недобро, но они и хотели недобро делать. Тогда Зевс, во гневе на такую дерзость, изрек свой строгий приговор на Прометей и на весь человеческий род. Будучи прикован Гефестом к скале, Прометей обречен на страшные мучения, на землю же к людям для их бедствий и страданий была ниспослана Пандора. Впрочем, ужасные муки только более раздражают высокомерную строптивость Прометей. Он извергает на Зевса свою ненависть и проклятия. Все же не перестает питать надежду, что будет освобожден от страданий. Кто же освободит его? Это тайна, которая откроется в будущем. Между тем можно бы подумать, что этот предсказанный и ожидаемый искупитель не кто другой, как он же сам, когда он прикованный к скале, восклицает: «Смотрите на позорище, глядите, что терплю я, друг самого Бога» Однако впоследствии обнаруживается, что искупил и спас Прометей Геркулес, сын Зевса, «не без соизволения самого бога», и именно: «в угождение своему сыну Зевс смягчил

свой гнев против Прометея». Таков в сокращении весь этот миф. Объяснить его данными в нем самом содержащимися нет никакой возможности. «Разрешение загадки, — говорит автор, — дано в библейском сказании, находящемся в книге *Бытия*. Там является древо познания добра и зла, плод которого делает человека богом, открывая его уму знание. Но просветление это совершается путем извращенным. Плод от дерева, священный огонь, нечестиво украден, и вместе с тем он извращается в своих действиях, потому что дух сомнения и начало отрицания слова Божия возбудили человека совершить это нечестие. Наказание не замедлило. Бог наказал и соблазнителя, и его вольную жертву. Одного покарал Он, предсказав ему конечную и полную гибель; наказал и жертву обмана, но вместе с тем дано было Адаму прозреть и конец своих зол, и именно от человеческого же рода произойдет искупитель, который сотрет главу змия, источник противобожественного зла, исправив грех первого просветления правдой уже того просветления, которое исходит от самого Бога».

Таким образом, разрозненные члены одного общего предания, оставившего по себе следы в легендах ведийских, собрав в одно целое, в загадочной фигуре греческого Прометея, французский лингвист объясняет отдельные моменты этого мифа сказанием библейским, которое вместе с тем служит ключом для открытия одного и того же общего смысла и во всех тех ведийских легендах, казавшихся до того мало между собою связанными.

Теперь перейдем к преданию о потопе, который вместе со столпотворением, без сомнения, принадлежит к области самых ранних исторических воспоминаний человечества. Есть мнение, что Ноев потоп имел свое место только в той западной части древнейшего азиатского становища, в странах армяно-иранских, где была прародина семитов и арийцев, у которых потому и остались в памяти сказания о потопе. Что же касается до египтян и древнейших туранцев, именно китайцев, которые выселились будто бы ранее этой губительной катастрофы, то у них не могло быть самых преданий о всемирном потопе. Напротив того, европейские народы, вышедшие из Азии после потопа, его помнят, и каждый по-своему его рассказывает, примешивая свои местные наводнения к доисторическому преданию о всемирной катастрофе<sup>47</sup>. Ле-

<sup>47</sup>Wollschlager, *Handbuch d. vorhistor., histor. Und biblisch. Urgeschichte.* 1873, стр. 66-67, 115, 126.

норман в своей монографии о вавилонском потопе, на основании ниневийских надписей, предлагая любопытнейшие варианты для библейского сказания, ставит известный индийский миф о Манусо-вом потопе в зависимости от преданий семитических, оказавших, по его мнению, несомненное влияние на этот миф.

Вот некоторые подробности из ассирийско-вавилонского сказания о потопе. *Издубар*, второй муж известной уже нам богини Истар, после долгого царствования, впадает в тяжкую болезнь и «страшится смерти, этого последнего врага человеческого». Чтобы узнать, каким образом можно спастись от смерти и стать бессмертным, он задумал отыскать Сиситруса, которого сами боги, избавив от потопа, сделали бессмертным. Отправившись на поиски, *Издубар* встречает мифического корабельщика, и вместе с ним построив себе ладью, плывут по Евфрату до самого его устья, где на заводах стоит дворец Сиситруса. На вопрос *Издубара* этот бессмертный отвечает, что «богиня *Мамит*, создательница судьбы, определила людям их роковую участь; она назначила смерть и жизнь, но день смерти неизвестен». Затем, чтобы объяснить, как сам он получил бессмертие, Сиситрус повествует о потопе, ставя свое благочестие причиной, почему он спасся от этого бедствия.

Когда построен был ковчег, все, что у меня было (говорил Сиситрус) я собрал, все что было у меня серебра и что было семян жизни я собрал, и поместил в ковчеге; всех моих домочадцев, мужчин и женщин, и полевых животных, и воинских отроков ввел я в ковчег. *Самас* наводил потоп; так говорил он в ночи: «велю я небу пролить обильный дождь, войди в ковчег и затвори двери». И совершил я в тот день празднество, в день посвященный ему; был я в страхе. И разразилась к утру буря, поднялась на небосклоне и широко охватила все небо. Посреди гремел *Бин*, пред ним шли *Небо* и *Сару*, престолоносцы ступали по горам и равнинам. Разоритель *Нергал* был ниспровергнут. *Адар* был низложен. *Духи*<sup>ГМ</sup> вели разрушение, во своей славе они сметали землю. Наводнение касалось небес; прекрасная земля

<sup>48</sup> *Самас* — бог солнца; *Бин* — бог воздуха и бури; *Небо* — бог планеты Меркурия, управляющий движением звезд; *Сару* — спутник у *Небо*; *Нергал* — бог планеты Марса, покровитель охоты и войны; *Адар* — бог планеты Сатурна, халдейско-ассирийский Геркулес; *Духи* (*Ануннаки*) — гении разрушительной силы, подвластные богу *Ат*. это *Оаннес* у греков, первое лицо высшей триады у ассириян и вавилонян, бог Космос, а также первобытный хаос.



превратилась в пучину; и сметало с поверхности земли, разрушало всякую жизнь на лице земли: страшная буря на людей достигла самого неба; брат не узрел своего брата. Не пощадила она народа. И на небе сами боги устрашились бури и искали убежища. Поднялись они даже до неба *Ану*. Боги, как псы, поджали себе хвост и попадали на землю. *Истар*<sup>49</sup> сказала слово, великая богиня проговорила свое слово: «Мир обратился ко греху, и тогда пред лицом богов я предрекла зло, когда я прорекла зло пред лицом богов, весь мой народ был предан злу, и я так пророчествовала: я породила человека, и чтоб он...<sup>50</sup> как рыбы породы наполняют море». И вместе с нею пролили слезы боги; сидели боги на своих престолах во плаче; запечатались их уста по причине наступившего зла. Прошло шесть дней и шесть ночей; все одолела буря и гроза; на седьмой день укротилась в своей ярости гроза, и улеглась буря, которая разрушала как землетрясение. Стала обсыхать земля, ветер и буря прекратились. И несло меня по морю. Виновник зла и весь род человеческий, обратившийся ко греху — как камыш плавали их тела. Я открыл окно, и свет вошел в мое убежище, и сидел я мирно, и в мое убежище проник мир. Был я принесен к берегу на пределах моря.

Причалив к горе Низир, Сиситрус должен был ждать до семи дней. Потом он выпустил из ковчега сначала голубя, потом ласточку, но обе птицы, не найдя «места успокоения», воротились. «Выпустил я ворона, — повествовал Сиситрус, — и он отправился; ворон летал и видел трупы по воде и он их клевал, залетел далеко и не возвратился». И сотворил Сиситрус жертвоприношение с возлиянием; все боги собрались около жертвенника и в общем совете обрекли спасшегося от потопа на бессмертие блаженных. «Когда суд был повершен, в ковчег вошел *Бель*<sup>51</sup>, взял меня за руку, — говорил Сиситрус, — вывел меня вон, вывел вон и велел мне вывести с собой жену. Очистил он землю, он заключил договор и привел весь народ пред Сиситруса».

Отношение этого замечательного сказания к Ноеву потопу не требует объяснений. Гораздо труднее определить ту связь, в какой состоит с этими преданиями индийское о потопе Манусовом. Есть ли

<sup>49</sup> В качестве халдейско-ассирийской Венеры.

<sup>50</sup> Тут не достает в оригинале.

<sup>51</sup> Второе лицо высшей триады, демург и владыка вселенной

это у древних арийцев самостоятельное воспоминание о пережитой ими катастрофе, или сказание, заимствованное, или по крайней мере, составленное под влиянием чужеземным? Ленорман, следуя Бюрнуфу, полагает последнее, ставя индийский мотив в зависимость от преданий и мифических представлений племен семитических. Самое происхождение его в санскритской литературе относится к эпохе довольно поздней, ко времени Магабгараты и Пуран; в раннем же своем виде содержится в брагмане, которая хотя и входит в состав Риг-Веды, но значительно моложе гимнов этой Веды. Вот главные черты индийско-го сказания о потопе, как передается в этой брагмане. Однажды, когда Ману умывался из сосуда, в руки ему попала маленькая рыбка. Она просила, чтобы он спас ее, и за это она сохранит его во время наступающего потопы. Ману сначала поместил ее в сосуд, а потом, по мере того, как она вырастала, из сосуда перенес в пруд, и, наконец, из пруда в море. Когда наступил потоп, Ману вошел в ковчег, и привязав его к рогу той рыбы, выросшей до громадных размеров, плавал по воде, пока она не сбыла и, наконец, сошел на одну гору, которая и называется *пристанью Мануса*. Надобно знать, что в брагмане чудесная рыба остается без всякого отождествления с каким-нибудь другим божеством, но Магабгарата сделала из нее уже Брамму, а Пураны, наконец, — Вишну. Ленорман исходит от той мысли, что чествование рыбы вообще не вошло в состав мифологических представлений арийского мировоззрения, так что потоп Манусов в этом случае представляет странное и как бы ненормальное отклонение от общего принципа, между тем как у народов семитических испокон веку господствовал культ рыбий, во главе которого стоит *Ао*, «господин вод, владыка рек, повелитель моря, правитель бездны» и т. д. Это *рыба бездны, рыба благодетельная, рыба спаситель*, как называется это божество на ниневийских надписях. Мифическая рыба арийского Мануса есть, следовательно, не иное что, как халдейско-ассирийский *Ао*, который носится по волнам первобытного моря, с туловищем рыбьим, на котором человеческая голова, увенчанная короной. Вот теперь-то и следует указать на главного двигателя и виновника всей катастрофы, переданной в Вавилонском сказании о потопе, которое, по Ленорману, послужило источником арийского мифа. Надобно знать, что не кто иной, как сам бог *Ао* уведомляет Сиситруса об угрожающем всему миру потопе; он же повелевает построить ковчег, направляет его по водам, и, наконец, в совете богов тот же *Ао* защищает Сиситруса

от гнева Беля, и таким образом, в воздаяние за благочестие спасенный от потопа удостоивается бессмертия блаженных.

Этими замечаниями о первобытности некоторых исторических преданий я заключаю мою статью о сочинении г. Каспари. Благодаря эвгемеризму, которого держится автор, я имел случай перейти на сторону совершенно противоположную его взглядам и понятиям, для того, чтобы наглядно показать, как иногда могут сходиться, казалось бы, несовместимые крайности. Во всяком случае, надобно отдать автору справедливость в той понятности и простоте, с которыми он ведет трудный анализ такого многосложного предмета, как мифология и народный быт. Этого можно бы пожелать многим лингвистам, несмотря на все их ученые преимущества.

Еще два слова. Разобранное мною сочинение так оригинально, что читателям не раз могла придти мысль о его тенденциозности. Мне кажется, это было бы напраслиной. Нельзя себе представить, чтобы серьезный ученый потерял столько труда и времени на составление двух объемистых томов только ради эфемерной тенденции, которая проходит вместе с модой. Игра не стоила бы свеч. Со своей стороны, ничем лучше не умел я выразить полнейшую уверенность в ученой искренности г. Каспари, как посвятив его труду это довольно подробное исследование.