

ГЛАВНЫЕ АНТРОПОМОРФИЧЕСКИЕ БОГИ СЛАВЯНСКАГО ЯЗЫЧЕСТВА.

I.

Изъ всѣхъ наукъ, изучающихъ духовную дѣятельность народовъ, ни въ одной, кажется, не существуетъ такого множества самыхъ разнообразныхъ, часто диаметрально противоположныхъ теорій, какъ въ миѳологии. Изложить всѣ существовавшія и существующія мнѣнія относительно возникновенія и развитія религіозныхъ учений, относительно способа происхожденія миѳовъ, относительно характера боговъ и т. п., было бы огромнымъ предпріятіемъ. Но за послѣднее время все болѣе и болѣе вырабатываются твердые основы для миѳологии, и самая миѳология съ каждымъ шагомъ все болѣе дѣлается достойною имени науки. Этимъ она обязана, съ одной стороны, успѣхамъ лингвистики, т. е. науки о языкахъ, съ другой, появленію новой науки—психологии народностей (*Völkerpsychologie*). Впервые приложилъ языкознаніе къ миѳологии Я. Гриммъ, и въ настоящее время во главѣ этой школы, все болѣе и болѣе захватывающей подъ собою почву, стоять Кунъ въ Германіи и Максъ Мюllerъ въ Англіи, труды которыхъ составляютъ эпоху въ исто-
рии миѳологии: они указали на истинное значеніе миѳа, такъ что едва ли кто станетъ теперь выдавать миѳы за символы, составленные философами съ

цѣлію научною, какъ объяснялъ ихъ Германнъ,— поэтами—съ цѣлію эстетическою (Фоссъ), или жрецаами—съ цѣлію религіозною (Крейцеръ), не говоря уже о томъ, что Евгемеровская школа, имѣвшая еще въ прошломъ столѣтіи многочисленныхъ послѣдователей во Франціи, окончательно пала, не будучи въ состояніи бороться съ сильнымъ противникомъ, какова лингвистика; Кунъ, М. Мюллеръ и др. указали своими трудами на то, какъ слѣдуетъ изучать миѳы одного народа въ сравненіи съ миѳами другаго, такъ что теперь не станутъ, напр., находить у Славянъ свою Діаву и своего Актэона¹⁾, или доказывать тожество Велеса съ Бааломъ²⁾, или сравнивать индійскаго Браму съ славянскимъ Паромономъ³⁾; наконецъ, труды ихъ доставляютъ намъ возможность составить себѣ понятіе о религіозныхъ воззрѣніяхъ прародителей индоевропейского племени. Но, къ сожалѣнію, вся эта школа почти совсѣмъ неизвѣдана съ славянской миѳологіей, тогда какъ здесь и можно многимъ воспользоваться для подкрѣплѣнія тѣхъ теоретическихъ положеній, которыя ею выработаны. Желая въ этой статьѣ съ выработанной на западѣ точки зренія объяснить некоторые факты славянского миѳа, я считаю нужнымъ предложить своему изслѣдованію краткое изложеніе новой теоріи миѳа.

Максъ Мюллеръ смотритъ на дѣло преимущественно съ лингвистической точки зренія, Нѣмцы—съ психологической. Между существительными именами, бывшими въ употребленіи въ языкахъ Индоевропейцевъ, М. Мюллеръ находитъ особый классъ словъ, „которыя, говорить онъ, мы теперь едва ли от-

¹⁾ Шеплингъ. Миѳы славянскаго язычества. М. 1849. Стр. 81—82.

²⁾ Ibid 133—138, Его же, Русская Народность. М. 1862. Стр. 85.

³⁾ Касторскій. Начертаніе Славянской Миѳологии. Спб. 1841.

несемъ къ разряду отвлеченныхъ, которыя между тѣмъ первоначально были и въ строгомъ смыслѣ до сихъ поръ остаются отвлеченными¹⁾. Онъ имѣть въ виду такія слова, какъ дѣнь и ночь, весна и зима, заря и сумерки, буря и громъ. „Время, продолжаетъ онъ, не имѣть вещественнаго, индивидуальнаго бытія;—это не болѣе, какъ свойство, которому языкъ далъ предикаты субстанціи. Въ самомъ дѣлѣ, говоря: день наступаетъ, ночь приближается, мы придаемъ предикатъ дѣйствія тому, что дѣйствовать не можетъ.... То же самое относится ко всѣмъ словамъ собирательнымъ, каковы: небо, земля, роса, дождь. Дѣло въ томъ, что, говоря: земля питаетъ человѣка, мы разумѣемъ землю вообще, какъ недѣлимое цѣлое, т. е. представляемъ себѣ нѣчто не подлежащее нашимъ чувствамъ; но „переводя это „нѣчто“ въ слово, мы невольно, и сами того не подозрѣвая, придаемъ ему атрибуты личнаго, индивидуальнаго бытія! Вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ какъ каждое имя имѣло определенное родовое окончаніе, естественно вызывавшее опредѣленное представление о полѣ мужскомъ или женскомъ; то первобытный человѣкъ, говоря объ утѣ или вечерѣ, лѣтѣ или зимѣ, придавалъ этимъ представленіямъ индивидуальный, дѣятельный, половой и наконецъ личный характеръ. Съ этими словами „соединялось представление не о силахъ или свойствахъ, а о существахъ съ известными силами и свойствами“²⁾.

Съ другой стороны, древніе, языкъ которыхъ кипѣлъ жизнью и обилиемъ красокъ, „вмѣсто блѣдныхъ очертаній нашей современной жизни, представляли природу и ея явленія въ цѣломъ рядѣ живыхъ образовъ, одаренныхъ силами человѣческими, или

¹⁾ М. Мюллеръ. Сравнительная Миѳология въ «Лѣтописяхъ Русск. Литерат. и Древности», Н. С. Тихонравова. М. 1863. V, 48.

²⁾ Ibid. 49.

скорѣе—вышечеловѣческими, по скольку свѣтъ солнца превосходитъ блескъ человѣческаго глаза, или ревъ бури громче человѣческаго голоса.”¹⁾ Что касается до глаголовъ, то „въ періодъ миѳотворенія и глаголь сохранялъ во всей силѣ своеї первоначальный конкретный смыслъ.”²⁾ Слова выражали болѣе, чѣмъ требовалось для простаго выраженія мысли. Отсюда многія странности миѳологическаго языка, которыя мы можемъ объяснить, только имѣя въ виду существенное развитіе языка.... Когда *входило* солнце, древнимъ представлялось, что *ночь родила* *лучезарнаю сына* ³⁾. Съ теченіемъ времени происходитъ полное миѳологическое олицетвореніе, „та кристаллизація, которая дѣлаетъ столь загадочнымъ первоначальный характеръ большей части олимпійскихъ боговъ”⁴⁾. Другія же иносказанія остаются до настоящаго времени, совершенно понятны и не нуждаются въ объясненіи, какъ наши теперешнія выраженія: „*солнце садится*“ или „*солнце встаетъ*“.⁵⁾ Когда Пиндарь называетъ Апофазисъ (извиненіе) дочерью Элиметея (послѣ поступка обдумывающей), то каждый Грекъ понималъ это миѳологическое выражение не иначе, какъ если бы Пиндарь говорилъ: „*оглядка ведеть къ извиненію*“, или „*обдумавшись, человѣкъ извиняется*”⁶⁾. Но это еще не миѳы. Настоящій миѳ не можетъ объясняться одними сближеніями съ оборотами обыкновенной рѣчи: на помощь нужно здѣсь призвать еще поліонизмъ—многоименіе и синонимизмъ—соприменіе.⁶⁾ Въ древнюю эпоху каждый предметъ имѣлъ много названій, потому что имя предмета древле было эпитетомъ,

¹⁾ М. Мюллеръ. Срав. Миѳ. въ Лѣт. Р. Л. и Др. 1863, № 55.

²⁾ Ibid. 56.

³⁾ Ibid. 57.

⁴⁾ Ibid. 59.

⁵⁾ Ibid. 62.

⁶⁾ Ibid. 63.

указывающимъ на признакъ предмета, а такъ какъ всякая вещь имѣть много выдающихся признаковъ, то и эпитетовъ могла имѣть множество (синонимы). Съ другой стороны однимъ и тѣмъ же признакомъ могло отличаться иѣсколько предметовъ, почему одинъ и тотъ же эпитетъ, одно и то же имя могло обозначать разные предметы (гомонимы). Когда настоящій смыслъ слова, вслѣдствіе обѣднѣнія языка, забывался, то могли возникнуть недоразумѣнія: изъ фѣац (небо) произошелъ Зевсъ (Зевсъ); изъ Лухурунѣс (Lycegenes), т. е. свѣтородного, сына свѣта, „Аполлонъ превратился въ сына Ликіи (отъ Ликіи рожденный); эпитетъ Дѣліос (Delios), т. е. свѣтлый—послужилъ поводомъ къ происхожденію миѳа о рождениі Аполлона на остр. Делосѣ¹.¹) Такъ какъ для одного явленія могло существовать два названія, то каждое название могло приписаться отдельной личности (Неліос и Phœbos). Прилагательное, постоянно соединяющее съ какимъ-либо именемъ для обозначенія извѣстнаго предмета, вмѣстѣ съ этимъ именемъ переносилось и на другой предметъ. Словомъ, „для того чтобы какое-нибудь слово получило миѳологической смыслъ, необходимо, чтобы въ языке утратилось или затемнилось сознание первоначального, собственного значения этого слова“.²)

Итакъ, по изложенной теоріи Макса Мюллера, причина миѳа кроется въ затмненіи смысла фразъ, употреблявшихся для обозначенія естественныхъ явленій.³) Но это не совсѣмъ точно: Максъ Мюллеръ предвѣсходно разсмотрѣлъ одинъ только факторъ миѳотворенія, отчего теорія его, при всѣхъ своихъ совершенствахъ, страдаетъ односторонностью: первобыт-

¹⁾ Ibid. 65.

²⁾ Ibid. 67.

³⁾ Путемъ омраченія чрезъ слово объясняется происхожденіе

ный человѣкъ не только что говоритъ миѳически но—по выражению Штейнталя—и „мыслить миѳически“ (*denkt mythisch*¹⁾). Эта поправка нисколько не уничтожаетъ теоріи М. Мюллера: она только пополняетъ ее въ томъ проблѣ, который въ ней есть. Дѣйствительно, миѳъ долженъ имѣть двѣ стороны, психологическую и лингвистическую, въ созданіи его работаютъ и мысль, и слово. Послѣднюю сторону, такъ сказать, *баснословіе* мы разсмотрѣли, слѣдуя теоріи Макса Мюллера; теперь обратимся къ *басномыслию*, т. е. къ той душевной дѣятельности, безъ которой было бы немыслимо и самое баснословіе. Здесь мы заставимъ говорить Куна. Вотъ его замѣчательные слова: „зерно древнѣйшихъ и самыхъ замѣчательныхъ божескихъ миѳовъ у Индо-германцевъ заключается въ томъ міровозарѣнїи, которое было только зеркаломъ собственной жизни народа.“²⁾ Объяснимся:

In seinen Göttern malt sich der Mensch, сказалъ Шиллеръ, и „первобытный человѣкъ иначе не могъ понять явлений природы, какъ по аналогии съ своими собственными дѣйствіями“.³⁾ Человѣкъ—дитя обо всемъ судить по самому себѣ; онъ, въ своихъ глазахъ, мѣра всему на свѣтѣ. И вотъ онъ замѣчаетъ, что любое его дѣйствіе есть дѣло его воли, выраженіе того или другаго желанія; судя по этому, онъ ставить волю и мысль причиной всякаго дѣйствія, всякаго движения и вѣтъ себѣ; воображеніе его оду-

миѳа и Щепкинъ (Объ источн. и формахъ русскаго баснословія. М. 1859—1861). Но у него это объясненіе доведено до такой крайности, что онъ вездѣ ищетъ самаго неестественнаго искаженія первоначального смысла словъ.

¹⁾ Steindhal. *Mythus und Religion*. Berlin. 1870. Стр. 7.

²⁾ Ad. Kuhn. *Die herabkunft des feuers und des göttertranks*. Berlin. 1859. Стр. 259.

³⁾ Journal of Anthropology. 1870. July. Стр. CXXXVII.

шевляетъ всю природу и видитъ во всѣхъ видахъ и событияхъ дѣятельность такихъ же духовныхъ силъ, какія онъ соизнаетъ въ самомъ себѣ и считаетъ причиной своихъ собственныхъ дѣйствій. Вѣря въ одушевленность различныхъ предметовъ природы, дѣтская фантазія поражается, кромѣ того, часто нѣкоторымъ сходствомъ между этими предметами и извѣстными ему живыми существами и творить естественные образы; напр., молнія является ему змѣей, облачко барашкомъ и т. п. ¹⁾) Это и естественно, ибо человѣкъ не иначе можетъ постигать новыя для него явленія, какъ поставивъ ихъ въ соотношеніе и связь съ наличнымъ у него запасомъ знаній; а что знать первобытный человѣкъ? Онъ знаетъ, что его движеніе есть результатъ его воли, его мысли, и видя различные движенія во вицѣніемъ мірѣ, онъ не иначе ихъ объясняетъ, какъ и свои собственные движения; онъ далекъ еще отъ механическаго міросозерцанія. На этой ступени развитія дѣятельность логическая была невозможна, ибо для нея не было необходимыхъ условій, и ему, первобытному человѣку, оставалось, какъ говорить Штейнталъ (*Ioco citato*), мыслить миѳически. Словомъ, на этой ранней ступени для человѣка не существуетъ безжизненныхъ предметовъ и обо всемъ видимомъ онъ судить только по себѣ. ²⁾) Вблизи его нѣтъ ни одного звѣра, котораго бы онъ не перенесъ на небо по сходству нѣкоторыхъ признаковъ, и нѣтъ формы человѣческихъ отношеній, которой онъ не прозрѣвалъ бы въ отношеніяхъ небесныхъ существъ. ³⁾) Другими словами, „миѳъ воинкаетъ, когда человѣку въ

¹⁾ M. Каррье. Искусство въ связи съ общимъ развитиемъ культуры. М. 1870. I, 49—50.

²⁾ Steinthal. *Mythos und Religion*. Стр. 11.

³⁾ Ibid. Стр. 12. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. III-ter Band. Berlin. 1864. стр. 268.

явленіи природы видится дѣйствіе знакомаго ему существа,⁴⁾ Понятно теперь, почему феномены природы обозначались тѣми же словами, которыя употреблялись въ разсказахъ о людяхъ. Когда же человѣкъ забылъ истинный смыслъ этихъ рассказовъ, старые эпитеты сдѣлались именами новыхъ существъ, которыя стали мыслиться человѣкообразно (антропоморфизмъ),— и явились антропоморфическіе боги и божеские миѳы.⁵⁾ Здѣсь человѣкъ уже забываетъ, съ чѣмъ онъ имѣеть дѣло, разсказывая исторіи о богахъ.

Набросавъ вкратцѣ теорію происхожденія миѳа, выставленную учеными новой миѳологической школы, я считаю себя въ правѣ перейти къ главному предмету моей статьи.

II.

Къ сожалѣнію, славянская миѳология не успѣла развиться до такой степени совершенства, до какой дошла миѳология Индіи и Греціи, и обѣ антропоморфическихъ богахъ Славянъ не существуетъ такихъ роскошныхъ сказаний, какія жили въ устахъ древнаго ведического Арійца и классического Грека. Что подобные разсказы существовали, однако, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія: многочисленныя народныя пѣсни, сказки, разнымъ образомъ памятники апокрифической литературы дышать языческой стариной; но въ чи-

⁴⁾ Zeitschrift für Völkerpsychologie. III-ter Band. Berlin 1864. Стр. 496. Сравни стр. 59—60 статьи г. Котляревскаго по поводу сочиненія Асанасьевъ въ «Отчетѣ о 10-мъ присужденіи наградъ гр. Уварова.» Слѣд. 1868.

⁵⁾ Journal of Anthropologie. 1870. October. стр. 150. Ср. Каррьеръ. Искусство. I, 52—55. Steinthal. Mythos und Religion. Стр. 14—15.

стомъ, безпримѣсномъ видѣ до насъ эти сказанія не дошли, а, по существующимъ сказаніямъ, при настоящемъ положеніи науки, трудно восстановить древніе миѳы, гдѣ дѣйствующими лицами являлись бы Перунъ, Волосъ и другіе боги, какъ въ греческихъ миѳахъ дѣйствуютъ Зевсъ, Гефестъ, Аполлонъ и т. п.¹⁾ Мы имѣемъ одни только имена этихъ боговъ, которыми поклонялись наши предки, да самыя краткія свѣдѣнія о свойствахъ этихъ боговъ. Поэтому намъ остается только разсмотрѣть специфическій характеръ каждого бога и попытаться рѣшить нѣсколько относящихся сюда вопросовъ, рѣшеніе которыхъ пролило бы свѣтъ на религію древнихъ Славянъ вообще.

Прежде всего насъ должно поразить то явленіе, что въ другихъ родственныхъ миѳологіяхъ мы не находимъ именъ боговъ, которые *сподили* соотвѣтствовали бы именамъ славянскихъ боговъ, какъ наприм., ведическій Djauspitar (Дьяущпитаръ) соотвѣтствуетъ италійскому Jupiter, ведич. Djaus—греческому Ζεύς, готскому Tius'у, англосаксонскому Tiw'у, древнерѣмскому Zio, санскрит. Varuna (Варуна)—греческому Uranу и т. п. Пикте²⁾ объясняетъ это тѣмъ, что на религію Славянъ имѣла нѣкогда вліяніе реформированная религія Иранцевъ (ученіе Зороастра, съ которыми Славяне будто бы находились долго въ общеніи. Но гипотезу о специфическомъ родствѣ Славянъ съ Иранцами блестящимъ образомъ опровергъ Шлейхеръ, доказавшій, что первыми выдѣлились изъ общей арийской прасемьи Славяне, Ли-

¹⁾ Замѣчательна попытка найти въ былинахъ слѣды божескаго миѳа; см. главнымъ образомъ «Поэтическій Восзрѣнія Славянъ на природу» Асанасьевъ и «Илья-Муромецъ и Богатырство Киевское» (Спб. 1870) Ореста Миллера; въ послѣднемъ сочиненіи я насчиталъ 44 места съ такими миѳическими указаніями.

²⁾ Picet. Les Origines Indo-européennes. 1863. II, 720.

товцы и Нѣмцы. ¹⁾ Скорѣе мы должны искать причину этого явленія въ томъ поліонимиазѣ и синонимизѣ, о которомъ мы говорили выше. ²⁾ Въ самомъ дѣлѣ, если бы имена славянскихъ боговъ возникли на чисто-славянской почвѣ, то трудно было бы предположить, чтобы въ столь короткое сравнительно время смыслъ ихъ до того затмился, что до сихъ поръ еще спорятъ объ этимологіи этихъ именъ, что безъ помощи глубокаго сравнительного анализа нельзѧ найти ихъ корней въ славянскомъ языке. Съ другой стороны, у самихъ Славянъ для одного и того же божества у разныхъ племенъ были разныя названія: вѣроятно, изъ множества древлѣсуществовавшихъ эпитетовъ для известнаго божества каждое племя выбирало *ad libitum* одно, которое и сохранялось у него до позднѣйшаго времени; что древле существовало это разнообразіе эпитетовъ, доказывается, какъ мы увидимъ ниже, тѣмъ, что даже въ границахъ одного племени первоначально одно и то же божество имѣло различныя имена. Наконецъ, я постараюсь доказать, что не смотря на это видимое несовпаденіе божескихъ именъ у Славянъ съ названіями боговъ у остальныхъ Индоевропейцевъ, эти имена все-таки стоять въ родствѣ съ миѳическими воззрѣніями родственныхъ намъ народовъ. Пока намъ эта замѣтка важна не въ этомъ отношеніи: насъ должно интересовать объясненіе Пикте, который идетъ еще далѣе, доказывая присутствіе *дуализма* въ славянской языческой религіи. Онъ связываетъ *Бѣлбога* и *Чернобога* съ *Ормуздомъ* и *Ариманомъ* ³⁾ и въ

¹⁾ Compendium, 2 изд., стр. 5-9. Die deutsche Sprache. 81. Краткий очеркъ доисторич. жизни сѣверо-восточн. отдѣла Индогерманск. языковъ. 59.

²⁾ Глава I, примѣч. 11.

³⁾ Les Orig. Indoeurop. II, 719.

Святовитъ (Бѣлбогъ) видитъ аналогію съ эпитетомъ Ормузда *Spenita-mainju*, а во второй части слова Свято-вить персидское *vitha*, эпитетъ божествъ. Отвѣргая специфическую связь между Славянами и Иранцами, мы естественно должны отвергнуть и связь между иранскимъ и славянскимъ дуализмомъ, тѣмъ болѣе, что первый есть цѣлая философская система, а второй, по словамъ Гrimма, „не особенно проникъ въ миѳологію и проявляется только въ частностяхъ“¹⁾), какъ это случилось и въ индійской миѳологии (борьба Индры, свѣтлаго бога, съ Вритрою, богомъ темнымъ). Двѣ вещи различны—дуализмъ, какъ цѣлостно-развитое физическое и нравственное міросозерцаніе, и дуализмъ, проявляющійся въ частностяхъ, происшедший изъ созерцанія контрастовъ дня и ночи, лѣта и зимы. Извѣстіе о существованіи Бѣлбога и Чернобога принадлежитъ Гельмольду, который упоминаетъ о добромъ богѣ (*bonus deus*) и говорить, что Славяне „заго бога называли на своемъ языке дьяволомъ, или Чернобогомъ, то есть—поясняетъ онъ—чернымъ богомъ“²⁾. Можно даже думать, что Гельмольду, какъ христіанину, Чернобогъ показался ужъ слишкомъ близкимъ къ начальнику царства тьмы, что онъ самъ отъ себя прибавилъ *diabolus*, тогда какъ въ сущности Чернобогъ былъ просто злой богъ, устроитель несчастій (*malus deus, a quo adversa fortuna dirigitur*). Первобытный человѣкъ все дурное приписываетъ скорѣе *духамъ*, а не *богамъ*: по крайней мѣрѣ, въ своемъ изслѣдованіи пражской религіи Пикте³⁾ не приводитъ ни одного общаго всімъ Индоевропейцамъ имени бога зла,

¹⁾ Deutsche Mythologie. Göttingen. 1844. Стр. 936.

²⁾ Chrónicon Slavorum, I, 52: *Malum deum sua lingua Diabol, sive Zcernoboch, id est nigrum deum, appellant.*

³⁾ Les Origines Indo-Europ. II, 652—720 и 635—639.

тогда какъ общихъ колективныхъ именъ для злыхъ духовъ у нихъ много. Это и понятно. на болѣзни, разрушительная дѣйствія явлений природы и т. п. человѣкъ болѣе склоненъ смотрѣть, какъ на дѣйствія карающаго божества, нежели какъ на дѣйствія злого начали, и если мы замѣчаемъ дуализмъ въ славянской религіи, то здѣсь благому божеству противополагается не злое божество, а злые духи, бѣсы (санскр. *bhishma*, литовск. *besas* отъ корня *bhī* бояться), черти. Вѣра въ духовъ и божескій миѳ имѣютъ различные источники; въ корнѣ божескаго миѳа лежитъ созерцаніе небесныхъ явлений природы¹⁾; дая нашимъ предковъ свѣтъ и блескъ были главными признаками тѣхъ существъ, которыхъ были у нихъ богами;²⁾ поэтому они назывались *deva*—блестящіе, отъ корня *dīv*, свѣтиться, блестѣть; они же и податели всякихъ благъ, что, какъ мы увидимъ ниже, отражается на славянскомъ имени—богъ. Вѣра въ духовъ есть нечто иное; она стоитъ въ родствѣ съ самымъ грубымъ фетишизмомъ; она проявляется въ мистицизмѣ; основа ея не въ созерцаніи феноменовъ неба, а въ представленияхъ, взятыхъ изъ ближайшей, земной обстановки. Мы не будемъ входить въ подробности этого различія, въ разсмотрѣніе взаимныхъ отношеній божескаго миѳа и вѣры въ духовъ и т. п.; скажемъ только, что вѣро понятіе миѳа входитъ представленіе о божеской личности, а демонизмъ тѣсно связанъ съ представлениемъ о темныхъ силахъ, въ которыхъ личность не обособлена, которые понимаются коллективно. Поэтому существуетъ громадная разница между духами и вредными бога-

¹⁾ Steinalt., *Mythos und Religion*. Berlin, 1870 Стр. 11. Kuhn. *Die herabkunst des feuers und des göttertranks*. Berlin. 1859. Стр. 253-259.

²⁾ *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. III-ter Band. Berlin. 1864. Стр. 493.

ми, каковъ былъ, напримѣръ, Бритра (олицетвореніе темной враждебной тучи) въ индійской миѳологии: вредные боги представляются болѣе личными врагами, свѣтлыхъ боговъ, нежели недругами людей; духи же прямые непріятели человѣка. Эта дуализмъ есть дуализмъ естественный, общаго ничего не имѣющій съ иранскимъ дуализмомъ, гдѣ понятіе божества было пополнено представлениемъ о свѣтлыхъ духахъ, его слугахъ, а въ начальники темной силѣ былъ данъ темный богъ Ариманъ, и между этими двумя принципами раздѣленъ міръ физической и духовной (свѣтъ и тьма, добро и зло). Этого-то у Славянъ мы и не находимъ: здѣсь мы находимъ только обособленныя личности боговъ и колективныхъ духовъ, и что боги вѣ имѣютъ у себя свѣтлыхъ помощниковъ, какъ духи не имѣютъ надъ собою тѣмного начальника; ни міръ физический, ни міръ моральный не раздѣлены еще на двѣ враждебныя половины. Если и упоминается у Гельмольда о Чернобогѣ, то замѣтимъ, что Гельмольдъ зналъ только балтійскихъ Славянъ, религіозныя представления которыхъ ушли впередъ отъ религіозныхъ возарѣній остального Славянства, и у которыхъ могли заражаться новые идеи подъ влияніемъ сильно ограниченнаго жречества. Что же общаго между естественнымъ quasi-дуализмомъ Славянъ и философскимъ, настоящимъ дуализмомъ Ирана?

Никто утверждаетъ, наконецъ, что дуализмъ этотъ тѣсно связанъ съ древнимъ монотеизмомъ, который, по его мнѣнію, лежалъ въ основѣ праарійской религіи,¹⁾ и слѣды коего остались у Славянъ.

¹⁾ Les Origines Indoeurop. II, 707—720. Взглядъ на монотеизмъ, какъ на первую форму религіозныхъ представлений, раздѣляется многими: Zeuss, Die Deutschen und Nachbarslämme. 1837. Стр. 36—47. Pyl. Mythologische Beiträge. 1856. I, 79. Lenormant. Manuel d' histoire ancienne de l' orient. Paris, 1869 (во многихъ мѣстахъ) и пр. и пр.

На это мы должны возразить: во первыхъ, вся исто-
рія свидѣтельствуетъ намъ, что политеизмъ предше-
ствуетъ монотеизму, а не наоборотъ; представле-
нія объ отдельныхъ богахъ, царящихъ въ явленіяхъ
природы, завѣдующихъ, такъ сказать, отдельными
сферами мірозданія, ссорящіхся между собою и ча-
сто враждебныхъ другъ-другу, болѣе естественны
въ раннюю эпоху человѣчества, нежели идея единаго
Бога, сотворившаго міръ и поддерживающаго въ
немъ единство и порядокъ. Могъ ли первобытный
человѣкъ, видѣвшій въ солнцѣ, лунѣ, молніи, тучѣ
и т. п. живыя существа, возвыситься до идеи единаго
Бога, которая предполагаетъ неодушевленность
видимаго міра? Могъ ли онъ, созерцая борьбу въ
явленії грозы и т. п., понять міръ, какъ единство
и порядокъ, и подчинить его одному Существу? Нау-
ка, которую Нѣмцы называютъ *Völkerpsychologie*,
отвѣтываетъ намъ на эти вопросы отрицательно, и та-
кимъ образомъ мы противъ мнѣнія Пикте имѣемъ и
исторію, и психологію народную. Оставляя въ сто-
ронѣ вопросъ о томъ, какъ возникала и могла
возникнуть монотеистическая идея въ религіяхъ по-
литеистическихъ, мы только скажемъ, что моноте-
измъ никогда не предшествовалъ и не могъ предше-
ствовать политеизму, если только это отношеніе не
было чисто вѣщнею, случайною смѣной: политеизмъ
можетъ смѣнить монотеизмъ, но никогда изъ него
не вырабатывался и вырабатываться не можетъ. На-
противъ, монотеизмъ не только смѣняетъ политеизмъ,
но можетъ и вырабатываться изъ него, чemu при-
мѣръ мы видимъ въ Индіи и Греціи.

Во-вторыхъ, — были ли Славяне монотеистами и
въ какой мѣрѣ? — защитники подобного мнѣнія обы-
кновенно ссылаются на слова Прокопія ¹⁾, изъ кото-

¹⁾ *De bello Gothicо.* III, 14.

рыхъ видно, что Славяне почитали единаго Бога, производителя молний и господина всего сущаго (*Θεόν μὲν γῆράς ἔνα, τὸν τῆς ἀστράκης δημιουργόν ἀπάντων κύριον μόνον αὐτόν νομίζουσιν εἶναι*, — и на слова Гельмольда ¹⁾): *Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, sylvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffinentur unum Deum in coelis caeteris imperantem*, и другія мѣста, где Святовитъ названъ богомъ боговъ (*deus deorum* ²⁾), а другіе боги именуются въ сравненіи съ нимъ полубогами (*quasi semidei* ³⁾). И Прокопій, и Гельмольдъ были христіане, следовательно, монотеисты: они смотрѣли на дѣло съ своей точки зренія, какъ Магометъ, который не могъ представить себѣ боговъ, чтобы не думать о Богѣ, думалъ, что язычники только присоединили къ Богу другихъ боговъ. Подобнымъ образомъ составитель книги о пророкѣ Йонѣ полагаетъ, что вѣра въ единаго Бога не чужда жителямъ Ниневіи, а Ап. Павелъ не сомнѣвается, что алтарь неизвѣстнаго бога въ Ассирии принадлежитъ его Богу, котораго онъ пришелъ проповѣдовать ⁴⁾). Даље, г. Срезневскій ⁵⁾ находитъ доказательство почитанія единаго Бога у Русскихъ въ словаряхъ Лѣтописи (Полн. Собр. Русск. Лѣтоп. I, 23, 31) „отъ бога и отъ Перува“ и „да имѣемъ клятву отъ бога въ его же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса.“ Поэтому онъ говоритъ, что „между языческими догматами древнихъ Славянъ первое мѣсто занимаетъ догматъ о единомъ верховномъ Богѣ, родоначальнику всѣхъ другихъ божествъ“ ⁶⁾). Этому верховному

¹⁾ Chron. Slav. I, 83.

²⁾ Ibid. I, 52,

³⁾ Ibid. II, 12.

⁴⁾ Zeitschrift für Völkerpsychologie III, 340.

⁵⁾ Святыни и обряды языческаго богослуженія древнихъ Славянъ. 1846. Стр. 3.

⁶⁾ Ibid. Отр. 2.

Богу онъ приписываетъ какую-то абстрактность. Ка-
сторскій ¹⁾ тоже стоитъ за этотъ монотеизмъ, а
г. Шеппингъ говоритъ: „нѣтъ сомнѣнія, что въ славянской религіи существовалъ когда-то моментъ чистаго деизма ²⁾“. Эрбенъ также признаетъ, что „Славяне въ своихъ языческихъ вѣрованіяхъ вышли изъ одного начала, именно, обожанія видимыхъ силъ природы и признакія единаго небеснаго Бога (называемаго также Сварогомъ) ³⁾. Но, съ другой стороны, самъ г. Срезневскій говоритъ, что Прокопій смѣшалъ два представленія—единаго Бога и Перуна, ⁴⁾ а Гельмольдъ—единаго Бога съ Святовитомъ; самъ Касторскій также говоритъ, что „на сей ступени развитія язычества (племенная религія) во всѣхъ племенахъ главнымъ служеніемъ пользовался одинъ богъ, болѣе или менѣе достигшій авторитета бoga богоў“ (стр. 44). Съ послѣдними словами Касторскаго можно вполнѣ согласиться: это явлевіе на самомъ дѣлѣ было у Славянъ, и аналогичныя ему мы находимъ у Грековъ (Зевсъ), Римлянъ (Юпитеръ), ведическихъ Арийцевъ (Индра). Мне кажется, что Прокопій и Гельмольдъ увлеклись этимъ подобиемъ монотеизма, и тѣ черты, которыя они приписываютъ верховному Богу, скопированы ими съ понятія о христіанскомъ Богѣ: Прокопій писалъ въ VI в., а язычество пало у юго-восточныхъ Славянъ только спустя 3-4 вѣка; за это время монотеистическое ученіе сдѣлало бы громадный шагъ впередъ, чего мы на самомъ дѣлѣ не видимъ. Къ тому же для выработки монотеистической идеи нужна большая степень развитія, нежели та, на которой стояли Славяне. „Ре-

¹⁾ Начертаніе Славянской Миѳологии. Спб. 1844. Стр. 36—44.

²⁾ Миѳы Слав. Язычества. М. 1849. Стр. 22.

³⁾ Русская Бесѣда, 1869 г. № 4. «О Слав. Миѳол.», стр. 57.

⁴⁾ Справ. Bernhardi. Bausteine zur Slaw. Mythologie въ Jarbücher für Slawische Lit., Kunst und Wissenschaft. 1843. V, 341.

лигії, говоритьъ Вундтъ, только тѣмъ и различаются между собою, что часто одинъ богъ отѣсняется на задній планъ многими, и что иногда *многие* отѣсняются *однимъ*... Если исторически прослѣдить поперемѣнное преобладаніе то монотеистической, то политеистической идеи въ религіяхъ, то нельзя не замѣтить коренной причины этихъ измѣненій: она состоитъ въ томъ, что преобладаетъ то философская рефлексія, то поэтическая переработка религіозныхъ идей¹⁾). Пусть эти слова послужатъ, съ одной стороны, въ опроверженіе Пикте и другихъ, думающихъ, что монотеизмъ предшествовалъ политеизму, а съ другой укажутъ на невозможность древне-славянскаго монотеизма или дѣизма, какъ выражается г. Шенпингъ. Замѣтимъ еще, что ни въ философствующей Греціи, ни въ философствующей Индіи никогда не было настоящаго монотеизма, ибо и греческій, и индійскій монотеизмъ равно какъ въ содѣржаніи, такъ и по формѣ отличенъ отъ строгаго монотеизма Іудеевъ²⁾). Что касается до приводимыхъ г. Средневескимъ словъ Лѣтописи, то это—весьма шадкое доказательство: не забудемъ, что лѣтописецъ былъ христіанинъ. Итакъ, если Святовитъ былъ, действительно, божомъ богою (*deus deorum*), то только въ томъ смыслѣ, что ему наиболѣе поклонялись, а на тѣ „*multiformia deorum quinque, quibus agna et sylvas attribunt*“³⁾, на эти божества: полей и лѣсовъ, о которыхъ говоритъ Гельмодъ, слѣдуетъ смотрѣть не какъ на богоя (*deos*), а скорѣѣ какъ на духовъ полей и лѣсовъ, т. е. какъ на колективныя существа—въ смыслѣ того раздѣленія между богами и духами, которое я сдѣлалъ выше. Такое

¹⁾ Душа человѣка и животныхъ. Спб. 1868 г. II, 308.

²⁾ Zeitschrift für Völkerpsychologie. Berlin. 1864. III Band, стр. 383-384.

духи, действительно, мыслятся, какъ существа низшія относительно свѣтлыхъ боговъ, и у западныхъ Славянъ, къ которымъ относится извѣстіе Гельмольда, и у которыхъ каждое племя имѣло своего наиболѣе почитаемаго бога, такой богъ, конечно, долженъ былъ особенно возвышаться надъ этимъ *multiformia deorum numina*.

Итакъ, въ миѳологии Славянъ не было ни дуализма, ни монотеизма, какъ этого многіе желаютъ: это былъ чистѣйшій *политеизмъ*. Но политеизмъ всегда ставить на ряду съ мужемыслимыми богами женомыслимыхъ богинь. Отсутствіе богинь—важная черта въ славянской миѳологии: здѣсь нѣть богини, которая стояла бы въ такихъ же отношеніяхъ къ Перуну, какъ Юнона къ Юпитеру, Гера къ Зевсу и т. п. Если Гельмольдъ и говорить о Живѣ, Вацерадѣ—о Дѣванѣ, Лѣтници, Ладѣ, Моранѣ и т. п., то онъ 1), какъ кажется, не пользовалась такимъ уваженіемъ, какъ боги, чего, напр., у Грековъ и Римлянъ не было. 2) Онъ не суть по большей части персонификациіи явлений природы, а абстрактныхъ идей жизни (Жива), смерти (Морана), и, следовательно, способомъ своего происхожденія отличаются отъ боговъ; источникъ подобныхъ представлений* не одухотвореніе природы, а реализированіе идей; это не миѳы природы (*Naturmythen*), а миѳы духа (*Geist-mythen.*)¹⁾ Древній Римъ особенно отличался множествомъ подобныхъ абстрактныхъ боговъ²⁾). 3) Съ другой, на конецъ, стороны, онъ состоять въ близкому родствѣ съ женомыслимыми коллективными духами: стоитъ въ этомъ отношеніи сравнить Вацерадову Лѣтницу съ тѣми нимфами, которые назывались *Лѣтницами*.³⁾

* Zeitschr. für Völkerpsychologie. III, 298.

¹⁾ Zeller. Religion und Philosophie bei den Römern. Berlin. 1866.

Стр. 13—14.

²⁾ Шеппингъ. Миѳы Слав. Языч., стр. 89.

Что у праотцевъ Индоевропейцевъ существовали богини, это не требуетъ доказательствъ. ¹⁾ Если „въ свойхъ богахъ, по выражению Шиллера, человѣкъ изображаетъ самого себя“, то какъ на землѣ женщина подчинена мужчинѣ, такъ и на небѣ богъ стоитъ выше богини, и когда народъ гдѣ-либо доходилъ до монотеизма, то Верховное Существо представлялось ему существомъ все-таки пола мужескаго, что выражалось въ родовомъ окончаніи его имени. Естественно, что гдѣ соціальное положеніе женщины низко, тамъ богини отступали на задній планъ, забывались; а у Славянъ общественное положеніе женщины было весьма низко ²⁾, и могли ли здесь развиваться женомыслимыя божескія личности, когда женщина, глава семейства или жрецъ, смотрѣлъ на женщину съ точки зрѣнія пословицъ: „у бабы волосъ долгъ, да умъ коротокъ“ и „курица—не птица, баба —не человѣкъ?“ Поэтому *боговъ славянского язычества* скорѣе слѣдуетъ называть не человѣкообразными, а *мужеобразными*, не *антропоморфическими*, а *андроморфическими*, если бы въ самомъ словѣ „богъ“ не заключалось уже представленіе о личностяхъ пола мужескаго.

III.

Опредѣливши такимъ образомъ характеръ славянскаго *андроморфического политеизма*, мы перейдемъ къ разсмотрѣнію 1) особенностей славянскаго язычества по племенамъ и 2) характера каждого отдельнаго божества, наиболѣе выдающагося, наиболѣе

¹⁾ См. Pictet. *Les Orig. Indo-europ.* 1863. II, 666, 674—675.

²⁾ Соловьевъ. Истор. Россіи. 1857. I, 59, 61, 64. Филолог. Зализки, 1871, IV. Исторія русской женщины, 18.

чество вавшагося. Въ первомъ отношениі мы должны отдѣлить Славянъ Балтійскихъ¹⁾ отъ прочихъ племенъ Славянскихъ, какъ это дѣлаютъ г.г. Гильфердингъ и Эрбенъ.²⁾ Первые имѣли кумировъ, которыми строили храмы, и для содержанія храмовъ и жрецовъ назначались у нихъ особые доходы, и власть жреца была очень велика. Этого мы не видимъ у восточныхъ Славянъ: первые кумиры у Русскихъ были поставлены при Владимиѳ, при которомъ, если братъ въ соображеніе сагу объ Олавѣ Тригвесонѣ,³⁾ появился, вѣроятно, и храмы; самъ князь приносилъ въ нихъ жертву богамъ. У Чеховъ и Моравовъ совсѣмъ не было чѣмъ всенародно идоловъ, и не строилось храмовъ богамъ⁴⁾. Жрецовъ не было ни у Русскихъ, ни у Чеховъ,⁵⁾ а у всѣхъ Славянъ роль жреца игралъ воевода, старшій въ родѣ или отецъ семейства. Въ самомъ характерѣ божествъ мы замѣчаемъ важный различія: у Полабовъ и Поморянъ „всѧ религія сосредоточивается на южнокарпакийскихъ главныхъ объективныхъ личностяхъ арконскихъ и ретрскихъ идоловъ“⁶⁾, тогда какъ, въ Моравіи, Богеміи, Польшѣ и Россіи, при существованіи даже кумировъ, большая часть боговъ суть божества природы;⁷⁾ т. е. каждый богъ сохранялъ свое исключительное значение. У Балтійскихъ Славянъ каждое племя почитало своего особеннаго бога: Prove deus Alderburgersium, Siva dea Polaborum, Radegast deus terraе Obotritorum, (Прове-Богъ Альдербурговъ, Жива — богиня Полабовъ,

¹⁾ Съ общимъ характеромъ религіи балтійскихъ Славянъ можно познакомиться очень подробно въ статьѣ Bernhardi «Bausteine zur slaw. Mythologie» въ Jahrbücher für slawische Liter., Kunst und Wissenschaft 1843 и 1844 г.

²⁾ Русск. Бесѣда. 1857 № 4, статья «О Славянск. мифологии» ст. 71—

³⁾ Ibid. ст. 73

⁴⁾ Ibid. стр. 74.

⁵⁾ Ibid. стр. 75. Соловьевъ Ист. Россіи, 1857. I 74.

⁶⁾ Шеплингъ. Мифы Слав. Язычества стр. 6.

Радигость—богъ земли Оботритовъ,) ¹⁾ Рюгенцы почитали Святовита, Редаряне—Радигоста; ²⁾ на каждого бога, который получалъ у того или другаго племени первенство, переносились атрибуты съ другихъ боговъ; богъ дѣлался богомъ боговъ (*deus deorum*), проче по отношенію къ нему могли казаться какъ бы полубогами (*quasi semidei*). Но, съ другой стороны, съ шагомъ впередъ былъ сдѣланъ, такъ сказать, и шагъ назадъ: кумиръ, представлявшій бога, самъ сдѣлался богомъ; понятіе бога было окончательно отвлечено отъ естественнаго явленія, которое было поводомъ его возникновенія, но вмѣсть съ тѣмъ воплотилось въ извѣстномъ вѣщественному предметѣ. Это шагъ назадъ, шагъ къ фетишизму. Такого развитія миѳологии мы не замѣчаемъ у остальныхъ Славянъ: у Полабовъ и Поморянъ не было той живой, наивной связи человѣка съ природой, которую мы замѣчаемъ въ религії Русскихъ, Поляковъ, Моравовъ, Чеховъ и южныхъ Славянъ. Самыя имена боговъ распредѣляются въ томъ же географическомъ отношеніи: на юго-востокѣ Перунъ, Велесъ (Волосъ), Даждьбогъ и пр., на сѣверо-западѣ Святовитъ, Радигость и др.

Тѣмъ не менѣе родство первыхъ съ послѣдними не подлежитъ сомнѣнію. Это яствуетъ 1) изъ того общаго характера Славянскаго *андроморфическаго политеизма*, который мы разсмотрѣли во второй главѣ, 2) изъ того, что всѣ Славяне имѣли для понятія „богъ“ одно и тоже слово, а болѣе всего 3) изъ сравнительнаго обозрѣнія божескихъ личностей.

Мы видѣли, что Индоевропейцы божество называли словомъ *deva*; отъ корня *div*—блестѣть, свѣ-

¹⁾ Helm. Chr. Slav I, 53.

²⁾ Касторский. Начерт Слав. Миѳол., 41—42.

титься; только Нѣмцы да Славяне, вмѣсто этого слова, стали употреблять другіе древніе эпитеты божества. Славянское *богъ* стоитъ въ ближайшемъ родствѣ съ ведическимъ *bhaga*, которымъ древле Индійцы обозначали тоже, что выражалось словомъ *deva*; въ персидскихъ надписяхъ Персеполя Ормуздъ называется *baga*; ¹⁾ у Фригийцевъ, по словамъ Гезихія, верховный богъ назывался *Baγāos* ²⁾ (Багайосъ, Багэосъ). В. Зонне ³⁾ санскритское *bhaga* переводить словомъ *austheiler*, *надпомощитель*. Аeanасьевъ ⁴⁾ производить это слово отъ корня *bhag*—дѣлить (*bhaga*—доля, часть, счастье, потомъ существо, посылающее оное). Если мы примемъ во внимание слова *богъ-атъ*, *бу-богъ-и*, каринт. *с-бож-ать* (обѣднѣть) и персидск. *bakt* (изъ *bag-t*)—*fatum*, *bona fortuna* и т. п., то этимологія Зонне и Аeanасьева будетъ заслуживать болѣе довѣрія, нежели этимологія Пикте, который производить слово это отъ корня *bhaj* (ј-дж)—почитать, такъ что *bhaga*—почитаемый. Мы уже видѣли изъ того мѣста, гдѣ дѣлали различіе между *богами* и *духами*, что небесные, блестящіе боги должны были считаться подателями благъ, и это-то воззрѣніе отразилось на славянскомъ словѣ, которымъ все славянскія племена обозначали то понятіе, какое у Римлянъ соединялось съ словомъ *deus*, у Индійцевъ—съ словомъ *deva* и т. п. Нельзя поэтому согласиться и съ мнѣніемъ Бернгарди ⁵⁾, который полагаетъ, что именемъ *Богъ* Славяне, вѣроятно, обозначали того *deus deorum*, о которомъ говорятъ Прокопій и

¹⁾ Pictet. *Les Orig. Indo-eur.*, II, 653.

²⁾ S. Renan. *Histoire générale des langues s m tiques*. Paris 1863 I, 47.

³⁾ *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*. Berlin. 1861. X. 427.

⁴⁾ Поступ. Воспрѣн. Славянь на природу, III, 376.

⁵⁾ *Jahrbücher f r Slaw. Liter., Kunst und Wissensch.* 1843 V, 345.

Гельмольдъ, что *Богъ* было собственное имя этого *deus deorum*. Въ нарицательномъ значеніи слова *богъ* у древнихъ Славянъ сомнѣваться нельзя; притомъ же мы видѣли, что *deus deorum* назывался либо Святовитомъ, либо Перуномъ, либо еще какъ-нибудь, смотря по мѣсту, гдѣ онъ чествовался. Разсматривая, наконецъ, такие сложенія, какъ Бѣл-*богъ*, Черно-*богъ*, Дажь-*богъ*, Стри-*богъ*, мы опять-таки придемъ къ заключенію о нарицательномъ значеніи нашего слова.

Н. КАРѢЕВЪ.

(Продолженіе будетъ.)

СЛАВЯНСКИЙ ВѢСТНИКъ.

ГЛАВНЫЕ АНТРОПОМОРФИЧЕСКИЕ БОГИ СЛАВЯНСКАГО ЯЗЫЧЕСТВА.

IV.

У Юго-восточныхъ Славянъ наибольшимъ авторитетомъ пользовался *Перунъ*. Имя это было известно и у Чеховъ: Вацерадъ въ „Mater verborum“ говоритъ о богѣ, которого звали *Perun*, сравни. польское *piorun* — громовой ударъ. У Карпатскихъ Славянъ и до сихъ поръ упоминаютъ о богѣ *Паромъ*¹⁾; г. Касторскій ставить въ связь съ Паромомъ гельмольдова *Prove* или *Prone*. У Полабовъ четвергъ *dies Joyis*, (день Юпитера) назывался *Perendan*, т. е. Перуновъ день.²⁾ У Восточныхъ славянъ онъ даже является богомъ боровъ, но изъ всѣхъ Русскихъ только у однихъ Бѣлоруссовъ осталась память объ этомъ богѣ: по ихъ преданію, Перунъ въ лѣвой руцѣ носить колчанъ *стрѣль*, а въ правой лукъ³⁾; у нихъ и теперь слышится клятва: а кабъ цябѣ Перунъ треснувъ⁴⁾! — и самъ Перунъ нерѣдко представляется возсѣдающимъ на жерновѣ съ огненнымъ лукомъ въ рукахъ⁵⁾; по ихъ словамъ, онъ статенъ, высокаго роста, съ черными волосами и длинной золотой бо-

¹⁾ Касторскій. Начерт. Слав. Миѳол., 49.

²⁾ Grimm, Deutsche Mythol., 2 изд., стр. 118.

³⁾ Асанасьевъ, Поэтич. Воззрѣнія Славянъ на природу. I. 247.

⁴⁾ Ibid. I, 251.

⁵⁾ Ibid. I, 291.

родой; онъ ъздитъ по небу въ пламенной колеснице¹⁾). У остальныхъ племенъ Перунъ замѣненъ былъ пророкомъ Ильею, и всѣ атрибуты и дѣйствія бога перенесены на Илью: одна болгарская легенда говоритъ, что однажды баба подтерла обмаравшагося ребенка колосьями; за что Илья—пророкъ послалъ громъ и молнию²⁾). Подобное сказаніе мы находимъ у словаковъ о Паромъ³⁾). Равнымъ образомъ многие азиатскіе народы занятія древняго бога—громовника перенесли на Илью⁴⁾). Понятно, что какъ скоро было сдѣлано это перенесеніе, имя Перуна должно было исчезнуть.—Причина первенства Перуна понятна, и вездѣ изъ явленія грома возникало первое и самое выдающееся божество.⁵⁾ „Такъ какъ именно въ весенней грозѣ видѣлъ древній человѣкъ источникъ жизни, начало мироваго творчества, то понятно, что воинственный громовержецъ долженъ быть выдвинутъ въ его сознаніи впередъ и занять пѣрвостепенное, почетнейшее мѣсто между богами.“⁶⁾ Ф. И. Буслаевъ объясняетъ первенство Перуна тѣмъ, что съ началами хлѣбопашства Литво-Славяне должны были обратиться къ такому богу и чтить болѣе всего такого бога, который помогаетъ земледѣлію.⁷⁾ Такой богъ и есть Перунъ, низводящій на землю обильные дожди. Но помимо того „явленіе грозы, молний есть самое поразительное явленіе природы: немудрено“ и поэтому, „что первобытный человѣкъ далъ ему первое мѣсто между всѣми другими явленіями;... онъ не могъ не замѣтить, что свѣтъ мол-

¹⁾ Асанасьевъ. Поэт. Воззр. I, 433, 628.

²⁾ Ibid. I, 482.

³⁾ Ibid. I, 432.

⁴⁾ Grimm. Deutsche Mythol., 2 изд., 157.

⁵⁾ Grimm. Kleineres Schriften. 1865. II, 404.

⁶⁾ Асанасьевъ. Поэтич. Воззрѣн., I, 135,

⁷⁾ Очеркъ. 1861. I, 360—364.

ній независимо во всякое время обнаруживаетъ свое могущество, " тогда какъ дѣйствія солнца могутъ обнаруживаться только въ извѣстное время. ¹⁾ Къ этому нужно еще прибавить, что Перунъ особенно выдвинулся въ ряду прочихъ божествъ всѣдѣствіе своей страшной карательной силы, дѣйствующей прямо и непосредственно ²⁾). Значительная часть индоевропейскихъ миѳовъ связана съ громомъ и молніей; только одинъ Максъ Мюллерь высказалъ однажды мысль, что первоначальное значеніе этихъ миѳовъ почти всегда слѣдуетъ искать въ связи съ солнцемъ. ³⁾ Но это—ошибка со стороны почтенного лингвиста: арійская миѳология всегда видное мѣсто даетъ богу грома, вѣра въ стрѣлы котораго, очень можетъ быть, сложилась еще подъ вліяніемъ оружій каменнаго вѣка. ⁴⁾)

Что касается до этимологического состава этого имени, то существуетъ нѣсколько мнѣній относительно его корня. Г. Микуцкій корень *per* сравниваетъ съ латинскимъ *rag* въ *ragio*—рождаю, и отъ этого корня производить, съ одной стороны, страдательную форму *parenc* (рожденный), а съ другой, дѣйствительную—*Перунъ* (родитель). Гриммъ ⁵⁾ (одно время), Пикте ⁶⁾, Дельбрюкъ ⁷⁾, Аѳанасьевъ ⁸⁾, и др. видятъ въ этомъ словѣ эпитетъ Иандры, индійскаго бога грома, *Rarganya* (Парджанья), что значитъ дожденоносный, *pluvius*. Но эта этимология не выдерживаетъ критики, ибо не объясняетъ, куда дѣвался звукъ *j* (дж). Г. Щепкинъ, сводящій всю область

¹⁾ Соловьевъ. Истор. Россіи. 1857. I, 67.

²⁾ Ibid. I, 68. Бокль. Истор. Цивилиз., изданіе Тиблена. 1863. I, 89.

³⁾ Лѣтописи: Русск. Литер. и Древн. 1863. V, стр. 120.

⁴⁾ Тайлоръ. Доистор. бытъ человѣчества. 1868. стр. 304.

⁵⁾ Deutsche Mythol., 156.

⁶⁾ Les origines Indo-europ., I, 128.

⁷⁾ Zeitschrift für V lkerpsychol., III, 275.

⁸⁾ Поэтич. Возрѣнія. I, 248.

русской басни къ миѳу о веснѣ¹⁾), видить въ Перунѣ не громъ, но весеннее солнце, жгучее свѣтило весны.²⁾ Скорѣе всего слѣдуетъ согласиться съ мнѣніемъ Миклошича, который производить имя бога—громовника отъ корня *per* въ глаголѣ *prati* (перу, порю). На Руси сохранилась поговорка: „*Вѣдетъ божекъ съperiщемъ,—стучить колесомъ*³⁾“, гдѣ слово *periще* ясно происходитъ отъ того же корня *per*, а божекъ не кто иной, какъ Перунъ. Справедливость мнѣнія Миклошича⁴⁾ я могу доказать слѣдующими соображеніями, которыя, основываясь на данныхъ лингвистики, привели меня къ истинной этимологіи занимающаго насъ имени. По звуковымъ законамъ⁵⁾ корень *per* могъ звучать въ прайзыкѣ индоевропейцевъ *kag*, а въ санскритѣ *çag* (—шар⁶⁾); въ санскритѣ мы въ самомъ дѣлѣ находимъ корень *çag* съ значеніемъ *laedere*, *dirumpere*, вредить, рвать, откуда *çala*, *çaga*—стрѣла⁷⁾, *çagu* и *çaguna*—громовая стрѣла Индры⁸⁾ и т. п. Суффиксъ *ouñō* состоитъ изъ суф. *u* въ подъятой формѣ (*au*) и па, такъ что, на основаніи этого, древнейшую форму слова *Перунъ* въ прайзыкѣ индоевропейцевъ я восстановляю въ такомъ видѣ:

KAR—AU—NA,

а это не что иное, какъ греческое *keraunos* (читай караунось)—молнія и санскрит. *çaguna*, громовая стрѣла Индры. Итакъ

¹⁾ Объ Источн. и формахъ русского баснословія. 1861. II, 1—2.

²⁾ Ibid. II, 10.

³⁾ Позит. Воззрѣній. I, 250.

⁴⁾ Lexic. Palaëslovén.—Graec.—Lat. 1862. Стр. 5621.

⁵⁾ Schleicher. Compendium. Weimar. 1866. Стр. 292.

⁶⁾ Ibid. 169.

⁷⁾ Les Origines Indo-eur. II, 206.

⁸⁾ Les Orig. Indo-eur. I, 131.

Kar—au—на,
 Çar—и—на,
 Ker—au—но—с и
 Пер—у—нъ

одно и тоже. Въ древнейшую эпоху слово это должно было означать вообще молнию, что и не переставали подъ нимъ подразумѣвать Греки; Арии Индіи обозначали имъ оружіе бога громовника (ср. *перище*), а Славяне самого. бога, пока наконецъ *перуны*, рѣги не стали опять обозначать грома и молніи. Знакомые съ лингвистикой должны согласиться съ логичностью моего вывода:¹⁾ дѣло такъ ясно, и уже Гриммъ въ статьѣ „Über die namen des donners“²⁾ былъ близокъ отъ истины, сравнивая *Перуна* съ *keraunos*; но у него много непослѣдовательностей въ этой этиологии, на что указалъ Потть.

Не смотря на всю заманчивость созвучія слов. *Перунъ* съ литовскимъ *Perkunas*, вслѣдствіе которого некоторые думали, что бога громовника Славяне заимствовали у Литовцевъ³⁾, а другіе полагаютъ, что эти два слова имѣютъ общій источникъ, — я держусь мнѣнія Потта, что этимологія имени литовского громовника темна, и для него поэтому нужно искать другое объясненіе.⁴⁾

Перунъ есть, такъ сказать, представитель быта землѣдѣльческаго⁵⁾. „Но, говоритъ г. Буслаевъ⁶⁾, разнообразная жизнь народа никогда не можетъ быть приведена въ тѣсныя рамы научной си-

¹⁾ Kleinere Schriften. Berl. 1865. III, 414—415, 425.

²⁾ Zeitschrift für Völkerpsychologie. 1864. III, 345.

³⁾ Ibid. III, 211, 218.

⁴⁾ Буслаевъ. Историч. Очерки. 1863. I, 360.

⁵⁾ Ibid. I, 362.

стемы. Въ исторії Русской поэзіи очевидно сближеніе поклоненія Перуну съ чествованіемъ *Волоса*, скотъяго бoga¹⁾. Это — богъ, встречающійся у всѣхъ славянскихъ племенъ.¹⁾ Касторскій смотритъ на него, какъ на простаго духа-покровителя полей, и говоритъ о немъ во главѣ о домовыхъ духахъ. Г. Шеппингъ, производя, его отъ Ваала (*sic!*), придаетъ ему значеніе солнцебога²⁾; съ тѣмъ же значеніемъ является онъ у г.г. Срезневскаго³⁾ и Ореста Миллера.⁴⁾ Аѳанасьевъ, сводя всю славянскую миѳологію на миѳъ о грозѣ, считаетъ его особымъ прозваниемъ громовника, какъ пастыря небесныхъ стадъ⁵⁾ (извѣстно, что въ индоевропейской миѳологіи облака олицетворяются часто коровами и овечками). Древнія извѣстія лѣтописей⁶⁾ почти ничего не даютъ для характеристики Волоса, такъ что вопросъ, этотъ мы можемъ решить только этимологическимъ путемъ. Сначала изъ полногласной формы Волосъ сдѣляемъ краткогласную, древне-болгарскую — *Vlasъ* (какъ борода — брада и т. п.) и раздѣлимъ ее на составные части такимъ образомъ:

ВЛА—С—Ъ,

гдѣ корень *vla* по звуковымъ законамъ⁷⁾ долженъ соответствовать санскритскому *var*, с есть свойственный славянскому языку корне-усложняющій элементъ⁸⁾. Корень *var* значитъ покрывать, окружать, и отъ него происходятъ санскр. *Varguna* (богъ неба) и

¹⁾ Касторский. Начерт. Слав. Миѳологіи, 175.

²⁾ Миѳы Слав. Языч., 138.

³⁾ Ж. М. Нар. Просв. 1846., VII, 52-54.

⁴⁾ Илья Муромецъ и богатырство Киевское. Спб. 1870. Стр 276.

⁵⁾ Поэтич. Воззрѣн. I, 474.

⁶⁾ Собранны въ Поэтич. Воззрѣн. I, 693.

⁷⁾ Schleicher. Compendium. 1866. Стр. 298—299.

⁸⁾ Ibid. § 182, 6.

греч. Уранъ (*ουρανός*—небо), ибо „небо покрываетъ и окружаетъ міръ“ ¹⁾, а *уга* (вм. *vargan*) значитъ охранитель, покровитель. Отъ корня *varg* происходит и *волосъ* (покрывающій голову). Слѣдовательно, Волосъ есть не кто иной, какъ Варуна, Уранъ, т. е. небо—богъ, „покрывающій, окружающій землю.“ Съ этой только точки зренія я соглашаюсь съ мнѣніемъ Аѳанасьевъ, почему богъ неба получилъ значеніе пастыря стадъ, покровителя пастуховъ, скотъяго бога. Мы знаемъ, что Легкія, подвижныя облака являлись первобытному пастуху—Индоевропейцу, какъ небесныя стада, стада неба, откуда у славянъ образовалось представлѣніе о *стадахъ Волоса*, а по затемненіи первоначального смысла этой фразы—о Волосѣ, скотъемъ богъ. Но небо, посылающее дождь, должно было чествоваться не однимъ пастухомъ, а и земледѣльцемъ: доселъ уцѣлѣлъ обычай связывать во время жатвы пукъ несрѣзанныхъ колосьевъ и оставлять его на нивѣ въ честь древняго бога плодородія; это называется: завивать Волосу бороду, ²⁾ а въ Курской и Воронежской губ.—завязывать Ильѣ бороду. ³⁾

¹⁾ Pictet. Les Orig. Indo—eur., II, 665, cp. Zeitschrift fü Vergleich. Sprachforschung. 1850, V, 142.

²⁾ Поэтич. Воззрѣн. I, 141.

³⁾ Въ Словѣ о Полкѣ Игоревѣ Велесъ величается еще дѣдомъ пѣвца Бояна. Обыкновенно это объясняется такъ: Велесъ былъ богъ богатства материальнаго, потому что стада для древняго Славянина были главнымъ богатствомъ; затѣмъ Велесъ сдѣлался богомъ и духовнаго богатства—поэтическаго дара. Но знали ли древній, грубый человѣкъ, что поэтическое вдохновеніе есть богатство душ? По моему мнѣнію, дѣло объясняется проще: громовыя тучи, носящіяся по небу, у нѣкоторыхъ народовъ подавали поводъ къ миѳамъ о небесныхъ цѣвцахъ; небо, въ которомъ они рождаются, казалось отцемъ ихъ, дѣдомъ. Потомъ это представлѣніе о богѣ—дѣдѣ пѣвцовъ было перенесено на землю, какъ это часто случается въ миѳологии, (Mythos und Religion, стр. 14—15. Zeitschrift fü Volkerpsych. III, 271—273) и даже въ загадочномъ имени *Бояна*, внука Велесова, можно видѣть бойко несущуюся, бывающую и носящую тучу, антропоморфическое олицетвореніе которой съ теченiemъ времени было перенесено на землю и приурочено къ извѣстной мѣстности. Впрочемъ, это послѣднее мнѣніе я высказываю только иль видѣ догадки, не будучи въ состояніи подтвердить его болѣе положительнымъ образомъ.

V.

Теперь мы переходимъ къ солнечнымъ божествамъ: къ нимъ г. Срезневскій ¹⁾ причисляетъ *Хорса, Дажь—бога, Сварожича*, а у Балтійскихъ Славянъ *Святовита, Радигоста и Яровита*.

Хорса мы встрѣчаемъ въ Лѣтописи Нестора, въ Словѣ Христолюбца и Словѣ о Пол. Игор., гдѣ о князѣ Всеславѣ говорится, что онъ „великому Хрѣсови вѣлѣкъмъ путь прерыскаше,“ потому что онъ „скочи.... лютымъ звѣремъ въ пѣночи изъ Бѣлаграда.... утрѣ же отвори врата Новуграду.“ Здѣсь Всеславъ представляется обгоняющимъ Хорса-солнце. Разлагая имя этого солнечного бога

ХРѢ—С—ТЬ,

мы видимъ, что корень его есть *xrѣ* или *xѣr*, а с играетъ такую же роль, какъ и въ имени Волоса. ²⁾ Корень *xѣr*, по фонетическимъ законамъ, ³⁾ происходитъ отъ общеарійскаго корня *sur* или *svar*, свѣтиться, откуда санскритъ имѣеть имя для божества солнца *Surya*. Г. Щепкинъ ⁴⁾ съ тѣмъ корнемъ, отъ кото-раго я произвожу имя Хорса, очень справедливо связываетъ и слово *слѣ—иѣ—иѣ*, паше солнце: дѣй-ствительно, по звуковымъ законамъ Славянскаго языка, звукъ *и* въ родственныхъ языкахъ либо переходитъ у насъ въ *x*, либо остается; г родственныхъ языковъ такъ же либо остается, либо переходитъ въ *и*; наконецъ, *и* часто является въ видѣ *ѣ*, такъ что *sur* могло у насъ явиться или въ формѣ *слѣ*,

¹⁾ Ж. М. Нар. Просв. 1846. VII., 49.

²⁾ См. главу IV, прим. 41.

³⁾ Schleicher. Compendium. 1866. § 182, 6.

⁴⁾ Объ Источникѣ и формахъ русскаго баснословія. II, 56.

какъ хочетъ Щепкинъ, или въ видѣ *хор*, какъ принимаю я. Но одно другаго тѣмъ не менѣе не исключаетъ, и рядомъ для обозначенія дневнаго свѣтила могли существовать двѣ формы: *хорсъ* и *солнце*, изъ коихъ первое удержалось въ первоначальномъ значеніи, имѣя въ языкѣ родственныя слова (солнечный, солнышко, посолонъ и т. п.), тогда какъ второе, не имѣя въ языкѣ такой родни, естественно могло современемъ затемниться въ своемъ смыслѣ, а затемненіе смысла слова, по теоріи Макса Мюллера, весьма важный факторъ миѳотворенія. Итакъ, мы должны признать сродство Хорса съ индійск. Sûrga: оба эти слова значатъ „свѣтицій.“ Но солнце могло получить имя изъ другаго своего призыва: оно представляется горящимъ; человѣкъ не только видѣть его блескъ, но испытываетъ и жгучесть его. Если Хорсъ (Sûrga) значитъ „свѣтицій, блестящій,“ то могло существовать для солнца имя, выражающее его жгучесть, а изъ этого имени, по затемненіи его первоначального смысла, явиться представленіе отдельной божеской личности: ¹⁾ Эта личность есть *Дажьбогъ*, родство коего съ Хорсомъ давно признано. ²⁾ Если Хорсъ и Sûrga родственны лингвистически, то между Хорсомъ и Дажьбогомъ существуетъ родство реальное. *Дажь* значитъ горящій, жгучій, отъ корня *dag*—горѣть: лит. *degù*—горю ³⁾; нѣм. Tag карант. *дэж*—ница—утренняя заря ⁴⁾ и т. п. И въ сознаніи народа, можетъ быть, не исчезло еще тожество этихъ двухъ солнечныхъ боговъ: въ Лѣ-

¹⁾ См. гл. I, примѣч. 11 и текстъ послѣ примѣч. 12.

²⁾ Напр., статья Бедянского о тожествѣ Хорса и Дажьбога въ Членіяхъ Московск. Истор. Общества. 1846, № 2.

³⁾ Schleich. Comp., 796.

⁴⁾ Поэтич. Воззрѣн. Слав. на прир., I, 86.

тописи Нестора, въ перечислениі боговъ,¹⁾ между именами Хорса и Даждьбога не поставлено соедин. союза и: Владіміръ „постави кумиры... Перуна... и *Хорса Даждьбога*, и Стрибога, и Симарыгла (?), и Мокошь (?).“ Кромѣ того, характеръ его еще яснѣе опредѣляется тѣмъ, что въ слав. переводѣ Малалы греч. ἥλιος (солнце), переведено словомъ Даждьбогъ,²⁾—и словами Ипатіевской лѣтописи и Христолюбца: въ первой мы читаемъ: „Солнце Царь синъ Свароговъ. еже есть Даждьбогъ.“ Въ Сл. о Пол. Иг. мы, кромѣ формы Даждьбогъ, встрѣчаемъ форму Даждьбогъ;—такъ же звучитъ одно географическое название въ Мѣсальскомъ уѣздѣ;³⁾ эта форма можетъ подкрѣпить мнѣніе тѣхъ, которые, какъ Миклошичъ, производятъ это имя отъ повелительного наклон. глагола *dati*. Но я смотрю на дѣло иначе: когда народъ позабываетъ настоящее значеніе слова, то часто прибѣгааетъ къ маленькой перемѣнѣ въ произношеніи, чтобы посредствомъ ея приблизить слово къ звукамъ другаго, болѣе знакомаго слова (*Volksetymologie*). Такъ Нѣмцы изъ *Moltwurf*, *Sinflut*, т. е. бросающій землю, великий потопъ, сдѣлали *Maulwurf*, *Sindflut*⁴⁾; подобнымъ образомъ могла явиться и форма Даждьбогъ, вм. Даждьбогъ.

На Даждьбога смотрѣли, какъ на родоначальника людей, и вообще съ именемъ солнца связываютъ часто миѳы о происхожденіи человѣка.⁵⁾ Съ одной стороны, съ миѳами о низведеніи огня на землю у Индоевропейцевъ связаны преданія о сотворе-

¹⁾ Поли. Собр. Р. I., стр. 34.

²⁾ Буслаевъ. Истор. Очерки. I, 363.

³⁾ Аѳанасьевъ. Поэтич. Воззрѣнія. I, 65.

⁴⁾ Шлейхеръ. Тѣмы именъ числительныхъ въ литво—слав. и вѣм. яз въ Зап. Имп. Акад. Наукъ, т. X, прилож. 2, стр. 43.

⁵⁾ Аѳанасьевъ. Поэтич. Воззрѣнія II, 486.

ній или лучше низведеніц съ неба первого человѣка¹): наши отдаленнѣйшіе предки полагали, что огонь возникаетъ изъ солнечнаго диска чрезъ сверлѣніе посредствомъ палицы, и думали, что во время грозы солнце погасаетъ и возгорается потомъ только въ силу этого процесса, причемъ молния являлась этой палицей, этимъ огнесверлиломъ;²) такое воззрѣніе порождало въ умѣ человѣка фаллическое представленіе, а отсюда миѳы, связывающіе происхожденіе людей съ высоверливаніемъ огня въ небесахъ.³) Съ другой стороны, должно принять въ расчетъ тотъ образъ выраженія первобытныхъ людей, который, по теоріи Макса Мюллера,⁴) ведеть къ миѳу; вместо того, напримѣръ, чтобы сказать, что *плоды зрлютъ на солнцѣ*, первобытный Ариецъ могъ говорить: „*солнце рождаетъ плоды*“. Этимъ можно объяснить название солнца-бога въ ведической миѳологии Savitar, т. е. родитель и ласкателъ эпитетъ солнца у нашихъ крестьянъ—батюшка,—такъ что и путемъ постепенного затмѣнія смысла такихъ миѳическихъ фразъ могъ возникнуть миѳъ о происхожденіи людей отъ солнца, т. е. эпитетъ *родитель* (Savitar) сталъ примѣняться къ солнцу не по отношенію къ плодамъ земнымъ, а по отношенію къ роду человѣческому! Что древле у Славянъ должно было существовать миѳическое представленіе о происхожденіи людей отъ Даждьбога, солнечнаго божества, это мы выводимъ изъ двухъ мѣстъ Слова о Полку Игоревѣ: „*погибашетъ жизнъ Даждьбожа внука*“ и „*встала обида въ силахъ Даждьбожа внука*“⁵) гдѣ

¹) Kuhn. Die herabkunft des feuers. Berlin. 1859. стр. 70.

²) Ibid. 254.

³) Подробности ibid. 70—104.

⁴) Глава I, прим. 8. Лѣтоп. Русск. Литер. и Древности. 1863. V, 53—57.

⁵) Слово о П. И., изд. Н. С. Тихонравова. М. 1866, стр. 5.

подъ внукомъ Дажьбога слѣдуетъ понимать или Русскихъ вообще, или, по указанію г. Буслаева, одного какого-либо князя. Смысль остается одинъ и тотъ же: солнобогъ являлся Славянамъ родителемъ, и въ наивной вѣрѣ въ своихъ боговъ Славянины подразумѣвали и ближайшую родственную связь между своими богами и человѣкомъ. Кроме этого, Дажьбогъ становится въ родственные отношенія къ богу Сварогу: онъ называется Сварожичемъ, сыномъ Сварога (см. выше); Сварожичемъ называется и огонь: въ Словѣ Христолюбца о двоевѣріи сказано; „огнени молятся и зовутъ его Сварожичемъ.“¹⁾ Дитмаръ въ XI в. говоритъ о Лутицахъ и Вильцахъ, что первый, самый главный изъ боговъ ихъ былъ Сварожичъ (*Zuagazici*). Это имя Шафарикъ, а за нимъ и другіе объясняютъ тѣмъ же корнемъ *svag*, отъ которого я произвожу имя Хорса: въ санскритѣ небо Инды называется *Svarga* изъ *svag*—небо, какъ „блестящій“ сводъ и *ga*—идущій, т. е. небо подвижное, ходячее — облачное, въ которомъ царствуетъ громовникъ Индра, ²⁾ Эрбенъ ³⁾ чешское слово *svord* (зодіакъ; очевидно, отъ корня *svag*) производить изъ *sъ-erlitti* (*concludere*), съ чѣмъ согласенъ и г. Щепкинъ; ⁴⁾ въ *oh* (oh) онъ видѣтъ словообразовательный суффиксъ. Первая этимологія вѣрна относительно корня, но относительно второй части слова не выдерживаетъ строгой лингвистической критики, ибо слова одного языка нельзя объяснять сложными словами другаго, хотя бы и родственного, тѣмъ болѣе, что образованія *sъ-ga*—идущій—свойственны исключительно

¹⁾ Востоковъ. Описавіе Румянц. Музея. Рѣпсъ 1523 г.

²⁾ Асанасьевъ. Поэтич. Воззрѣнія I, 130.

³⁾ О слав. миѳол. въ Русск. Бесѣдѣ, 1857, IV, 108.

⁴⁾ Объ источ. и формѣ русскаго баснописія. Выпускъ II, стр. 56.

одному санскриту, а въ славянскомъ мѣста не имѣютъ, такъ что если вторая этимологія дѣлаетъ ошибку въ кориѣ слова, мы скорѣе для огнѣ должны принять объясненіе этой второй этимологіи: въ самомъ дѣлѣ, что замѣчено уже Шлейхеромъ, корни и темы въ славянскомъ языке усложняются нерѣдко звукомъ *и*, таѣъ, что, не смотря на обольстительное созвучіе словъ *Сварогъ* и *Svarga*, я признаю родство ихъ только въ кориѣ *svag*, а въ совпаденіи *огнѣ* и *га* вижу простую случайность, объясняющуюся, съ одной стороны, частыми въ санскритѣ *сложеніями* словъ съ *га*, а съ другой, не менѣе рѣдкимъ въ Слав. яз. способомъ осложненія корней. Итакъ, въ имени Сварога заключается выраженіе признака блеска, свѣта; принимая во вниманіе, что Сварогъ называется отцомъ Даждьбога, мы должны Сварогу дать значеніе небо—бога, и „Даждьбогъ есть сынъ Сварога“—не что иное, какъ потерявшая первоначальный смыслъ фраза: „солнце—сынъ неба“, т. е. въ лонѣ небесъ родилось солнце, блестящій сводъ (Сварогъ) родилъ живущаго сына (Даждьбога)“, чѣмъ первобытный чѣловѣкъ, языкъ котораго былъ полонъ поэзіи, а мысль еще слаба, чтобы вѣрно понять дѣйствительность,— обозначалъ обыкновенный восходъ солица. ¹⁾ Миѳический огонь, какъ доказываетъ Кунъ во всёмъ своемъ знаменитомъ сочиненіи „Die herabkunft des feuers und des göttertranks“ (Berl. 1859), есть не что иное, какъ молнія; понятно отсюда, почему огонь могъ называться Сварожичемъ: молнія также рождается въ небесахъ. Относительно Сварожича у Балтійскихъ Славянъ будетъ сказано въ свое время. Итакъ, Сварогъ есть *свогъ*, небо, родопачальникъ свѣтлыхъ бо-

¹⁾ Ср. глав. I, прим. 8 и глав. V, прим. 27.

говъ, прабогъ, ¹⁾ въ лонѣ которого рождаются и солнце—Дажьбогъ, и молнія—Перунъ. Въ этомъ отношеніи онъ напоминаетъ намъ греческаго Зевса, отца боговъ и людей, ибо имя Зевса (*Zeus*, род. *Diovis* при санскр. *djâus*, *divas*—небо) такъ же древле обозначало небо, и самый корень *div*, давшій это слово, значитъ, какъ и *svag*, блестѣть, свѣтиться. Какъ Зевсъ чествовался во всей Греціи, такъ и Сварогъ, можно думать, былъ богомъ общеславянскимъ ²⁾, и Аeanасьевъ ³⁾ предполагаетъ, что представление этого прабога и привело Прокопія и Гельмольда къ мысли о верховномъ божествѣ у Славянъ.

Въ заключеніе этого отдѣла помѣщаю для наглядности, такъ сказать, родословную табличку божескихъ личностей у Славянъ, какъ она должна представиться съ той точки зрѣнія, которой мы достигли на此刻ъ изслѣдованіемъ.

Небо-богъ (*Сварогъ-Волосъ*).

Громо-богъ (Перунъ) и Солнце-богъ (Дажьбогъ—Хорсъ).
огонь (молнія)

Всѣ они *блестящіе* (*deva*), всѣ они *податели* (*bhaga*. ⁴⁾) Но прежде нежели мы перейдемъ къ обозрѣнію прибалтійскаго Олимпа, нась должна задержать въ восточной Славіи личность *Стрибога*. Богъ грозы (Перунъ), какъ небесный владыка, являющійся въ бурахъ и вихряхъ, получилъ это название; сначала онъ долженъ былъ называться просто *Стри*, а это слово значитъ *вѣтеръ* ⁵⁾, это—вѣтеръ, гонящій

¹⁾ Aeanaсьевъ. Поэт. Воззрѣн. I. 64.

²⁾ Буслаевъ. Истор. Очеркп. I, 364.

³⁾ Поэтич. Воззрѣнія. I, 131 и слѣд.

⁴⁾ Сравни гл. III, текстъ между сносками 8 и 12.

⁵⁾ Буслаевъ. Истор. Очеркп. I, 8.

мрачныя тучи, которыя разбиваеть Перунъ своею громовой палицей, своей пламенной стрѣлой. Трудно рѣшить, былъ ли этотъ богъ помощникъ громовника въ его борьбѣ съ тучами или же относился враждебно къ свѣтлымъ *deva'm'*, застилая темными покровами *всеобъемлющаго* Волоса и *блестящаю* Сварога и скрывая за мрачными тучами *сопѣтаю и посылающую теплоту* Хорса-Дажьбога. Вѣтры земные, въ которыхъ не только Веды видѣли души умершихъ, но даже Лютеръ признавалъ добрыхъ и злыхъ духовъ¹⁾, — въ Словѣ о Полку Игоревѣ называются колективно (какъ всегда это бываетъ съ *духами*) внуками Стрибога. Замѣчательно, что люди называются *внуками* Дажьбога, духи вѣтровъ — *внуками* Стрибога, тогда какъ Дажьбогъ есть *сынъ* Сварога. Въ этомъ выражается народное воззрѣніе на то, что *духи* такъ-же далеко стоятъ отъ *боговъ*, какъ и *люди*. Иначе я не могу объяснить того различія, которое дѣлаетъ здѣсь народъ въ степеняхъ родства, тѣмъ болѣе, что оно говорить въ пользу того раздѣленія, которое я сдѣдалъ между *богами и духами*. Другія названія для буре-бога были *Похвистъ*, т. е. *По-свистъ* и *Походъ*²⁾). Эти слова, очевидно, самаго поздняго происхожденія: первое есть новый эпитетъ свистящаго Стрибога; второе нѣсколько разъ перемѣнило значеніе, прежде нежели стало обозначать бога вѣтровъ 1) время вообще, 2) погода въ нашемъ смыслѣ, 3) буря — въ Полт. губ.).

¹⁾ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. II
290.

²⁾ Аѳанасьевъ. Поэтич. Воззр. I, 320.

VI.

Приступая къ обозрѣнію божескихъ личностей Балтійскаго Олимпа, мы подходимъ къ богамъ, которые, какъ мы видѣли, были *вообще* совсѣмъ другаго характера, нежели боги Славянскаго Востока и Юга. Изъ предыдущихъ главъ мы познакомились съ характеромъ юговосточныхъ боговъ, а потому можемъ теперь сравнить *съ частностями* съ этими богами тѣ объективныя личности арканскихъ и ретрскихъ кумировъ, которыхъ у Балтійскихъ Славянъ вытѣснили древнѣйшую семью Сварога, этого праробота славянской миѳологии, этого отца людей и боговъ *patris hominum*, феогитице нашихъ предковъ, этого небо-бога, въ лонѣ котораго родились разящій Перунъ, блестящій Хорсъ и жгучій Дажьбогъ. Если послѣдніе суть созданія силы младенчествующаго ума, одухотворяющаго природу въ ея небесныхъ явленіяхъ, и богатства рѣчи первобытнаго человѣка, въ, образныхъ выраженіяхъ рассказывающаго о томъ, что видѣть онъ въ небесахъ; если Перунъ и Волосъ были представителями быта земледѣльческаго и пастушескаго, въ которомъ человѣкъ наиболѣе близокъ къ природѣ, наиболѣе любить ее и благоговѣеть предъ нею; если Русскій чувствовалъ свою связь съ нею, называя себя внукомъ Дажьбога, — то культу Славянъ Прибалтийскихъ есть уже въ извѣстной степени созданіе жречества и значительно приближается къ культу германскаго Одина, этого „представителя первыхъ успѣховъ гражданственности“, по удачному выражению Е. Буслаева.¹⁾ Боги сѣверозападныхъ Славянъ, вымершихъ, какъ нація, подъ давленіемъ со стороны Германцевъ,

¹⁾ Историч. Очерки, I, 360.

не стихійные боги: они переходятъ мало-по-малу въ боговъ—покровителей государственныхъ. Это религія, близкая къ религії Рима и Греціи; со временемъ она могла бы развиться, насколько это позво-лили бы естественные условия страны, общій видъ природы и характеръ самаго народа, до религіи съ характеромъ классического политеизма. Здѣсь уже выразились новые моменты въ развитіи міѳологіи, моменты „эпохи боговъ—кумировъ“¹⁾, какъ выражаетъ г. Шеппингъ,¹⁾; здѣсь кончается работа мысли въ одухотвореніи явлений природы и работа слова въ его безсознательномъ, невольномъ затмненіи, и начинается сознательная рефлексія въ реализированіи идей, здѣсь начало грубаго пластического искусства. Здѣсь уже нѣтъ свѣжести міросозерцанія юго—восточнаго Славянина, пастуха и земледѣльца, честившаго своихъ Перуна и Волоса; здѣсь начинаетъ проникать въ религію иѣкоторый мистицизмъ и символика; здѣсь человѣкъ не считаетъ себя достойнымъ сноситься непосредственно съ божествомъ,—для этого у него есть жрецъ,—и разрывается съ нимъ тѣ родственные, дружескія, задушевныя отношенія, которыя существовали между пастухомъ и пастыремъ небесныхъ стадъ, между хлѣбопашцемъ и оросителемъ нивъ. Религія изъ принадлежности одного, каждого въ отдѣльности взятаго члена общества дѣлается собственностью государственною и проникаетъ деспотически во всѣ сферы жизни, болѣе даже, нежели это было въ государственномъ Римѣ: у Прибалтійскихъ Славянъ, говорить г. Гильфердингъ²⁾, „каждое племя само по себѣ составляло совершенно независимое цѣлое; насколько ближайшихъ племенъ

¹⁾ Міес Слав. язычества, 6.

²⁾ Собрание Сочиненій. Спб. 1868 II, 428—429.

образовали вмѣстѣ союзъ съ общимъ центромъ; наконецъ, всѣ племена и племенные союзы въ совокупности связывались въ одну общую федерацію, съ общимъ верховнымъ средоточиемъ въ *священномъ* городѣ Арконѣ на остр. Рюгенѣ. Но главою этой федераціи было не государь, а жрецъ; патриами, связывавшими племена и племенные центры съ общимъ средоточиемъ федераціи, были не представители народной воли и общественной власти, а представители воли и власти боговъ, языческія прорицалица и жрецы, толковавшіе указанія прорицалищъ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, было ли у юговосточныхъ Славянъ что-либо похожее на то, что пишетъ Гельмольдъ о Ранняхъ, которые занимали первое мѣсто въ религіозномъ отношеніи, обладая знаменитымъ храмомъ—*propter specialem fani sui cultum primum venerationis locum continent*¹⁾? въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что въ Аркону, гдѣ стоялъ *истуканъ* Святовита, „всѣ славянскія племена ежегодно приносили подать, почитая его богомъ боговъ.“²⁾ Вследствіе этого Раняне получили громадное значеніе у сосѣдей, такъ что Адамъ Бременскій называетъ ихъ самымъ значительнымъ племенемъ у Славянъ, безъ согласія котораго не могутъ отправляться общественная дѣла—*gens fortissima slavorum, extra quorum mentem nihil agi de rebus publicis fas est.*³⁾ Первенствующему значенію этого святилища Святовита въ Арконѣ предпѣствовало первенство Ретры съ храмомъ бога Радигоста⁴⁾. У Ранянъ *magis flaminis*, говоритъ Гельмольдъ, *quam regis veneratio est*, т. е. больше чтили жреца, нежели кня-

¹⁾ Chron. Slavor. I, 37.

²⁾ Ibid. II, 12.

³⁾ Басторскій. Начерт. Слав. Миѳол., 86.

⁴⁾ Chron. Slavor. I, 23.

зя. ¹⁾ Купцы, пристававшіе къ берегамъ Рюгена, не имѣли права торговать, не внесши въ казнохранилище бога (aegarium dei) самыхъ лучшихъ изъ своихъ, товаровъ. ²⁾ Храмъ Святовита былъ разрушенъ Датчанами въ XII в., и очевидецъ этого разрушенія Саксонъ Грамматикъ въ своей Датской Исторіи описываетъ намъ этотъ храмъ. ³⁾ Посреди городской площади возвышалось капище великолѣпное и замѣчательное по своему божеству—*delubrum..... non solum magnificentia cultus, sed etiam simulacri in eo collocati numine reverendum.* Кумиръ имѣлъ четыре головы; въ правой руکѣ онъ держалъ рогъ изъ различныхъ металловъ, который жрецъ ежегодно наполнялъ виномъ, гадая о плодородіи будущаго года (*ex quo sequentis anni copias persecuturus*). Въ капищѣ истукана были сѣдло, узда и мечъ бога. *Post lectas fruges*, т. е. послѣ жатвы въ честь Святовита совершался праздникъ, и тогда жрецъ, *который одинъ имѣлъ право входить* (*qui soli intrandi fas erat*), убирая святилище, и если вино мало убыло въ рогѣ, то возвѣщался плодородный годъ; отъ имени бога вмѣстѣ съ тѣмъ онъ обѣщалъ побѣду на сушѣ и морѣ (*terra, marique victoriam*). Казнохранилище Святовита было полно сокровищъ, и у него были и въ другихъ мѣстахъ храмы, которые *per minoris potentiae flamines regebantur*⁴⁾, т. е. управлялись подчиненными жрецами, что указываетъ на существование организованной жреческой іерархіи. Наконецъ, въ храмѣ былъ бѣлый конь, на которомъ ъздилъ только Святовитъ и верховный жрецъ, и по которому гада-

¹⁾ Ibid. II, 12.

²⁾ Ibid. I, 6.

³⁾ См. Sax. Gram VI, 823 и сл.

⁴⁾ Ibid. 837.

ли въ важныхъ случаяхъ.—Достаточно этихъ чертъ, чтобы на основаніи ихъ составить себѣ понятіе о томъ направленіи, которое приняла миѳология и религія въ самомъ съверозападномъ углу Славіи,—и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣть средства изслѣдовать личность арконскаго бога, опредѣлить ея характеръ. Г. Шеппингъ смотритъ на него, какъ на бога солнца. Въ Книтлинга-сагѣ¹⁾ въ одномъ спискѣ Святовитъ называется Svaraviz, что либо поставлено, вмѣсто Svarasiz (*Сварожичъ*), либо значить *Своровичъ* т. е. сынъ неба, свора, Сварога, въ сыновья которому, какъ мы видѣли, дается въ остальной Славіи солнечное божество Даждьбогъ. Въ одномъ германскомъ источнику Святовитъ называется Suantobus, т. с. Свягобогъ, свѣтлый богъ,²⁾ ибо самое имя его указываетъ на него, какъ на блестящаго *dêva*: слогъ *vit* есть суффиксъ, образовавшій имена другихъ славянскихъ боговъ: Поревитъ (*Перунъ?*), Яровитъ, Руевитъ,—и прилаг. яровитый, плодовитый; тема Свято—должна быть сближена съ прилаг. святъ, только, по моему мнѣнію, не въ позднѣйшемъ, отвлеченномъ значеніи (*святой*), а въ первоначальномъ, конкретномъ (*свѣтлый*): корень этого слова есть *kvit*—быть бѣлымъ, сравни санскр. *cvit*³⁾ (читай *швит*), и со вставкою носовой древне-бактр. *çrenta*, лит. *szventas*, слав. свять въ значеніи нравственной чистоты, а съ подъемомъ коренного *i* слав. свѣтъ, готск. *hveits* (*блѣдный*). Конь, на которомъ Ѣздилъ Святовитъ, бытъ, какъ известно, *блѣдо* цвѣта. Можно по всему этому согласиться и съ г. Срезневскимъ, и съ г. Шеппингомъ, видѣвшими въ Святовитѣ солнечного-бога; но мое

¹⁾ Ж. М. Нар. Просв. 1846. VII. 57.

²⁾ Jahrbücher für Slaw Liter., Kunst und Wissenschaft. 1843. V, 342.

³⁾ Les Orig. Indoeurop. II, 694.

мнѣніе состоитъ въ томъ, что на него были перенесены атрибуты громовника Перуна. Въ томъ, по моему мнѣнію, и состоитъ отличительный характеръ боговъ Помераніи, что въ нихъ смѣшиваются признаки разныхъ боговъ, вслѣдствіе чего божество становилось далѣше отъ природы, такъ сказать, обособлялось въ отдѣльную личность, связь которой съ прародой забывалась.

Нѣкогда имя Святовита могло принадлежать солнцу, светлому богу, сыну Сварога—неба; бѣлый конь, на которомъ Ѵзитъ арканскій богъ, есть остатокъ древней фразы: „солнце выѣзжаетъ на широкое поле“ вм. обыкновенного обозначенія восхода солнечнаго (ср. коней Аполлона; бѣлые кони Германцевъ; миѳы Индійцевъ о солнцѣ, какъ о конѣ и пр. ¹⁾) Съ теченіемъ времени эта небесная поѣздка светлааго бога была перенесена на землю, ~~и~~ когда былъ сдѣланъ идолъ Святовита, къ нему приставили обыкновенное бѣлаго коня. Когда вслѣдствіе особенныхъ причинъ кульпъ этого бога взялъ верхъ у Ранянъ, на древняго солнца-бога перенесены были атрибуты бога—громовника: въ храмѣ Святовита мы находимъ мечъ, а въ 1851 г. на Збручѣ найденъ идолъ Святовита съ мечомъ ²⁾; этотъ мечъ есть палица германскаго Тора, стрѣла Индры, перище нашего Перуна, иначе молнія. Какъ богъ небесныхъ войнъ—у ведическихъ Аріевъ гроза есть битва Индры съ Вритрою, у Германцевъ охота Одина—Святовитъ получилъ значеніе бога войны, греч. Ареса, римскаго Марса (у Вацерада: „Svatovit—Ares; bellum), который, какъ выше было сказано, даетъ побѣду на сушѣ и

¹⁾ Kuhn. Die herabkunft des feuers und des göttertranks. Berl. 1859, Стр. 48—64.

²⁾ Поэт. Воззрѣн., I, 134.

на морѣ” (*victoriā terrā mariquē*). Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ богъ дождей—*Jupiter pluvius*, Святовитъ полу-
чили значеніе бога урожаевъ: праздникъ ему совер-
шался послѣ жатвы (*post lectas fruges*), и здѣсь же
гадали о плодородіи слѣдующаго года; вино, кото-
рое Святовитъ держалъ въ рогѣ въ правой рукѣ,
есть метафора дожди; это превосходно доказано въ
прекрасномъ сочиненіи Куна „*Die herabkunft des feuers und des göttertranks*“ (Berlin. 1859 г.). Въ древ-
немъ языкѣ дождь сближался съ виномъ, что пода-
ло поводъ къ возникновенію многихъ миѳовъ; шум-
ное дѣйствіе грозы Индоевропейцы сравнивали съ
дѣйствіемъ, производимымъ на человѣка опьянені-
емъ: въ одномъ гимнѣ Ригъ—Веды небесные духи
называются *somyâsas*, т. е. творящіе *somu*, напитокъ
боговъ. ¹⁾ Самъ Индра упивается этимъ божествен-
нымъ напиткомъ; отсюда возникъ миѳ и о нектарѣ
вѣчно-живущихъ боговъ—Олимпійцевъ. Богъ-громов-
никъ проливаетъ это вино-дождь на землю, что и вы-
разилось въ обрядѣ культа Святовита: жрецъ еже-
годно выливалъ старое вино къ ногамъ кумира (*vetri deinde mero ad pedes simulacri defuso*) и напол-
нялъ рогъ новымъ.

Очевидно, этотъ самый богъ назывался Бѣл-
богомъ, отъ которого зависитъ всякое счастье (*omnis prospera fortuna*), какъ говорить Гельмольдъ. ²⁾

II. КАРЬЕВЪ.

¹⁾ Поэтич. Ваззрѣн, I, 371.

²⁾ Ср. глав. II, прим. 7.

СЛАВЯНСКІЙ ВѢСТНИКЪ.

ГЛАВНЫЕ АНТРОПОМОРФИЧЕСКИЕ БОГИ СЛАВЯНСКАГО ЯЗЫЧЕСТВА.

VII.

Точно такой же характеръ вслѣдствіе развитія жреческаго идолослуженія получилъ и богъ *Radi-gostъ*, идолъ котораго стоялъ въ Ретрѣ, городѣ Рѣдарянъ, т. е. Лутическихъ Славянъ, главныхъ воителей противъ Карла Великаго. Объ этомъ святилищѣ говоритьъ Дитмаръ (въ началѣ XI в.): въ Ретру ходили искать совѣта у бога, сюда приносили дары. Въ храмѣ стояло много идовъ ¹⁾), между которыми главный есть Сварожичъ—*primus Zuarogisci dicitur*; самыи же городъ Дитмаръ называетъ *Riedigost*. Спустя полвѣка, Адамъ Бременскій говоритъ о городѣ *Reth-ge*, центрѣ идолопоклонства—*sedes idolatriae*; главнаго бога онъ называетъ *Redigost*. ²⁾ Кромѣ того, Дитмаръ говоритъ о священномъ конѣ, посредствомъ котораго гадали жрецы. Вацерадъ имя Радигоста tol-куетъ словомъ *Mercurius*. Вотъ почти и все, что мы знаемъ объ этомъ богѣ. Тѣмъ не менѣе онъ игралъ важную роль въ исторіи Балтійскихъ Славянъ: между храмами ретрскимъ и арконскимъ господствовалъ зависть: въ 1056 г. Кышане и Черезпѣняне отѣжились отъ святилища Радигоста и перешли къ арконскому; отсюда произошла кровопролитная война ³⁾), и только во второй половинѣ XI ст. Ретра уступила свое мѣсто Арконъ. ⁴⁾ Трудно рѣшить, кто бытъ первоначально Радигость; но сходство культа ⁵⁾ его

¹⁾ На это мѣсто слѣдовало бы обратить вниманіе: сторонникамъ «славянскаго монотеизма».

²⁾ Ср. выше, глав. VII, прим. 7.

³⁾ Кастроцкій. Начерт. Слав. Миѳологія, 43, 86.

⁴⁾ Ibid. 88.

сь культомъ Святовита и равнымъ образомъ то обстоятельство, что Редаряне и Раняне принадлежали къ одному племени Лутичей, наводятъ меня на мысль, что прежде, быть можетъ, Святовитъ и Радигостъ были однимъ божествомъ, достигшимъ первенства у нихъ; когда божеская личность была тѣсно связана съ кумиромъ, который ее изображалъ,—явились два бога, и если въ имени Святовита — сохранилось воспоминаніе о солнѣ-богѣ, то Радигостомъ, по моему мнѣнію, могъ древле называться только громо-богъ, т. е. та личность, которой остальные племена славянскія поклонялись подъ именемъ Перуна. Въ пользу этого мнѣнія говорить и то, что Дитмаръ редарянскаго бога называетъ Сварожичемъ (*Zuarozici*), что, какъ мы видѣли, прилагается и къ Святовиту, — и то, что Радигостъ былъ богомъ войны. Какъ богъ грома, тучи, мычащей, какъ буйволъ, — Радигостъ изображался съ головою буйвола на груди, ¹⁾ какъ богъ солнца, онъ имѣлъ въ храмѣ священнаго коня. Остается, следовательно, доказать, что эпитетъ Радигостъ прилагался къ богу-громовнику, пока въ лицѣ Святовита Радигоста не произошло слияніе солнѣ-бога и громо-бога въ одну личность; для доказательства этой второй половины моей теоріи, обратимся къ этимології слова

По примѣру Аѳанасьевъ ²⁾ раздѣлимъ его на Ради-гость. Очевидно, первая часть стоитъ въ родствѣ съ названіемъ „рад-уница“ — праздникъ обновляющейся весною природы. Корень этого слова Аѳанасьевъ ³⁾ сближаетъ съ лат. *rad* — блестать, въ *radio*, *radius*, но вѣроятѣ, по моему мнѣнію, этимология Дювернуа ⁴⁾, который связываетъ *радуница* съ санскрито-zendскимъ глаголомъ *rad* — давать, приго-

¹⁾ Карамзинъ, И. Г. Р., I, 85.

²⁾ Поэтич. Возрѣн., II, 3.

³⁾ *Ibid.* II, 4.

⁴⁾ Объ историч. наслойнѣ въ славянск. словообразованії. стр. 63.

товарить; это гдѣ я связываю съ глаголомъ *радѣть* и потому вижу въ имени Радигоста либо бога, „радѣющаго о гостѣ“ (ср. Ζεὺς ξέμος) — эпитетъ, явившійся изъ понятія о богахъ, какъ существахъ нравственныхъ, либо „радѣющаго гостя“, т. е. невѣдомаго пришельца Перуна, радѣющаго о поляхъ, какъ и ведический Агни, богъ огня, сначала просто молній, носятъ эпитетъ Athiti, что значитъ *гость*,¹⁾ какъ и теперь еще крестьяне видятъ въ грозѣ посыщеніе божіе. Второе предположеніе вѣроятнѣе; но съ течениемъ времени имя его повело къ представлению о немъ, какъ о покровителѣ пришельцевъ, заѣзжихъ куйцовъ, чѣмъ и объясняется отожествленіе его съ Меркуріемъ, какъ это дѣлаетъ Вацерадъ (см. выше). Аeanасьевъ, выходя совершенно изъ другихъ началъ, видѣтъ въ Радигостѣ также эпитетъ Перуна. Итакъ, у Лутичей богъ-солнце и богъ-громъ слились сначала въ одну личность, изъ коей впослѣдствіи явились снова двѣ личности, два Сварожича — одинъ съ именемъ древняго солнечного-бога, другой съ именемъ первоначального громовника; изъ боговъ, за которыми скрывались извѣстныя явленія природы, они сдѣлались сначала богами въ болѣе отвлеченномъ смыслѣ этого слова, потомъ божествами племенными, мѣстными, наконецъ — государственными. Такое направление было и въ римско-греческой мифологіи, гдѣ одинъ богъ почитался покровителемъ одного города, другой — другаго. Мы замѣчаемъ вообще у Балтійскихъ Славянъ стремленіе пріурочить бога къ извѣстной мѣстности, къ опредѣленному племени, что было естественнымъ развитіемъ жреческо-кумирнаго культа: на одного изъ древнихъ боговъ, природы, какъ мы сказали выше, переносились атрибуты другихъ, и одинъ и тотъ же

¹⁾ Ad. Kuhn. Die herabkunst des feuers und des göttertranks. Berlin. 1859. стр. 35.

богъ давацъ *victoriam terra marique*, и изобиліе плодовъ земныхъ, и вообще отицем *prosperam fortunam*; естественно, что при такомъ порядке вещей только одинъ богъ чествовался наиболѣе, а древніе стихійные боги, продолжая существовать, отступали на второй планъ. Съ течениемъ времени, съ развитиемъ общественности, одно племя могло бы принять главное божество другаго (какъ это было въ Греціи), и тогда составился бы новый, общий всѣмъ съверо-западнымъ Славянамъ Олимпъ, въ которомъ наряду съ Святовитомъ и Радигостомъ мы нашли бы и Поревита, и Триглava, и Яровита, и Руевита и др. Кромѣ древней Греціи, мы видимъ это еще въ Египтѣ и Индіи¹⁾: разныя племена одного и того же народа, говорить Морицъ Каррье²⁾, разрабатывали первоначально общую имъ идею божества, по особенности своихъ впечатлѣній и внутреннихъ опытовъ, далеко неодинаково и придавали ей другія имена: что у одного было прозвищемъ, то самое слыло у другаго за главное имя, а когда нѣсколько племенъ соединялись въ одинъ цѣльный народъ, тогда каждое изъ нихъ удерживало своего мѣстного бога, но присовокупляло къ нему и всѣхъ прочихъ³⁾. Какъ, египетское государство возникло изъ сліянія волостныхъ общинъ, такъ и политеизмъ египетскій есть продуктъ подобнаго же сліянія мѣстныхъ культовъ.⁴⁾ Тѣмъ не менѣе "каждая мѣстность все еще предпочтительно держится своего бога или своей богини, какъ напр., поморскіе Іонійцы своего Поссейдона, Аргивяне—своей Геры; но служеніе имъ распространяется и по другимъ мѣстностямъ, а исконные поклонники этихъ мѣстныхъ божествъ ставятъ теперь алтари и богамъ

¹⁾ Искусство въ связи съ общимъ развитиемъ культуры. М. 1870. I, 47.

²⁾ Ibid. I, 157.

чужероднымъ.¹⁾ Олимпъ Перуна, Волоса, Хорса и др. былъ первичнаго образованія; такой Олимпъ, какой мы, находимъ въ изображеніи Карреера, былъ бы новымъ произведеніемъ въ славянской мифологии, но мы застали только предварительныя работы для созданія нового Олимпа: естественный ходъ развиція поморянскаго политеизма, стоявшаго уже на путь отъ политеизма съ характеромъ ведическімъ или восточно-славянскимъ къ политеизму съ характеромъ грекоримскимъ, былъ прерванъ введеніемъ христіанства и германизацией. Само христіанство, впрочемъ, легче могло бороться съ вѣрою Перуна, нежели съ такими развитыми личностями боговъ, каковы были Святовитъ и Радигость,—легче вытеснило народную вѣру славянского востока и юга, нежели жреческо-кумирный кульпъ съверо-запада обширной славянской земли. И дѣло не обошлось безъ кровавой борьбы, въ которой окончательно палъ этотъ кульпъ!²⁾

Мѣсто, подобное мѣstu Святовита—Радигоста, стремился занять у сосѣднихъ племенъ Триглавъ, кумиръ Штетина.³⁾ О храмахъ штетинскихъ довольно подробно говорять жизнеописанія св. Оттона Бамбергскаго⁴⁾. „Идолъ этого бога изображался съ тремя головами въ знакъ того, что онъ управлялъ тремя царствами—небомъ, землею и адомъ; а глаза его и губы были покрыты повязкой въ знакъ того, что онъ не имѣлъ понятія о грѣхѣ.“⁵⁾ Здѣсь же, при этомъ храмѣ, содержался конь Триглава, вороной масти, а сѣдло висѣло въ храмѣ самаго бога; конь такъ же, какъ въ храмахъ Аркабы и Ретры, служилъ средствомъ гаданія. То-

¹⁾ Ibid. I, 65.

²⁾ Касторскій. Начерт. Слав. Мифол., 43.

³⁾ Срезневскій. Святыни и обряды языческаго богослуженія Славянъ, стр. 43.

⁴⁾ Ibid., 56.

же самое мы находимъ и въ Волинѣ¹⁾). Кромѣ того, въ другихъ мѣстностяхъ съверо западной Славіи мы находимъ триглаваго бога. Очевидно, имя бога произошло изъ способа его изображенія; но едва ли объясненіе жрецовъ относительно трехъ головъ штетинскаго кумира вѣрно; скорѣе даже оно принадлежитъ, по моему мнѣнію, самому бiографу св. Оттона: просто человѣкъ желаетъ въ самомъ кумирѣ выразить превосходство божества и дѣлаетъ истуканъ громаднаго роста, со многими головами: и Святовитъ имѣлъ четыре головы, Поревитъ—5, у Руевита было семь лицъ подъ однимъ черепомъ, „и въ разныхъ славянскихъ городахъ, по словамъ Гельмольда, стояли кумиры съ двумя, тремя и болѣе головами.“²⁾ Вотъ слова Тайлора³⁾ о многоголовыхъ идолахъ у всѣхъ племенъ человѣчества: „чтобы показать, что существа, представляемыя въ нихъ, большие и сильнѣе человѣка, для этого они дѣлаются часто громадной величины и иногда представляютъ, какъ очень естественный способъ выраженія, нѣсколько головъ или нѣсколько паръ рукъ и ногъ, потому что имѣлось намѣреніе выразить то, что они имѣютъ болѣе мудрости, силы и быстроты, чѣмъ человѣкъ.“ Что же это за Триглавъ? Какъ прежде онъ назывался? Полагаю, что это былъ тотъ же Святовитъ-Радигость, тѣмъ болѣе, что эта божеская личность была весьма распространена въ поморской Славіи. Воздѣрживаюсь отъ сравненія Триглава съ загадочнымъ *Трояномъ*, имя котораго мы встрѣчаемъ и на востокѣ Славянской земли въ сказкахъ сербскихъ и болгарскихъ,⁴⁾ Словѣ о Полку Игоревѣ, апокрифахъ⁵⁾

¹⁾ Русск. Бесѣда 1857 г., статья Эрбена, стр. 80.

²⁾ Аванасьевъ. Поэтич. Воззрѣн. II, 524.

³⁾ Допстор. быть человѣчества. Москва 1868. стр. 145-146.

⁴⁾ Буслаевъ. Истор. Очерки, I, 384—390.

⁵⁾ Тихонравовъ. Памятники отреченнѣй русск. литерат. 1863. II,

и тѣ, и съ которыми многіе старались сблизить личность штетинскаго бога: къ положительнымъ результатамъ здѣсь не придешь.

VIII.

Не всѣ боги однако достигли у Балтийскихъ Славянъ той степени развитія, на которой стояли Кумиры Арконы, Ретры и Штетина; многіе сохранили первоначальный характеръ, и къ такимъ-то я отношу *Яровита*, бога Гаволянъ и Вольгастванъ.²³ Это, такъ сказать, первая ступень отъ Хорса-Дажьбога къ Святовиту, потому что мы должны согласиться съ мнѣніемъ г. Срезневскаго, считающаго его божомъ солнца. Древній Ариецъ, всякий разъ какъ всходило солнце, видѣлъ въ немъ новое существо; съ закатомъ солнца оканчивалось его существованіе. Подобнымъ образомъ и на весеннее солнце, разгоняющее холодныя тучи зимы, обновляющее природу и приводящее яркіе дни весны и лѣта, Ариецъ долженъ былъ смотрѣть иначе, нежели на солнце, окованное, такъ сказать, зимними ледяными покровами. Это-то весенное солнце я и вижу олицетвореннымъ въ личности Яровита, вызывавшаго растительность къ жизни и домашній скотъ, первое сокровище человѣка въ пастушескомъ быту, къ произведенію потомства. И дѣйствительно, въ житіи св. Оттона Сефридъ приводитъ слова жреца къ народу отъ имени самого

23. Здѣсь Троянъ упоминается рядомъ съ Хорсомъ, Велесомъ, Неруномъ.

¹⁾ Срезневскій. Святилища и обряды, 10. Кастрорскій. Начерт. Слав. миц. 59. Журналъ Минист. Нар. Просв. 1846. VII, 58.

Яровита: „я тотъ, который одѣваетъ поля муравою и лѣса листьями; въ моей власти плоды нивъ и деревъ и приплодъ скота“ (I, 128). Эти двѣ фразы суть остатокъ древняго способа выраженія: весеннеъ солнце (**Яровитъ**) одѣваетъ поля и лѣса зеленью; во власти его приплодъ стадъ. Далѣе, въ храмѣ Яровита находился щитъ, символъ солнца, которое въ древнія времена сравнивалось со многими земными предметами.¹⁾ Когда значеніе этого щита сдѣлалось темно для Славянъ, когда этотъ щитъ стали принимать за обыкновенный щитъ, употребляемый на войнѣ, Яровитъ дѣлается мало-по-малу богомъ войны: Яровить полатыни Марсъ (*Herovitus lingua latina Mars dicitur*), читаемъ мы у Вацерада. Впрочемъ, быть можетъ, онъ и искони былъ **ярымъ воителемъ** противъ холода зимы. Самая этимологія этого слова приводитъ насъ къ тому же: отъ корня **яр** мы имѣемъ—**ярый, яркий, яровой** хлѣбъ, весенній **ярд** животныхъ, **ярошка** (молодая овца, родившаяся весной) и т. п. Слѣдовательно, я смотрю на Яровита, какъ на **яраю** воителя противъ тумановъ зимы, **яркаго** солн-бога, возрастающаго **яровые** хлѣба и заставляющаго животныхъ **яриться**.²⁾ Все это подходитъ къ словамъ жреца яровитова. Въ юговосточной Славіи богъ этотъ уступалъ мѣсто Перуну, въ весеннихъ и лѣтнихъ грозахъ орошающе-му луга и нивы, и Велесу, скотьему богу, т. е. пастырю небесныхъ коровъ—облаковъ, какъ сказано было выше. Однако это представление не было чуждо и Русскимъ: стоитъ только вспомнить о кульѣ **Ярила**, о продолженіи котораго и по принятіи христианства до послѣдняго времени мы имѣемъ много свидѣтельствъ. По самымъ свойствамъ этого бога

¹⁾ Kuhn. Die herabkunft des feuers, стр. 52-54.

²⁾ Самый корень **яр**, вм. **ар**, я связываю съ санскр. **ग्नोर्** (вм.

(см. ниже) атрибуты его не могли въ многихъ мѣстахъ быть перенесены на какого-либо святаго христианской церкви, какъ атрибуты Перуна были перенесены на нешниго Георгія и въ особенности на пророка Илью, атрибуты Волоса — на св. Власія. Этимъ, а можетъ быть и непосредственно фаллическимъ характеромъ самого культа, объясняется тотъ фактъ, что культь Ярила сохранился до позднѣйшихъ временъ. Аѳанасьевъ¹⁾ мимоходомъ признаетъ это родство Яровита съ Яриломъ, хотя и въ томъ и другомъ видить громовника. Быть можетъ Яровитъ и Ярило были искони тождественны; но съ теченіемъ времени Ярило получилъ нѣсколько отличный характеръ. Воспоминаніе о немъ живо сохранилось въ Бѣлоруссіи, гдѣ представляютъ его себѣ красивымъ юношемъ (греч. Аполлонъ) и въ бѣлой мантіи разъѣзжающимъ на бѣломъ конѣ²⁾; на головѣ у него вѣнокъ изъ полевыхъ цветовъ, а въ лѣвой руцѣ горсть рожаныхъ колосьевъ.³⁾ Въ Великой и Малой Россіи Ярило былъ замѣненъ сн. Юріемъ (вешнимъ Георгіемъ) по созвучію именъ. Тѣмъ не менѣе слѣды культа Ярила мы находимъ и здѣсь: известно, что архіепископы Меѳодій и Амвросій уничтожили его въ Твери, а въ Воронежѣ онъ былъ оставленъ вслѣдствіе горячей проповѣди сн. Тихона.⁴⁾ Я заимствую въ извлечениіи изъ сочиненія Аѳанасьева⁵⁾ описание нраѣника Ярила въ Воронежѣ и другихъ мѣстахъ, которое подтвердитъ мое общее мнѣніе о Яровитѣ—

арномі, воздымаюсь), лат. ог-юг, греч. ὅρυμι (возбуждаю), ἄρω (=ἀρ-յω подымаю).

¹⁾ Поэтич. Воззрѣн., I, 270.

²⁾ Ср. глав. VI, примѣч. 15.

³⁾ Поэтич. Воззрѣн. I, 441.

⁴⁾ Ibid. I, 446.

⁵⁾ Ibid. III, 726—728.

Ярилъ. Въ Воронежѣ прежде всего толпа народа выбирала человѣка, который долженъ быть изображать Ярила. Этого человѣка облекали въ разноцвѣтное платье, убирали цветами и лентами и надѣвали на голову раскрашенный бумажный колпакъ. Затѣмъ начиналось торжественное шествіе съ барабаннымъ боемъ и разныя потѣхи. Крестомцы хоронили Ярила, т. е. куклу, его изображавшую, съ огромнымъ фаллусомъ, что сопровождалось съ одной стороны, плачомъ женщинъ, а съ другой, полнымъ разгуломъ Обрядъ похороненія подобнаго фаллическаго изображенія мы находимъ и въ Малороссіи: куклу эту клади въ гробъ и по захороненіи солнца выносили на улицу, где всѣ оплакивали его съ разными причитаніями. Въ Бѣлоруссіи ¹⁾ обрядъ поклоненія Ярилу совершается на засѣянныхъ поляхъ, причемъ хороводъ поетъ многоизнаменательную пѣсню, слова которой можно поставить въ соотношеніе съ словами жреца Яровита о дѣяніяхъ этого бога:

А гдѣжъ онъ ногою,
Тамъ жито копдю и т. д.

Время яриловыхъ игрищъ совпадало съ поворотомъ солнца на зиму, когда оканчивались похожденія бога-оплодотворителя, представителя благодатной весны. Праздники Ярила отличались полнымъ безступдіемъ ²⁾, и въ этомъ явижу древній обычай, о которомъ говоритъ Несторъ ³⁾: Радимичи, Вятичи и Сѣверяне „схожахуся на игрища, на плясаніе и на вся бѣсовскія игрища, и ту умыкаху жены собѣ“, что, вѣроятно, совершалось въ Яриловъ день, въ

¹⁾ Ibid. I, 441. Ср. Каррера. Искусство въ связи съ общимъ развитиемъ культуры. М. 1871. II, 183-184. 233. 364,

²⁾ Ibid. I, 444.

³⁾ Полн. Собр. Русск. Лѣт. I, 6,

день бога-покровителя браковъ. Здѣсь я вижу именно ту черту, которая отличаетъ Ярила отъ Яровиты: на Ярила были перенесены атрибуты бога весеннаго неба. Древнemu Арийцу небо представлялось отцомъ, а земля матерью, ¹⁾ и въ весеннихъ дождяхъ, ниспадающихъ на землю и оплодотворяющихъ ее, Ариецъ видѣлъ союзие Дѣнушпитара (неба-отца) съ великою матерью-землей.. ²⁾ У Виргилия ³⁾ мы читаемъ:

Tum pater omnipotens fecundis imbris Aether
Conjugis in gremium laetae descendit.

Вотъ простое объясненіе фаллизма Ярила; когда на него были перенесены атрибуты весеннаго неба, онъ сдѣлался вообще богомъ весны, богомъ яра, плодородія, покровителемъ браковъ, въ родѣ германскаго Грѣ. Тотъ древній богъ, съ котораго на Ярила перенесены атрибуты супруга матери—земли, и есть, по моему мнѣнію, Руевитъ Балтійскихъ Славянъ, именно Коричанъ: корень темы *Rue-*, какъ мнѣ кажется, есть ги, въ лат. *ruere*, греч. *λύω* (разрѣшаю, разрываю), санскр. *ru—*рѣзать, наше *рвать* (ц. слав. *рѣв-ати*), съ усложненіемъ посредствомъ *x*—рухнуть, рушить, такъ что Руевитъ есть собственно освобождающей землю отъ ледяныхъ покрововъ, отъ зимней оболочки,—богъ сходный въ нѣкоторыхъ чертахъ съ Перуномъ: 1) атрибуты Перуна были перенесены на весеннаго Юрия (23 апр.), въ день ко-

¹⁾ *Les origines Indo-europ.*, II, 663 и 666.

²⁾ *Journal of Anthropology*. 1870. July CXXXVI—CXXXVII. О. Миллер. Илья Муромецъ. Стр. 540. Кэррье—Искусство, I, 225, 120, 123. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. III 358.

³⁾ *Georg.* II, 325. См. издание Форбигера (*Лейпцигъ*. 1862. I, стр. 331), где собраны параллельные мѣста изъ другихъ писателей древности. Ср. Филолог. Записки 1871, IV, История русской женщины, стр. 19—22.

тораго выпускаютъ скотъ на траву; 2) весною во многихъ мѣстахъ до первого грома не начинаютъ пахать подъ яровое. Но не смотря на то, что Ярило и Руевитъ начали уже сливаться въ одну личность, все-таки мы не видимъ адѣль того сліянія, которое съ течеиемъ времени произошло въ Яровитъ и какое мы видимъ въ божествѣ Арконы и Ретры, такъ что я имѣлъ, кажется, право сказать, что Яровитъ — первая ступень отъ Хорса—Дажьбога къ Святовиту: дѣйствительно, хотя Яровитъ и не предста- вляетъ такой, такъ сказать, безпримѣсной личности, какою была личность Хорса—Дажьбога, однако все-таки далеко не дошла еще до той степени сліянія двухъ представлений въ одно, которое мы наблюда- емъ въ Святовитъ—Радигостѣ.—Этимъ мы и окан- чиваемъ обзоръ *главныхъ антропоморфическихъ бо- говъ Славянской язычества*, позволяя себѣ высказать вѣсколько заключительныхъ мыслей о славянской ми- єологии вообще.

IX.

Чтобы еще лучше понять направление славян- ской миѳологии, еще болѣе выяснить характеръ глав- ныхъ ея боговъ, намъ остается только обратиться къ сравненію съ родственными миѳологиями. Въ дан- номъ случаѣ къ решенію вопроса я прилагаю методъ, указанный Куномъ въ его журнале¹⁾: *дѣйствитель- ное тождество двухъ миѳовъ у разныхъ народовъ доказывается необходимо двоякимъ образомъ: вoper- выхъ—указаниемъ въ нихъ сходныхъ специаль- ныхъ чертъ, которые могутъ быть объяснены толь- ко изъ одного и тогоже божества или существа,—и*

¹⁾ Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. III, 332.

средствами языка, вовторыхъ, именно чрезъ открытие у разныхъ народовъ одного и того же имени божества. Само собою разумѣется, что это сравненіе именъ должно дѣлаться на основаніи звуковыхъ законовъ, свойственныхъ каждому изъ родственныхъ языковъ, и на основаніи сходства въ значеніи сравниваемыхъ словъ. Запасшись этимъ предварительнымъ, замѣчаніемъ, вполнѣ приложимымъ къ данному случаю, мы бросимъ взглядъ на родство славянской миѳологии въ этомъ отношеніи съ миѳологіями другихъ народовъ индоевропейской семьи. Всѣдѣствие специфического родства между Славянами и Нѣмцами мы должны были бы ожидать, что и миѳология Славянъ стоитъ въ наиболѣе близкихъ отношеніяхъ къ миѳологии германского племени. И точно, мы замѣчаемъ поразительное сходство въ миѳахъ, преданіяхъ и обрядахъ Славянъ и Нѣмцевъ, въ атрибутахъ главныхъ боговъ (палица Тора и перунъ нашего громовника), въ именахъ второстепенныхъ боговъ (напр., *Прія* и *Греуа*). Но въ именахъ главныхъ боговъ Славяне и Германцы не сходятся: въ своей статьѣ „Краткій очеркъ доисторической жизни сѣверо восточного отдыла индо-германскихъ языковъ¹⁾“ Шлейхеръ, доказавшій специфическое родство Германцевъ и Литво-славянъ, не могъ найти *ни одного* общаго имени божескаго у этихъ двухъ народностей. „Нѣмецкая миѳология“ и „Исторія Нѣмецкаго языка“ Як. Гримма указываютъ намъ на то-же. Напротивъ, Славяне въ этомъ отношеніи стоять даже ближе къ азіатской вѣтви Арійцевъ, именно, къ Ариямъ Индустана. Но это изумлять насъ не должно: ближайшее родство Славянъ съ Германцами уже доказывается сходствомъ въ осталь-

¹⁾ Прилож. № 2 къ VIII т. Записокъ Императорской Акад. Наукъ, стр. 46.

ныхъ сторонахъ миѳологии и преимущественно фактами языка, жизнь которого подчинена болѣе непререкаемымъ законамъ, нежели развитіе миѳологии. Вспомнимъ и то, какъ разнятся боги по именамъ въ двухъ частяхъ Славіи: изъ синонимовъ одни Славяне удержали одни, другіе—другіе. Это весьма естественно и понятно само собою. Подобнымъ образомъ случилось раздѣленіе и въ общей славо-литовско-германской средѣ: изъ древнихъ эпитетовъ божества Славяне удерживали одно, Германцы другое и т. д. Не нужно забывать и того, что могли появиться новые эпитеты уже на чисто славянской или на чисто германской почвѣ. Тѣмъ не менѣе въ названіяхъ боговъ юго-восточныхъ Славянъ мы видимъ еще струю изъ общаго индоевропейского источника: мы сравнивали уже въ корняхъ

Нолоса съ ведич. *Варуной*,
Хорса " " *Сурьеи*,
Сварога " " *Сваргою*,
Перуна " " *шаруной*.

Дажьбога можно сблизить съ ведическимиъ наименованиеи зари—*Dahana*. Насъ нисколько не удивитъ это совпаденіе имёнъ божескихъ у отдаленныхъ родственниковъ и несовпаденіе ихъ у самыхъ близкихъ родныхъ *), если мы припомнимъ о синонимизмѣ

*) Вотъ родословіе Индоевропейцевъ.

Индоевропейцы

Юго-восточная вѣтвь	Сѣверо-западная вѣтвь
Азиатск.: Южно евр. вѣтвь	Нѣмецкая Славо-Литовск. вѣтви:
вѣтвь	Германцы
(Иранцы Индусы)	(Литва Славяне)

Итало-сы
съ
Бельгами
Эллинами

и обратимъ внимание на такого рода факты: греч. название для дочери Θυγάτηρ (thygater) тожественно съ слав. *дѣштеръ*, нѣм. *tochter* и не имѣть коррелятива въ языкахъ Итальотовъ, близкихъ родныхъ Грековъ, и наоборотъ, лат. *frater* есть слав. *брать*, нѣм. *bruder* и не имѣть ничего общаго съ греч. ἀδελφός (adelphos, братъ); очевидно, для брата и дочери у Арійцевъ существовало, по крайней мѣрѣ, по два названія; изъ коихъ Эллины удержали одно, Римляне другое. Подобнымъ образомъ и для обозначенія небесныхъ предметовъ у Арійцевъ существовало по нѣскольку названій, изъ коихъ каждый народъ, по непреложнымъ законамъ языка, одно только (или немного) обратилъ въ имя бога, и тотъ фактъ, что Славяне и Индусы, т. е. ведические Арии шли здѣсь въ одномъ и томъ же направлениі, есть не что иное, какъ *случайное совпаденіе*. Правда, боги Славянъ не отличаются ведическою прозрачностью, вслѣдствіе которой мы за богомъ съ первого же взгляда видимъ естественный феноменъ; но вѣдь жизнь народа и языка дѣлаетъ свое дѣло, и четырехъ тысячъ лѣтъ, которые протекли со времени первого раздѣленія Арійцевъ до принятія Славянами христіанства, было слишкомъ достаточно, чтобы значевіе славянскихъ боговъ затѣмнилось. Тѣмъ не менѣе здѣсь еще не произошло столь сильнаго затемненія, какое мы видимъ въ миѳологіи греческой; но если миѳологія юго-восточной Славіи близка еще, такъ сказать, къ ведической ступени развитія религіи, то боги балтійскихъ Славянъ, какъ мы видѣли, почти достигли того фазиса развитія, на которомъ стояли боги Эллады. Во всякомъ случаѣ я помѣщаю славянскую миѳологію на переходной ступени между фазисомъ ведическимъ и фазисомъ классическимъ; взаимное же отношеніе этихъ послѣднихъ ступеней прекрасно ха-

ректируетъ Максъ Мюллеръ: ¹⁾ „Миѳологій Ведъ ²⁾”, говоритьъ онъ, для сравнительной миѳологии имѣеть тоже самое значение, какое санскритъ имѣеть для сравнительной грамматики. Къ счастью, въ Ведахъ миѳология не успѣла еще сложиться въ определенную систему. Одни и тѣ же речения употребляются въ одномъ гимнѣ, какъ нарицательный, въ другомъ — какъ имена боговъ. Одно и тоже божество становится то выше, то ниже остальныхъ боговъ, то уравнивается съ ними. Все существо ведийскихъ боговъ, такъ сказать, прозрачно, первоначальный представлени, изъ коихъ возникли эти божественные типы, еще совершенно ясны..... Нигдѣ такъ рѣзко не чувствуется огромное разстояніе, отдѣляющее древнія поэмы Индіи отъ самыхъ раннихъ начатковъ греческой литературы, какъ при сравненіи еще не успѣвшихъ установиться, находящихся еще въ процессѣ развитія ведийскихъ миѳовъ съ достигшими полнаго окончательного развитія и уже разлагающими миѳами, на которыхъ основана поэзія Гомера. Настоящая єеогонія арійскихъ племенъ — Веды, между тѣмъ какъ єеогонія Гезіода не болѣе, какъ иска- женная карикатура первоначального образа.“ На этой-то переходной ступени отъ миѳологии Ведъ къ миѳологии Гомера и Гезіода я и ставлю миѳологію Славянъ: ведической прозрачности въ ней уже нѣть, и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ еще въ ней законченности развитія миѳологии эллинской.

Итакъ,

I. Большая часть именъ славянскихъ боговъ указываютъ на древній способъ возникновенія ми-

¹⁾ Лѣтописи русской литер. и древности. М. 1863. V. 67—68.

²⁾ Т. е. собраній древне-индійскихъ гимновъ и молитвъ.

сюзъ путемъ бдухотворенія природы и умо-омраченія чрезъ слово.

II. Присутствіе развитаго монотеизма и дуализма въ славянской миѳологии я отрицаю; это былъ чистѣйшій политеизмъ съ почти исключительнымъ преобладаніемъ андроморфизма.

III. Степень ея развитія я опредѣляю переходною между ведическою и вѣлинскою; при этомъ имена боговъ сходятся съ именами боговъ въ Ведахъ, а не съ названіями божескихъ личностей у соплеменной Литвы и ближайшихъ по родству Германцевъ.

IV. Въ самой славянской миѳологии мы видимъ два отдаѣла:

Юго-восточный

1) одни имена

2) боги стихійные

3) народная миѳология

Балтийский

другіе имена

боги племенные

жреческое

кумиро-служеніе.

V. Что касается до значенія божескихъ именъ, то они объясняются такъ:

1) *Небо-богъ*—Волосъ и Сварогъ,

2) *Громо-богъ*—Перунъ и Радигость,

3) *Солнце-богъ*—Дажьбогъ, Хоресь, Святовитъ и Яровитъ.

Вотъ главные результаты моего изслѣдованія.