2431

РАЗБОРЪ

ИЗСЛѢДОВАНІЯ А. А. ПОТЕБНИ

О

МИѲИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНІИ

НѢКОТОРЫХЪ ПОВѢРІЙ И ОБРЯДОВЪ.

СОЧИНЕНІЕ

П. А. ЛАВРОВСКАГО.



МОСКВА.
Въ Университетской типографіи (Катковъ и К°);
на Страстномъ бульварѣ.
1866.

ЧТЕНІЯ

въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ 1866 г., кн. 2-я.

PV
128
570
48

РАЗБОРЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ

«О МИѲИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНІИ НѢКОТОРЫХЪ ПОВѢРІЙ И ОБРЯДОВЪ. СОЧИНЕНІЕ А. ПОТЕБНИ. МОСКВА 1865.»

Изслѣдованіе Г. Потебни, какъ видно изъ заглавія, относится непосредственно къ Миѳологіи.

Ежели принять во вниманіе скудость сочиненій по этой части, какъ вообще въ литературѣ Славянской, такъ и въ частности— Русской, если сообразить далѣе необработанность предмета, почти новость его, ограниченную лишь немногими изысканіями, положившими только начало его разработкѣ, и если взвѣсить за этѣмъ важное и интересное значеніе Миѳологіи, какъ науки, болѣе и болѣе раскрывающей занимательный и назидательный матеріялъ для духовной жизни народа и послѣдовательнаго ея развитія, въ новѣйшихъ трудахъ ученыхъ Западныхъ, то нельзя не встрѣтить съ удовольствіемъ новаго сочиненія по Миѳологіи Славянской, написаннаго преподавателемъ Университета и обѣщающаго объемомъ своимъ если не окончательное рѣшеніе многихъ вопросовъ, по крайней мѣрѣ значительное восполненіе пробѣловъ, хотя въ существеннѣйшихъ частяхъ, со стороны основныхъ, такъ сказать, миѳовъ, столь разработанныхъ и уясненныхъ въ позднѣйшее время у другихъ народовъ Индоевропейскихъ: Грековъ, Римлянъ, Германцевъ и Индѣйцевъ.

Бѣглый взглядъ на пособія, указанныя авторомъ въ изслѣдованіи, въ состояніи только усилить ожиданія и надежды отъ результатовъ несомнѣнно продолжительнаго и усидчиваго труда. Бо́льшая часть лучшихъ сочиненій, образцовыхъ и по строгости научныхъ пріемовъ, и по плодотворности осторожныхъ выводовъ,

представляются извѣстными Г. Потебни, по обильнымъ на нихъ ссылкамъ. Не ослабѣютъ ожиданія и при летучемъ обзорѣ матеріяловъ, положенныхъ Г. Потебней въ основу своего изслѣдованія: тѣ же самыя ссылки укажутъ на множество ихъ и на разнообразіе, какъ относительно родовъ народной литературы, такъ и нарѣчій Славянскихъ, по которымъ предлагается матеріялъ въ оригинальныхъ отрывкахъ.

Упомянутыя условія ученаго труда, пособія и матеріялы, такъ полно и отчетливо заявленныя въ сочиненіи Г. Потебни, невольно заставляютъ предполагать успѣхъ въ выполненіи предпринятой имъ задачи—обслѣдованія и уясненія миѳовъ Славянскихъ. Оправдываются ли же этѣ надежды на дѣлѣ, въ результатахъ труда? вотъ вопросъ, который въ глазахъ нашихъ тѣмъ важнѣе, чѣмъ желательнѣе истинный успѣхъ самой науки, Миѳологіи Славянскоѣ. Важность этого вопроса и послужила для насъ побужденіемъ вникнуть пристальнѣе и глубже въ изслѣдованіе Г. Потебни. Признаемся откровенно, что вызвало насъ на это не столько несогласіе наше съ окончательными выводами автора, сколько особенность его научныхъ пріемовъ и, полагаемъ, не всегда безвредная заманчивость заключеній для ума, не пріученнаго относиться къ фактамъ съ строгою критикой.

Спеціяльныя, однако же, обстоятельства, въ которыхъ находится именно Славянская Миѳологія, вызываютъ предварительно на нѣкоторыя общія мысли. Наука эта, какъ уже замѣчено нами, совершенно новая и въ самомъ Славянскомъ мірѣ; ученые едва коснулись ея разработки, и не только не успѣли проникнуть до какой либо общей системы, не только не уяснили исторіи послѣдовательнаго видоизмѣненія миѳовъ, но не указали даже и на связь главнѣйшихъ вѣрованій языческихъ съ коренными миѳами другихъ народовъ Арійскихъ, болѣе счастливыхъ научными изслѣдованіями по этой части.

При такомъ положеніи предмета, невольно приходится подумать сначала о правильности и надежности пріемовъ разработки, и тѣмъ скорѣе остановишь взоръ свой на примѣрахъ Запада, чѣмъ разнообразнѣе и перепутаннѣе представляется грубый еще матеріялъ у насъ, и чѣмъ расчищеннѣе, уяснѣннѣе, осмысленнѣе встрѣ-

чаемъ его тамъ. Г. Потебня, конечно, чувствовалъ это, когда поставилъ себѣ въ руководство классическіе труды Гримма, Куна, Маннгардта, Вольфа и нѣкоторыхъ другихъ. Но какъ воспользовался онъ ихъ примѣромъ?

Ученые Запада, въ настоящемъ случаѣ преимущественно Нѣмцы, обратились къ разработкѣ Миѳологіи съ тою осторожностію, съ тѣми прочными научными пріемами и съ тѣми логическими, непреложными изъ обслѣдованныхъ частныхъ фактовъ, выводами, какіе только и ручаются за дѣйствительный успѣхъ всякой науки. Встрѣчая въ громадной массѣ современныхъ вѣрованій, обрядовъ и повѣрій народныхъ самые неясные, перебитые и перемѣшанные, остатки древнѣйшихъ миѳовъ, входившихъ нѣкогда въ полную систему Миѳологіи; сознавая всю неотразимую силу вліянія на измѣненіе, сокращеніе, забвеніе и извращеніе этѣхъ миѳовъ отъ разнообразнѣйшихъ переворотовъ послѣдующей жизни народа, и въ религіозномъ, и умственномъ и политическомъ отношеніяхъ, этѣ ученые признали прежде всего необходимымъ прослѣдить исторически новѣйшіе вѣрованія и обряды, возвести ихъ посредствомъ болѣе-менѣе опредѣленныхъ указаній въ древней письменности къ чистѣйшему виду, и потомъ очищенный уже такимъ путемъ матеріялъ сопоставить съ вѣрованіями древнѣйшихъ родственныхъ народовъ, сохранившимися въ большей полнотѣ, опредѣленности и нерушимости. Этотъ историческій пріемъ устранялъ, съ одной стороны, произволъ, отъ котораго трудно было бы отдѣлиться при сближеніи явленій, хотя на первый взглядъ и сродныхъ, но легко могшихъ развиться случайно, даже вовсе отъ различныхъ условій; съ другой, указаніемъ постепеннаго измѣненія такихъ явленій, вносилъ въ науку новый матеріялъ для исторіи духовной жизни народа; наконецъ, давалъ твердое ручательство и за вѣрность послѣднихъ выводовъ, такъ какъ фактъ выходилъ посредствомъ него очищеннымъ отъ всякой примѣси и перепутанности и самъ собою, безъ натяжекъ и субъективныхъ домысловъ, вступалъ въ рядъ общихъ миѳовъ Индоевропейскаго племени. Миѳологія Германская обязана блистательными своими успѣхами прежде всего именно этому пути; Гриммъ первый ввелъ ее въ рамки опредѣленной и строгой науки, а Deutsche Mythologie Гримма поражаетъ наиболѣе обширностью историческаго матеріяла и изумительно трезвымъ

обращеніемъ съ нимъ. Только при подобной расчисткѣ миѳологическаго матеріяла, и только при такомъ предварительномъ разъясненіи главнѣйшихъ вѣрованій, основанномъ на раціональномъ и научномъ сравненіи съ миѳами Индѣйцевъ, Грековъ и Римлянъ, откроется разумная возможность находить смыслъ и опредѣлить дѣйствительность миѳическаго значенія въ той безграничной массѣ мелочей, какая наполняетъ собою современныя повѣрья и обряды народныя: лишь историческій методъ въ состояніи вывести пытливый умъ изъ этого, по истинѣ, хаоса на свѣтлую и торную дорогу, и его-то признаемъ мы безусловно необходимымъ въ нашей едва зачинающейся наукѣ.

Но историческій методъ въ Миѳологіи далеко недоступенъ всегда и во всемъ. Какъ основанный на памятникахъ письменности, онъ, по этому самому, находится въ тѣсной зависимости отъ времени и полноты послѣднихъ. Между тѣмъ, народы Германскіе, еще болѣе Славянскіе, вступили въ составъ историческихъ народовъ относительно въ позднюю пору; относительно поздно началась у нихъ и письменность; другіе же народы, гораздо старѣйшіе своею историчностью, сообщаютъ о нихъ случайныя и отрывочныя извѣстія, да и этѣ послѣднія принадлежатъ такому времени, передъ которымъ задолго уже установилась отдѣльность жизни и Германцевъ и Славянъ, а слѣдовательно и религія ихъ во многомъ должна уже была получить свой особый характеръ и наполниться спеціяльными понятіями, вѣрованіями и обрядами. Національная письменность Германцевъ и Славянъ развилась, говоря вообще, послѣ Христіянства, которое неизбѣжно должно было повлечь за собою самый разрушительный переворотъ въ прежнихъ вѣрованіяхъ язычества. Независимо отъ этого, и такая національная письменность не представляетъ нигдѣ намѣреннаго собранія языческихъ вѣрованій, хотя бы въ остаткахъ и въ превращеніяхъ; послѣднія попадаются въ ней больше случайно, отрывочно, безъ малѣйшихъ часто указаній на ихъ миѳическое значеніе. Неудивительно по этому, что многое изъ миѳическихъ вѣрованій и понятій, кружащихся доселѣ въ простонародьи, не находитъ себѣ мѣста въ письменности и не можетъ, слѣдовательно, быть возведено путемъ историческимъ къ болѣе чистому первоначальному виду. Отсюда естественный результатъ, что, руководясь исключительно

исторіей, мы навсегда должны будемъ отказаться отъ вскрытія полной и подробной системы языческой религіи своего племени, и ограничиться уясненіемъ лишь отдѣльныхъ миѳовъ, которые попали случайно подъ перо старинаго писателя, или которые, своимъ несомнѣннымъ единствомъ во всѣхъ частяхъ съ миѳами древнѣйшихъ родственныхъ народовъ, даютъ право заключать о ихъ характерѣ и о томъ, что они принадлежатъ области общей племенной Миѳологіи. Ученой Германіи обязана наука открытіемъ новаго средства восполненія, отчасти и вознагражденія недостаточности и ограниченности историческаго пособія въ Миѳологіи. Вспомогательное средство это покоится на сравнительномъ языкознаніи.

Языкознаніе, при помощи сравнительнаго метода, нѣсколько десятковъ лѣтъ назадъ успѣло уже выйти изъ того унизительнаго состоянія, въ которомъ не рѣдко служило оно предметомъ произвольныхъ сближеній, затѣйливыхъ сравненій, а подъ часъ и фантастическихъ выводовъ, и, оградившись опредѣлительными законами, поднялось и развилось въ науку, дошедшую въ послѣднее время до степени замѣчательной точности. На этой степени, не смотря на краткій срокъ своего развитія, языкознаніе успѣло уже обогатиться обильными результатами и пролило замѣтный свѣтъ на рѣшеніе самыхъ темныхъ вопросовъ, какъ, напримѣръ, на вопросъ о происхожденіи языка. Результаты сравнительнаго языкознанія не остановились, впрочемъ, на разъясненіи однихъ отвлеченныхъ законовъ языка; они не замедлили перейти въ рядъ пособій для исторіи, и при томъ въ такихъ эпохахъ, которыя безъ этого пособія принуждены были бы оставаться навсегда закрытыми.

Стоитъ хотя мелькомъ вникнуть въ разнообразное значеніе сравнительнаго языкознанія, чтобы понять невозможность, при ревнивой изыскательности современнаго ума, пройти ему безслѣдно и для Миѳологіи. Каждое слово заключаетъ въ себѣ опредѣленное понятіе; но это понятіе, при данномъ словѣ, не остается не измѣннымъ; оно переходитъ въ жизни народа разныя ступени, отъ одного значенія къ другому, и иногда употребляется въ устахъ нашихъ совершенно въ противоположномъ смыслѣ, сравнительно съ тѣмъ, какой приданъ былъ ему первымъ творцемъ, подъ влія-

ніемъ поразившаго его впечатлѣнія. Сравнительное языкознаніе, посредствомъ прочно законнаго анализа слова, способно дойти до этого обветшавшаго и вовсе забытаго первоначальнаго смысла. Отсюда не трудно уяснить и право науки языкознанія быть пособіемъ для Миѳологіи: многія выраженія народныхъ суевѣрій и обрядовъ, вращающіяся въ нашихъ устахъ, или безъ всякаго смысла, или съ непамятнымъ значеніемъ, путемъ лингвистическаго анализа готовы вскрыть цѣлую картину миѳическаго вѣрованія, по сродству съ подобными же, уже опредѣленными и записанными, картинами у родственныхъ народовъ, упрочивающую за собою точное мѣсто въ цѣлой системѣ Миѳологіи. Позволю себѣ указать на Славянское слово дождь, подвергнутое мною не такъ давно подобному обслѣдованію. И ученые Запада употребили уже въ дѣло эту сторону языкознанія въ своихъ обслѣдованіяхъ по Миѳологіи и, подъ руководствомъ ея, нѣкоторые обогатили уже эту науку важнѣйшими открытіями. Вспомнимъ только Макса Миллера, Куна и отчасти Француза Пикте. Но ежели современное языкознаніе въ сферѣ обслѣдованія внѣшней стороны слова, его звуковыхъ и флексическихъ свойствъ и видоизмѣненій, требуетъ строжайшей осмотрительности, неуклоннаго выполненія раскрытыхъ законовъ, то тѣмъ обязательнѣе должно быть это требованіе по отношенію къ Миѳологіи, гдѣ главную силу заключаетъ внутренняя сторона слова, его значеніе. Малѣйшее нарушеніе звуковыхъ законовъ, самая ничтожная натяжка въ сближеніяхъ и сравненіяхъ, неминуемо отразятся въ ложномъ выводѣ и первоначальнаго смысла, а черезъ это, уже логически, повлекутъ за собою и ложное представленіе самаго миѳа. Само собою понятно, что исторія языка, послѣдовательное измѣненіе внѣшней оболочки слова, должна быть постоянно на первомъ планѣ. Въ противномъ случаѣ, анализированіе современной формы слова, безъ вниманія къ ея исторіи, не далеко отойдетъ отъ того забавнаго отыскиванья родства, на основаніи созвучій, какимъ потѣшались въ былое время наши дѣды и отцы. Только сдержанностью, осмотрительностью, строгостью филологическаго пріема и возможно объяснить громадный успѣхъ его какъ въ упомянутыхъ, такъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, миѳологическихъ изслѣдованіяхъ Запада.

И такъ, предварительное уясненіе общихъ основныхъ миѳовъ, что неразлучно съ историческимъ возведеніемъ со-

временной перепутанности, по возможности, къ древнѣйшему и чистѣйшему виду, и серьезное и осторожное употребленіе въ помощь сравнительнаго языкознанія,—вотъ правильный и надежный пріемъ, оправданный блистательными опытами въ миѳологической литературѣ Запада.

Г. Потебня, какъ видѣли, знакомъ съ большею частью лучшихъ писателей, слѣдовательно, предполагается, изучалъ ихъ, освоился съ ихъ трудами,—и, дѣйствительно, указанные, на ихъ основаніи, пріемы замѣтны въ разсматриваемомъ его сочиненіи. Къ сожалѣнію, однако же, пользованіе ими представляется скорѣе дѣломъ случая, по крайней мѣрѣ, чѣмъ-то внѣшнимъ, приставленнымъ механически, а не органически связаннымъ съ цѣльнымъ составомъ разсужденія. Посмотримъ ближе.

Ближайшею цѣлью Г. Потебни, какъ очевидно, было возсоздать Славянскую Миѳологію, на основаніи нынѣшнихъ ея остатковъ въ различныхъ суевѣріяхъ и обрядахъ, сохранившихся въ народной Славянской литературѣ, преимущественно въ сказкахъ и частію въ пѣсняхъ народовъ Славянскихъ. Къ этому присоединены и обычаи въ нѣкоторые праздники, до сихъ поръ носящіе на себѣ отпечатокъ языческой старины. Въ этомъ отношеніи служили ему примѣромъ и руководствомъ, главнѣйшимъ образомъ, Нѣмецкія сочиненія Маннгардта и Вольфа. Не можемъ ручаться, уяснилъ ли себѣ Г. Потебня все существенное различіе въ положеніи своемъ и упомянутыхъ ученыхъ; а это различіе весьма важно и уже a priori характеризуетъ не совсѣмъ нормальное положеніе Г. Потебни, если хотя на минуту усомниться въ возможности одному человѣку замѣнить десятки изслѣдователей по наукѣ новой и обширной, и двумя годами восполнить десятки лѣтъ на пути, гдѣ только кое-гдѣ проложена колея, и то едва, едва замѣтная.

И Маннгардтъ и Вольфъ имѣли передъ собою цѣлый рядъ и частныхъ, монографическихъ, и общихъ, систематическихъ, изслѣдованій; уже до нихъ основныя черты Германской Миѳологіи были вскрыты и уяснены съ полнымъ запасомъ свѣдѣній, неутомимаго труда и строжайшей научности; отдѣльные главные миѳы прослѣжены исторически, на почвѣ Германской, возведены къ первоначальному виду и поставлены прочно на своихъ мѣстахъ въ системѣ

общей Индоевропейской Миѳологіи. Ко времени дѣятельности ихъ уже наступила возможность опредѣлить смыслъ и мелкихъ современныхъ народныхъ вѣрованій и обрядовъ, со всею разнообразною и спутанною ихъ обстановкой, и они тѣмъ легче и успѣшнѣе могли спуститься въ этотъ лабиринтъ, чѣмъ больше имѣли и передъ собою и вокругъ себя предварительныхъ спеціяльныхъ изысканій и среди позднѣйшихъ мелочей.

Не таково вовсе положеніе Русскаго и вообще Славянскаго ученаго: лишь пятокъ именъ въ состояніи указать мы и по рѣшенію отрывочныхъ, частныхъ, вопросовъ; историческое обслѣдованіе только что начато; нѣтъ даже систематическаго собранія и историческаго матеріяла, не смотря на относительную скудость Славянскихъ памятниковъ, заключающихъ въ себѣ черты языческихъ вѣрованій; самые общіе и основные миѳы не раскрыты у насъ и не сопоставлены съ подобными же миѳами древнѣйшихъ родственныхъ народовъ. Эта бѣдность миѳологической литературы всего явственнѣе обнаруживается азъ обзора нашихъ лучшихъ, во всякомъ случаѣ, по цѣли и выполненіи, почтенныхъ трудовъ, каковы труды Гг. Бодянскаго, Срезневскаго, Буслаева, Аѳанасьева, до нѣкоторой степени Шеппинга и очень, очень немногихъ другихъ. На чемъ же обопрется, чѣмъ станетъ руководиться, авторъ, который бы задумалъ, подобно Г. Потебнѣ, создать систему Миѳологіи изъ позднѣйшихъ остатковъ Славянскаго язычества, уцѣлѣвшихъ въ самомъ измѣнчивомъ, шаткомъ, непрерывно подвижномъ матеріялѣ, каковы сказки и пѣсни? Ему остается или неуклонно слѣдовать Нѣмецкимъ образцамъ и ихъ считать за норму своихъ выводовъ и сближеній для каждаго Славянскаго повѣрья и обряда; только въ Нѣмецкихъ обслѣдованныхъ остаткахъ суевѣрій находить зеркало для своего еще грубаго матеріяла; или изъ каждаго почти факта сдѣлать предметъ панографическаго изслѣдованія, прослѣдить каждое явленіе современнаго язычества исторически, очистить его критикой, и тогда уже приступить къ сравненію съ Нѣмецкимъ образцемъ, а черезъ него перейти и къ общей Миѳологіи Арійской.

Но въ первомъ случаѣ, кажущееся сходство невольно вызоветъ въ серьезномъ умѣ множество подавляющихъ вопросовъ: есть ли это сходство коренное, образовавшееся въ эпоху общей жизни; не обязано ли оно простой случайности, сходству народной жизни,

при всей ея отдѣльности; не представлялось нынѣшнее сходство полнымъ различіемъ прежде, и т. д. и т. д.? Г. Потебня этому способу придалъ особенное значеніе; онъ руководится имъ на всемъ протяженіи своего изслѣдованія, и сочиненія Маннгардта и Вольфа служатъ ему краеугольнымъ камнемъ въ сближеніяхъ и даже въ заключеніяхъ. Въ какой степени оказался пригоднымъ этотъ способъ на дѣлѣ, мы увидимъ ниже, когда перейдемъ къ разсмотрѣнію выводовъ Г. Потебни. Что касается до монографическихъ обслѣдованій отдѣльныхъ миѳовъ, то Г. Потебня обнаружилъ самъ, что они не подъ силу въ общемъ изслѣдованіи, и показалъ это нагляднѣйшимъ образомъ своимъ историческимъ пріемомъ, который, конечно, долженъ бы былъ занять, въ такомъ случаѣ, самое видное мѣсто.

Ежели бы Г. Потебня и не соглашался съ нами въ важности этого пріема, то уже Нѣмецкіе образцы вызывали его на вниманіе къ нему и побуждали дать ему мѣсто;—и оно дано, но, какъ уже замѣчено, случайно, скорѣе для виду, по чему и всѣ такія указанія легко могутъ быть устранены безъ малѣйшаго нарушенія силы и значенія цѣлаго изслѣдованія; напротивъ, это бы еще уменьшило количество въ немъ ошибокъ и произвольныхъ толкованій. Вообще, указанія на исторію служатъ въ изслѣдованіи Г. Потебни лишь свидѣтелями его знанія, или предчувствія, что она должна быть пущена въ ходъ, что безъ справокъ съ нею трудно обойтись; но способъ введенія исторіи въ дѣло отличается явными странностями, чтобы не сказать прямо недостатками. Ссылки, въ такихъ случаяхъ, вытекаютъ у него не изъ самыхъ источниковъ, не непосредственно изъ личнаго знакомства съ памятниками, а изъ подходящихъ Русскихъ сочиненій по Миѳологіи. Но какъ сочиненій такихъ вообще не много, касаются они больше спеціяльныхъ вопросовъ, то не удивительно, что и историческія ссылки ограничиваются шестью, семью мѣстами, при всей многообъемности изслѣдованія. Этого мало, Г. Потебня нашелъ излишнимъ даже провѣрить ссылки, даже правильно понять ихъ, и въ извлеченіяхъ своихъ допускаетъ ошибки, или производитъ непріятную путаницу. Словомъ, невниманіе, какая-то холодность къ историческимъ свидѣтельствамъ въ разбираемомъ сочиненіи, какъ-то не вяжутся съ положеніемъ автора и съ цѣлію его сочиненія. Вотъ факты:

На страницѣ 6 и 21, Г. Потебня приводитъ правительственныя постановленія, изъ XVII столѣтія, противъ нѣкоторыхъ народныхъ обычаевъ подъ Рождество, Новый Годъ и Богоявленіе. Термины этихъ обычаевъ очень важны, авторъ справедливо придаетъ имъ значеніе. Но, къ удивленію, мѣста эти взяты имъ изъ готоваго сочиненія, всего вѣроятнѣе изъ Снегирева (О народныхъ праздникахъ....) и не провѣрены съ самимъ источникомъ. А между тѣмъ, въ перепечатанномъ извлеченіи, безъ всякой, впрочемъ, ссылки, находится знаменательная неточность, могшая, при исправленіи ея, если не измѣнить, по крайней мѣрѣ, ограничить выводъ, или потребовать объясненія. Г. Снегиреву вполнѣ простительна неточность: онъ собиралъ матеріялы, и только при случаѣ, весьма рѣдко, дозволялъ себѣ миѳологическія объясненія: справки его съ исторіей, хотя бы и не всегда точныя, способны возбудить въ насъ только благодарность за трудъ по приготовительной обработкѣ. Подобнаго права даже на снисходительность уступить Г. Потебнѣ нельзя: онъ пишетъ ученое изслѣдованіе, сопровождаетъ группировку фактовъ выводами, иногда положительными, съ тономъ научной несомнѣнности. Казалось бы, не было и особеннаго труда провѣрить готовую ссылку съ извлеченіемъ, если представляется неудобнымъ трудъ читать источники самому. А справившись съ этими источниками, которыя находятся въ грамотахъ, помѣщенныхъ въ 3 и 4 томахъ Актовъ Историческихъ, Г. Потебня увидѣлъ бы, что, вмѣсто плуги, въ грамотѣ Патріярха Филарета (Ак. III, № 92; стр. 96, подъ 1620 г.), въ грамотѣ Верхотурскаго Воеводы, Рафа Всеволожскаго, времени Алексѣя Михайловича, читаемъ плута (Акт. IV, № 35, подъ 1649 годомъ). Тогда едва ли бы онъ позволилъ себѣ и немедленное заключеніе: «т. е., славили плугъ,» безъ предварительной критики.

Свидѣтельство о названіи въ старину сватьбы кашею (стр. 65) заимствовано опять изъ готовыхъ книгъ, изъ Академическаго Словаря и сочиненія Терещенка. Не говоря уже о томъ, что Г. Потебня нашелъ бы для этого факта указанія и древнѣе и обстоятельнѣе, если бы позаботился замѣнить Академическій Словарь существующими словарями для лѣтописей, замѣтимъ довольно произвольное обобщеніе самаго термина. Не свадьба вообще называется кашею, а единственно свадебный пиръ, что такъ очевидно и изъ вы-

писаннаго мѣста Лѣтописи, при посредствѣ Словаря Академическаго. Въ противномъ случаѣ, изъ извѣстія, что Князь Александръ устроилъ кашу въ Торопцѣ, и потомъ другую въ Новгородѣ, можно бы вывести, что онъ въ одинъ годъ (1239) сыгралъ двѣ собственныхъ своихъ свадьбы. Такія обобщенія въ разсматриваемомъ сочиненіи обыкновенны, а заблужденія отъ нихъ весьма легки, и на сколько предлагаетъ ихъ означенное сочиненіе, увидимъ ниже.

Два слѣдующихъ мѣста: пословица изъ Даніила Заточника о мученіи пшеницы, да извѣстный разсказъ лѣтописи о волхвахъ въ Ростовѣ (стр. 41 и 293), если даже и извлечены непосредственно изъ источниковъ, то безъ всякаго вѣса для дѣла: послѣднее ни мало не усилено ими; а между тѣмъ подробное извлеченіе извѣстій о волхвахъ даетъ каждому читателю право увидѣть явную натяжку автора въ толкованіи. Дѣйствительно, Лѣтопись говоритъ очень ясно, что волхвы обвиняли въ неурожаѣ и голодѣ вообще женщинъ; но Г. Потебнѣ хотѣлось отыскать древнее свидѣтельство о вѣдьмахъ, и вотъ онъ, не задумываясь, увѣряетъ, что подъ этѣми женщинами разумѣются вѣдьмы, хотя лѣтописецъ не скрываетъ, что въ то время погибли и многія лучшія особы. Но на этомъ не остановился Г. Потебня. Изъ той подробности лѣтописной, что волхвы обманывали народъ, будто бы вынимая изъ за разрѣзанныхъ плечъ женщинъ рыбу и жито, онъ считаетъ вполнѣ объясненнымъ, что такое указаніе говоритъ о представленіи спины вѣдьмы корытомъ, по тому что такъ представляютъ своихъ вѣдьмъ Нѣмцы; въ Лѣтописи же идетъ дѣло о женщинахъ вообще и о ихъ плечахъ, а вовсе не о спинѣ. Между тѣмъ событіе очень простое и всецѣло оправдываемое воззрѣніемъ древняго Русскаго человѣка на женщинъ, записаннымъ тою же Лѣтописью. Согласно съ этимъ воззрѣніемъ, женщина представлялась существомъ, ежели не исключительно, то преимущественно, преданнымъ волшебству, что, однако же, ни чуть не говоритъ о вѣдьменномъ ея значеніи; иначе пришлось бы всѣхъ женщинъ обратить въ вѣдьмъ. Вотъ какъ говоритъ лѣтописецъ: «Паче же женами бѣсовьская волшвенья бываютъ, искони бо бѣсъ жену прельсти, си же мужа; тако въ си роди много волхвуютъ жены чародѣйствомъ и отравою и инѣми бѣсовьскыми козньми» (Лавр., 77). Правильный взглядъ едва ли изъ всего этого выведетъ вѣдьму, да еще со спиною корытомъ.

Но самый рѣшительный фактъ непростительно небрежнаго обращенія автора съ приводимыми имъ источниками заключается въ ссылкѣ на Іоанна Екзарха Болгарскаго, на стр. 282—283. По поводу превращенія упыря, Г. Потебня заявляетъ, что «объ этомъ говоритъ извѣстное мѣсто изъ Іоанна Екзарха Болгарскаго», и выписываетъ слѣдующее выраженіе: «и тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ, ястребомъ, и ворономъ, и дятлемъ: рыщутъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, волкомъ, летаютъ зміемъ, рыщутъ рысію и медвѣдемъ.» Ссылкою на Славянскаго писателя X вѣка, очевидно, Г. Потебня хотѣлъ подтвердить заключенія свои объ упырѣ, и тѣмъ доказалъ свое сознаніе важности историческихъ свидѣтельствъ. Если же это такъ, то какимъ образомъ онъ позволилъ себѣ безъ разбора ухватиться за ссылку въ какой ни будь книжкѣ и отнести извлеченное оттуда выраженіе къ Іоанну Екзарху Болгарскому, никогда и не думавшему писать что либо подобное? Авторъ показалъ только этимъ, что онъ никогда не читалъ этого корифея Старо-Славянской литературы, что онъ даже не знаетъ, что и осталось отъ него; въ противномъ случаѣ, увидѣлъ бы легко, что Екзархъ Болгарскій, Іоаннъ, былъ переводчикомъ, хотя иногда и свободнымъ, что въ оригинальныхъ сочиненіяхъ, какъ въ Послѣсловіяхъ, въ Словѣ на Вшествіе Господа Нашего Іисуса Христа, не было ему ни цѣли, ни стати говорить объ упыряхъ. Мало того, Г. Потебня, значитъ, не читалъ отрывковъ изъ этого важнѣйшаго писателя, даже въ Христоматіяхъ; иначе былъ бы онъ пораженъ различіемъ языка его съ языкомъ приведеннаго отрывка.

Но допуская, что указанное мѣсто и заимствовано изъ Іоанна Екзарха Болгарскаго, все же остается непонятнымъ, по чему Г. Потебня видитъ въ немъ свидѣтельство именно объ упырѣ? Не беремся утверждать, будто предыдущія строки этого мѣста скрыты намѣренно авторомъ; готовы даже согласиться, что онѣ ему и неизвѣстны, какъ не включенныя въ ту книгу, откуда извлекъ онъ неловкую ссылку; но смѣемъ думать, что если бы Г. Потебня приставилъ ихъ, другими словами, сопоставилъ бы продолженіе съ началомъ, то едва ли бы не выбросилъ этого свидѣтельства, какъ не подходящаго къ его цѣлямъ. Вотъ этѣ сроки: «первая книга Шлартолой, рекше Острологъ, 2 Острономіа, 3 Землемѣріа, 4 Ча-

ровникъ, въ нихъ же суть вся дванадесять опрометныхъ лицъ звѣриныхъ и птичіихъ, иже есть первое, тѣло свое хранитъ мертво....» Въ какой мѣрѣ непремѣнно разумѣется здѣсь упырь, такъ рѣшать быстро едва ли согласятся многіе. Изъ этѣхъ же начальныхъ строкъ не трудно усмотрѣть и источникъ, откуда взяты онѣ. Это, такъ называемый, списокъ книгъ истинныхъ и ложныхъ, включенный Калайдовичемъ, по рукописи XVII вѣка, въ числѣ другихъ памятниковъ, въ изданіе Іоанна Екзарха Болгарскаго, который служилъ для него поводомъ обнародывать вообще свои палеографическія и филологическія изысканія. На этомъ основаніи, безъ сомнѣнія, и сдѣлана ссылка въ книгѣ, изъ которой почерпнулъ Г. Потебня выдержку, на Іоанна Екзарха Болгарскаго, т. е., на изданіе его; а Г. Потебня, не справившись, отнесъ ее къ словамъ самаго Іоанна Екзарха Болгарскаго, другими словами, изъ XVII столѣтія шагнулъ въ десятое.

А жалко, что онъ не остановился на этомъ указаніи и не провѣрилъ его; тогда открылся бы передъ нимъ тотъ богатѣйшій матеріялъ миѳическихъ вѣрованій Славянъ, который еще почти не тронутъ и ждетъ воздѣлывателей. Отъ списка книгъ истинныхъ и ложныхъ, Г. Потебня безъ задержки перешелъ бы къ незнакомой ему, какъ видно по всему, литературѣ отреченной, апокрифической, восходящей отрывками до XI вѣка и проходящей, съ разнообразными видоизмѣненіями и пополненіями, по всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ. Этотъ драгоцѣнный миѳологическій матеріялъ доставлялъ и полное удобство для пользованія, хотя бы по изданію Г. Пыпина (изданіе Г. Тихонравова вышло послѣ того, какъ было уже готово сочиненіе Г. Потебни), а одна только критическая обработка его, смѣло можемъ завѣрить Г. Потебню, доставила бы прочнѣйшую пользу наукѣ, чѣмъ нынѣшнее его изслѣдованіе съ натянутыми объясненіями простонародныхъ суевѣрій подъ ладъ объясненій Маннгардта и Вольфа. Но Г. Потебня ни однимъ звукомъ, ни однимъ намекомъ, не коснулся этого готоваго матеріяла, безъ котораго, послѣ его изданія, не слѣдовало бы заводить, въ настоящее время, и рѣчи о Славянской Миѳологіи, тѣмъ больше притязать на какое либо систематическое ея изложеніе; вмѣсто справокъ съ нимъ, онъ нашелъ позволительнымъ ограничиться указанными шестью ссылками, такъ неловко извлеченными изъ другихъ сочиненій, безъ справокъ и провѣрокъ.

Такимъ образомъ, историческій пріемъ въ сочиненіи Г. Потебни пренебреженъ; попадающееся койгдѣ примѣненіе его случайно, чуждо всякой системы, обязано единственно указаніямъ въ тѣхъ книгахъ, которыя приходилось читать ему и изъ которыхъ выписывалъ онъ эти указанія и толковалъ ихъ безъ критики, руководствуясь больше субъективными соображеніями, вообще способомъ, не соотвѣтствующимъ строго ученому изслѣдованію. Перейдемъ къ филологическому пріему.

Филологическому пріему данъ уже гораздо большій просторъ въ сочиненіи Г. Потебни; его встрѣчаемъ мы и въ текстѣ, и еще чаще въ примѣненіяхъ; онъ служитъ для автора не только средствомъ опредѣлять родственность первоначальныхъ миѳическихъ воззрѣній у различныхъ народовъ, но не рѣдко прибѣгаетъ онъ къ нему и для опредѣленія идеи древнѣйшаго миѳа у Славянъ. Ссылки, въ этомъ случаѣ, говорятъ убѣдительно, что Г. Потебня знакомъ съ самыми первокласными писателями, по ихъ сочиненіямъ: тутъ найдемъ мы и мелкія изслѣдованія въ «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,» и статьи въ «Indische Studien,» и указанія на отдѣльныя сочиненія и изданія Куна, Вебера и др. Казалось бы, ручательство слишкомъ надежное на успѣхъ дѣла, и все таки намъ приходится замѣтить, что этотъ успѣхъ далеко не достигнутъ, что и въ обращеніи съ этимъ пріемомъ. Г. Потебня больше слѣдовалъ личнымъ особенностямъ своихъ воззрѣній, чѣмъ установившимся законамъ Филологіи и той научной осторожности и сдержанности, какая преимущественно необходима въ изысканіяхъ филолого-миѳологическихъ и о какой высказали мы свое мнѣніе выше. Но, не предваряя общихъ заключеній, взглянемъ на факты и дадимъ имъ оцѣнку въ общихъ частяхъ. Конечно, будемъ останавливаться только на томъ, что принадлежитъ самому Г. Потебнѣ.

Въ самомъ началѣ, на первой же страницѣ, сталкиваемся мы съ усиліемъ автора вывести коренное значеніе важнаго, въ отношеніи народныхъ повѣрій, Сербскаго слова баднякъ, которое производитъ онъ отъ глагола бости—божу, со смысломъ долбить, сопоставляя съ Польскимъ badel, badyl—стволъ растенія. Не говоря ничего о неясности сочетанія колоть, долбить, со стволомъ растенія, отмѣтимъ необъясненность авторомъ звуковыхъ препятствій.

Во а) звукъ *о*, въ бости, коренной въ Славянскомъ языкѣ, перешелъ, значитъ, въ Сербскомъ въ *а*. Но примѣровъ такого перехода *о* въ *а* въ Сербскомъ нарѣчіи мы не имѣемъ, кромѣ образованія многократныхъ глаголовъ, какъ: набраяти, помогати и др. (Mikl. Vergl. Gram. de Slav. Spr. I, 314); этотъ же переходъ обусловливается слишкомъ исключительными условіями, чтобы позволять себѣ безъ доказательствъ распространять его на цѣлый строй языка. Во б) ежели и допустить тожество корня въ словѣ баднякъ съ Санскр. badh (бить), то требуется объяснить, на какомъ основаніи короткое Скр. *а* замѣнилось въ Серб. посредствомъ *а*, что необыкновенно и ограничено въ самомъ Старо-Славянскомъ нарѣчіи пяткомъ, не болѣе, словъ (Schleicher, Formenlehre d. Kirch.-Slav. Spr., 37). Если же авторъ сближаетъ баднякъ съ badh, посредствомъ коренпаго бости, то остается необъясненнымъ первое препятствіе, поднятіе въ именахъ существительныхъ Стар.-Слав. *о* въ Серб. въ *а*, когда намъ извѣстно, что нѣтъ случая, гдѣ бы Сербское *а* соотвѣтствовало Ст. Слав. *о* (Mikl., тамъ же, 298). Считаемъ лишнимъ упоминать о Литов. badau, badyti (колоть), такъ какъ въ Литовскомъ языкѣ есть свои законы звукопзмѣненія. Мы нашли бы менѣе звуковыхъ препятствій, если бы Г. Потебня сблизилъ Серб. баднякъ съ Старо-Слав. корнемъ бъд, въ бъд—ѣти (откуда причинная форма боудити), на основаніи неизмѣнной замѣны глухихъ гласныхъ (ъ—ь) посредствомъ *а* (сънъ=Серб. санъ, дьнь=Серб. данъ). Тогда и значеніе бадняка не удалилось бы отъ смысла миѳическаго обряда—пробужденія, бодрствованія, что такъ согласно съ основаніемъ празднества въ честь раждающагося, пробуждающагося, послѣ зимняго усыпленія, солнца. А въ такомъ случаѣ, не по тому называется и день или вечеръ баданъ, что жгутъ баднякъ, какъ полагаетъ Г. Потебня, а баднякъ такъ называется по тому, что жжется въ бадній день, вечеръ. Въ какой мѣрѣ филологія Г. Потебни основана на случайныхъ требованіяхъ, наглядпымъ свидѣтельствомъ служитъ слѣдующій фактъ. Уже былъ готовъ нашъ разборъ, когда прочитали мы Филологическія Записки т. 4. выпускъ 2 и 3, гдѣ, между прочимъ, помѣщена статья Г. Потебни: «О звуковыхъ особенностяхъ Русскихъ нарѣчій.» Здѣсь, на стр. 125, встрѣтили мы производство слова бондырь, посредствомъ Пол. Чеш. bednař, изъ предлога бе и существительнаго дно, и сопоставленіе, по формѣ, съ бесѣда, бескидъ (!) и бек-

рень (!?). Оставляя въ сторонѣ это словопроизводство, замѣтимъ, что Г. Потебня сюда же пріурочиваетъ Чеш. bedna и Малорус. бодня; если бы пришелъ при этомъ ему въ голову Серб. баднякъ и Серб. бадань, то ужь, конечно, онъ не могъ бы не сблизить и ихъ съ бодня и не произвести точно также отъ бе и дно.

На стр. 19, въ прим. 52, сопоставляетъ онъ слова ведро и ядро съ Скр. вйдгра и съ глаголомъ idh и indh. Это сопоставленіе, относительно слова ведро, высказано давно уже другими. Такъ, Миклошичъ указалъ на него еще въ 1845 году, въ своихъ «Radices ling. Slav.,» и потомъ повторилъ въ 1862 году, въ «Lexicon Palaeo-Slovenicum.» Мы остановимъ вниманіе только на слѣдующемъ.

Г. Потебня не отмѣтилъ, какое ядро разумѣетъ онъ: ѫдро ли Старо-Славян., или ѫдро, ѫдръ? Первое, въ значеніи пазухи, нѣдра, второе въ смыслѣ скорость, скорый. Что до сближенія вйдгра, то мы ничего не имѣемъ противъ этого, и не понимаемъ, по чему смущаетъ автора Славянское *е*, вмѣсто Скр. *и* (*i*): корень idh имѣемъ короткое *i*, и въ образованіи сложнаго слова Славянскій языкъ могъ удержать его и правильно перемѣнить на *е*. Не забудемъ, что ведро не встрѣчается въ древнихъ Кирил. памятникахъ, такъ что покойный Востоковъ, въ своемъ Лексиконѣ, привелъ примѣръ изъ Лавр. списка Рус. лѣтописи; господствуетъ же оно въ пямятникахъ Глагольскихъ, южныхъ. Совсѣмъ другое относительно ядро.

Если авторъ думалъ о ѫдръ,-дро, то значеніе скорый, казалось бы, могло остановить его; должно было остановить и значенье ядро, орѣхъ, зерно, яичко. Это ѫдро (скоро) и сближаютъ, дѣйствительно, съ Греч. ἰθαρός (citus; Zeitschrift, 7, 121). Что же касается до ѫдро, преобразовавшагося въ нѣдро, нѣдра, то тутъ, кромѣ значенія (пазуха), нельзя не остановиться и на звукѣ ѫ, не замѣняемомъ нигдѣ посредствомъ ѧ: его сопоставляютъ, по этому, съ Скр. adhara (нижняя часть, на которой держатъ, лоно; срв. Zeitschrift 3, 36). Есть еще третье ѫдро, ѫдрина, ѫдрило—парусъ; но чуть ли оно неродственно съ ѫдро (нѣдро), подымающееся, подобно пазухѣ, груди. Во всякомъ случаѣ, ни то, ни другое ѫдро, ни съ носовымъ, ни безъ носоваго звука, не имѣетъ ничего общаго съ Скр. indh.

Въ томъ же примѣчаніи сближено съ ведро и слово ядно, съ приставленнымъ къ нему значеніемъ жженіе, и, какъ будто, доказывающимъ происхожденіе отъ indh (жечь). Напрасно Г. Потебня такъ неразборчивъ на источники; вмѣсто Азбуковника, въ которомъ встрѣтилъ онъ значеніе жженіе, слѣдовало бы ему обратиться къ Словарямъ Востокова, или Миклошича, если уже самъ онъ такъ настойчиво уклоняется отъ памятниковъ. Востоковъ показалъ бы ему, что ѧдьно—собственно выѣденное мѣсто, слово одного корня съ ѧдьнꙗ—пища, ѧдьць, ѧдьца — ядущій, слѣдовательно, происходитъ отъ ѧд, Скр. ad (ѣсть), не имѣющее ничего общаго съ indh (жечь). Но автору, во что бы то ни стало, хотѣлось, для своихъ миѳологическихъ объясненій, отыскать въ ядро, встрѣчающемся въ пожеланіи подъ Новый Годъ, идею огня, и вотъ онъ сближаетъ его съ ведро, а это, черезъ видгара, съ Скр. indh, а для большей убѣдительности, наставилъ тутъ же и ядно.

Еще съ большею филологическою безцеремонностію сталкивается читатель на стр. 42—44, гдѣ сближаются самыя разнообразныя слова, чтобы добиться изъ нихъ идеи дробленья, и тѣмъ объяснить миѳическое воззрѣніе на хлѣбъ. Укажемъ лишь на нѣкоторые факты. Такъ сближены Г. Потебней: тръгати, дергать, торкать и тлъкать; крупа, хрупкій съ кряпать (бить) и хрящать (ломать). Что Малорусское торкать соотвѣтствуетъ Великорусскому торгать, — понятно: обще Русское *г* часто замѣняется въ Малор. черезъ *к*; но развѣ научно сопоставлять дръгати (заставлять дрожать) съ тръгати (рвать)? Что имѣетъ мѣсто во взаимныхъ отношеніяхъ двухъ нарѣчій, то можетъ вовсе не имѣть смысла въ двухъ словахъ одного и того же нарѣчія. Звуки *д* и *т* родственны, какъ *г* и *к*, и замѣняются другъ другомъ въ разныхъ языкахъ и нарѣчіяхъ; но они и различны, какъ основные, коренные звуки, существовавшіе отъ самыхъ первыхъ зачатковъ языка, и какое же право имѣемъ мы подставлять одинъ вмѣсто другаго въ одномъ и томъ же древнѣйшемъ языкѣ? Тогда всѣ слова съ *д* могутъ замѣняться посредствомъ словъ съ *т*, и наоборотъ. Отсюда, если въ Старо-Славянскомъ находимъ вполнѣ самостоятельными дръгати, тръгати, тлъкати, то отожествлять

ихъ коренное происхожденіе возможно лишь подъ руководствомъ неразборчиваго произвола.

Не съ меньшимъ произволомъ сближены и слова: крупа, кряпать, хрупкій и хряпать. Звуки *у* и *я* могутъ родниться лишь при посредствѣ коренныхъ носовыхъ *ѫ*—*ѧ*: мы уже не говоримъ объ *о* и *а*, находящихся въ хропкій и храпкій, также приставленныхъ Г. Потебней. Между тѣмъ, въ древнѣйшихъ памятникахъ Старо-Славянской письменности, находимъ только крѫпа и никогда крѧпа; парѣчіе Польское, сберегшее носовые звуки, указываетъ тоже только на krupa, во всѣхъ сложныхъ и производныхъ. Слово крупа скорѣе родственно съ крупный, въ чемъ трудно отмѣтить идею дробленія.

То же, если не больше, должно сказать и о сопоставленіи, съ тою же цѣлью, слова дрозжи съ трость, дроздъ, троскъ, друзъ, дрязгъ, будто бы, съ кореннымъ значеніемъ — бить, ломать. Отмѣтимъ только, что Старо-Славянское существительное дрождиѭ не имѣетъ вовсе глухаго звука, тогда какъ трость есть тръсть. О прихотливой замѣнѣ *д* и *т* сказали выше. Миклошичъ сравниваетъ Слав. дрождиѥ съ Литовскимъ drumstas, съ Ново-Нѣм. trüsen, drusen, съ Ср.-Латин. drascus.

По поводу той же идеи дробленія, Г. Потебня утверждаетъ, что блинъ, названіе извѣстнаго рода хлѣба, есть млинъ, а млинъ одного корня съ мельница, молоть, мелкій и т. д. Но желательно бы было прежде доказать, что Малор. млинъ не образовалось изъ блинъ, черезъ обыкновенную мѣну губныхъ *б* и *м*; не забудемъ, что блинъ въ Литов. blinas, въ Ново-Верхне-Нѣмец. Blinze. Во всякомъ случаѣ, сдѣланное Г. Потебней отожествленіе млина съ жерновомъ, на томъ основаніи, что жерновъ употребляется на мельницѣ, и что млинъ, по формѣ своей, также круглый, какъ и жерновъ, лишено убѣдительности.

Но авторъ не ограничился и этимъ: млинъ, молоть и т. д. сближаетъ онъ съ милъ, милый, можетъ быть (!) мелкій. Но когда и гдѣ милъ значило первоначально мелкій, объ этомъ не спрашивайте, хотя бы противъ такого значенія и говорили всѣ извѣстные доселѣ памятники Древне-Славянской Литературы. Ми-

клюшичъ, еще въ 1845 году, сопоставилъ милъ съ Скр. корнемъ mil (convenire, societatem inire); повторилъ это сопоставленье и въ 60-хъ годахъ, въ своемъ Лексиконѣ.

Въ Славянскомъ языкѣ, въ ряду терминовъ для хлѣба, есть выраженіе брашьно, борошно. Нельзя ли какъ ни будь и его подвести подъ смыслъ дробленія, толоченья? И вотъ слѣдуетъ у Г. Потебни такое словопроизводство: «вѣроятно, борошно одного корня съ брать и значитъ почти то же (!), что мука, т. е., смолотое, растолченное. Брать, значитъ также и хватать, рвать, жать, рубить, откуда Старо-Славянское брады (сѣкира), пахать, откуда борона; вѣроятно, оно имѣло и значеніе толочь (стр. 44, прим.). Что брать когда ни будь значило и гдѣ ни будь значитъ жать, рубить, толочь, кромѣ Г. Потебни, едва ли кому либо извѣстно; что отъ брать можетъ происходить борона,—это понятно, по тому что ею забирается земля въ полѣ; но чтобы отъ брать же образовать и брады (=сѣкира), вставленное Г. Потебнею, естественно, для того, чтобы приблизить брашьно къ идеѣ толченья, рубленья, значило бы, ни болѣе ни менѣе, какъ попрать основные, элементарные законы Славянскаго словообразованія. Намъ остается только удивляться, какъ послушалось перо Г. Потебни раздѣлить брады такъ, что д очутилось отдѣленнымъ отъ бра и соединеннымъ съ окончаніемъ ы (=бра—ды). Окончаніе ы есть самостоятельное, исключительно гласное, соотвѣтствующее Скр. *и*, Лат. *u*, четвертаго склоненія, образующее, въ Славянскомъ языкѣ, особое склоненіе, сходящееся съ склоненіемъ на тему согласную (брад—ы, род. брадъкѣ, дат. брадъкы и т. д.), и не предлагающее ни одного примѣра, въ которомъ бы предыдущій согласный звукъ не относился къ корню (люк—ы, скекр—ы, смок—ы, врьк—ы и т. д.). Но для Г. Потебни оказывается легкимъ миновать законы, лишь бы вывести любимую идею. Звукъ д, въ брад—ы, можетъ принадлежать только къ корню, а слѣдовательно и съ бра—ти не имѣетъ ничего общаго; вотъ по чему Гриммъ и сравниваетъ наше брад—ы съ Древне-Верхне-Нѣмецк. barta (сѣкира, Wörterb. I, 1143), а Дицъ съ Средне-Верхне-Нѣм. bart (I, 93). Что же до самаго слова брашьно, то мы ничего не можемъ сказать противъ сближенія его Миклошичемъ съ Скр. bhraks, съ значеніемъ съѣдать, ѣсть.

Г. Потебнѣ захотѣлось обрядъ обсыпанья перенести на небо и сравнить съ дождемъ, отсюда явилась непремѣнная надобность и въ словахъ, заключающихъ идею обсыпанья, отыскать первопачальную идею литья, и вотъ, на стр. 62, онъ приводитъ областныя Русскія слова пурить, пура, пырка, пурынь (=зола), и объясняетъ, что корень ихъ долженъ быть пър—пур съ первопачальнымъ значеніемъ лить. А между тѣмъ, дѣло гораздо проще и въ результатѣ приводитъ къ обратному заключенію. Старо-Славянское пыро значитъ мука; отсюда прилагательное пырѣнъ, пырянъ — мучной; то же и въ др. Слав. нарѣчіяхъ, съ тѣмъ же значеніемъ и съ отвѣтственнымъ каждому видоизмѣненіемъ ы; это же слово, съ тѣмъ же значеніемъ, находимъ и въ другихъ языкахъ: Литов. purji (triticum), Греч. πυρός, Скр. pura. Родство пыро съ pura уже указано Куномъ (Beiträge zur vergleich. Sprachfors. 2, 376; Indis. Stud; I, 356). Отсюда понятна и пурынь (зола), и пурга (мятель), т. е., порошащая, запорашивающая; отсюда и пурить (мочиться), испускать мелкія капли, какъ изъ сита, порошить Такимъ образомъ, выводъ долженъ быть совершенно обратный, отъ первоначальнаго значенья мука, а не отъ лить. Принимая же во вниманіе Серб. пырити (дуть, вздувать), Чеш. pyřeti (то же), имѣемъ полное право заключать и о коренномъ значеніи въ словѣ пыро — дуть, вздувать (легко вздуваемое, мука), какъ въ пухъ отъ пу (=дуть).

Здѣсь же не можемъ пройти безъ замѣчанія и объясненія слова прахъ, предполагающаго, по мнѣнію Г. Потебни, по всему вѣроятію, Слав. прахъ—дождь, а не на оборотъ. И это по тому только, что Чеш. pršeti значитъ дождить, ити мелкому дождю; за это и уцѣпился Г. Потебня, которому и тутъ хотѣлось дойти до основнаго значенья—лить. Но нашелъ ли онъ хотя въ одномъ нарѣчіи прахъ въ значеніи дождя? Слово прахъ всюду и всегда значило пыль, и какъ отъ пыро явилось пурить (мочиться), черезъ пырити (вздувать, поднимать пыль), такъ и пръшити значитъ прежде прашити, порошить, порхать, а потомъ уже мжить, ити дождю, какъ изъ сита.

Еще страннѣе видѣть первоначальное значеніе лить въ существительномъ буря по тому только, что въ областномъ говорѣ бурить значитъ мочиться. Буря всегда значила, значитъ всюду и

теперь бурю, т. е., вѣтеръ, мятель, а не дождь, какъ полагаетъ Г. Потебня, въ примѣч. 197; то же самое и пурга значитъ прежде всего и распространеннѣе всего вьюга, мятель; и мы не знаемъ, чему приписать положительность Г. Потебни, увѣряющаго (тамъ же), будто пурга, собственно дождь, не извѣстно (!!) въ значеніи вьюги, мятели. Существительное же буря происходитъ отъ корня бур (Miklos. Lexicon), съ значеніемъ издавать шумъ, шумѣть. Необъяснима для насъ и рѣшительность автора, доказывающаго синонимичность словъ: пухъ и прахъ (прим. 199); въ приведенной поговоркѣ—въ пухъ и прахъ оба слова вполнѣ самостоятельны, каждое съ своимъ собственнымъ значеніемъ; въ неловко же оторванномъ клочкѣ изъ пѣсни, сущ. пухъ опять стоитъ на своемъ мѣстѣ, и ни чѣмъ не указываетъ на прахъ.

Не видимъ себя въ правѣ согласиться съ авторомъ даже и на счетъ значенія глагола сыпать, будто бы первоначально заключавшаго смыслъ литья; намъ извѣстно только, что въ древнѣйшихъ памятникахъ онъ употребляется съ значеньемъ сыпать, spargere.

Объ объясненіи основнаго смысла слова солома (стр. 74), мы не будемъ говорить ничего, какъ не говорили о словопроизводствѣ Овсеня (стр. 21) и серны (стр. 35); не станемъ говорить по тому, что объясненіе это принадлежитъ не Г. Потебнѣ, а уже обстоятельно изложено Курціемъ, въ Grundzüge d. griech. Etym. I,108, гдѣ такъ убѣдительно отвергнуто и прежнее производство соломы отъ корня str. На мѣстѣ Г. Потебни мы не видѣли бы причины не указать на этотъ источникъ тутъ, какъ и при производствѣ Авсеня отъ uš (тамъ же, I,189).

Въ примѣчаніи 254, стран. 75, при словѣ окручать, намъ осталось непонятнымъ соединеніе представленій заплетанья, одѣванья и брака, ежели только Г. Потебня думалъ тутъ видѣть что либо больше, кромѣ самаго простаго и естественнаго перехода слова отъ понятія общаго къ частному случаю, отъ одѣванья и заплетанья, вообще къ обряду заплетанья и убиранья головы молодой послѣ вѣнца. Окручать происходитъ, очевидно, отъ кр҃тъ (tortus), откуда кр҃тнть (крутить, завивать). Отъ понятія же крутить, запахнуть, запахнуться, явилось и значеніе одѣвать, одѣваться; отсю-

окрутниками, въ Новгородѣ, называются наряженые, замаскированные (во время Святокъ).

Едва ли гдѣ ни будь, въ разсматриваемомъ изслѣдованіи, высказался такъ ярко оригинальный взглядъ Г. Потебни на Филологію, какъ въ обслѣдованіи слова Яга (стр. 91, прим. 7). По этому позволимъ себѣ и мы остановиться на этомъ мѣстѣ подробнѣе.

Стараясь объяснить звуки *г, д, з, дз*, встрѣчающіеся въ выраженіи Яга, по разнымъ Славянскимъ нарѣчіямъ: Польское Jędza, Словац. Jenzi, Ježi; Чеш. Jedu, Jezinka, Галиц.-Рус. Язя, и усиливаясь подвести первоначальный смыслъ Яга подъ понятіе огня, жженья, а слѣдовательно домогаясь до того же корня indh, отъ котораго происходитъ ведро и съ которымъ такъ неловко сблизилъ Г. Потебня ядно и ядро, онъ начинаетъ отъ болѣе яснаго, по его мнѣнію, сравненія Слав. слова звонъ съ Скр. корнемъ dhvan. Дѣйствительно, въ 1845 году Миклошичъ такъ объяснялъ существительное звонъ; но Боппъ, въ новомъ изданіи «Vergleich. Gramm.» (I,151), возстаетъ противъ этого и указываетъ на на svan (sonare, sonus), съ которымъ сближаетъ (предполагая *s* изъ *ç*) термины Нѣмецкіе, Англосаксонскіе и т. д. Соотвѣтствіе *з* звуку *s* оправдывается словами pusa, звѣзда. Миклошичъ, въ своемъ Лексиконѣ, видимо склоняется уже на сторону Боппа Такимъ образомъ, посредствующій органъ, которымъ думалъ Г. Потебня оправдать свое производство, оказывается несостоятельнымъ. Но посмотримъ на звуковыя сближенія самаго автора.

Прежде всего поражаетъ сопоставленіе Скр. *dh* (слѣдовательно, Греч. ϑ) съ Славянскими звуками *г, з, дз* и даже съ *ж*, а въ заключеніе съ *д*, тогда какъ общій законъ, указанный Гриммомъ подтвержденный и доказанный Миллеромъ (Vorlesungen über die Wissen. d. Sprache, 2 Serie, 1865, S. 210), свидѣтельствуетъ лишь объ одномъ, что *dh* равняется въ Славянскомъ звуку *д*. Авторъ ни однимъ примѣромъ не подорвалъ этого кореннаго закона: примѣръ въ сущ. звонъ сюда уже ити не можетъ; да къ тому же, онъ могъ бы говорить только въ пользу *д* и *з*, но ни чуть въ пользу *г*, или *ж*.

Далѣе, Г. Потебня, чтобы настоять на своемъ производствѣ отъ indh, пускается въ доказательство сродства *г* и *д* и замѣны

послѣдняго первымъ. Какія же это доказательства? «*з* и *ж*, въ Рус. Язя, Словац. Jeźibaba, предполагаютъ *г*, а это могло выйти изъ dh, какъ въ словѣ звонъ, дзвонъ отъ корня dhvan.» Но гдѣ же въ звонъ звукъ *г*? Тутъ находимъ мы только *з*, да по Малор. говору *дз*. Или авторъ думаетъ, что изъ кореннаго *dh* выбросилось *d* и осталось одно *h*? Но въ такомъ случаѣ, нельзя не упрекнуть его въ особенности пониманья Санскритскихъ придыханій при согласныхъ, зубныхъ и небныхъ, а также и господствующей замѣны ихъ въ тѣхъ родственныхъ языкахъ, которые утратили придыхательность: вѣдь въ послѣднихъ, этою утратою, остались обыкновенно простые согласные, подвергнувшись, уже на почвѣ спеціяльнаго ихъ, отдѣльнаго развитія, своеобразнымъ измѣненіямъ. Отсюда, и въ Славянскомъ языкѣ, съ потерей придыхательности, остались прежде всего изъ *gh*—*г*, изъ *kh*—*к*, изъ *th*—*т*, изъ *dh*—*д*. Обратное явленіе, чтобы въ позднѣйшихъ языкахъ уцѣлѣло придыханіе и затерялся коренной звукъ, останется до тѣхъ поръ безпримѣрнымъ, пока Г. Потебня не докажетъ этого какъ можно большимъ количествомъ примѣровъ, и притомъ положительныхъ, несомнѣнныхъ. До тѣхъ же поръ, предположеніе, что изъ indh выбросилось *д*, а осталось одно *h*, превратившееся въ Славянскомъ въ *з* и *ж*, позволимъ считать слѣдствіемъ чистаго произвола.

Но этого мало. Допуская предположеніе Г. Потебни, мы, значитъ, должны допустить и двойственность въ образованіи одного и того же слова у Славянъ, и не только по разнымъ нарѣчіямъ, но даже въ одномъ и томъ же нарѣчіи. Такъ Чешское нарѣчіе, въ выраженіяхъ: Jedu (baba) и Jezinka, выходитъ, одинъ разъ изъ коренаго *dh* выбросило *г* и оставило *д*, въ другой выбросило *д* и оставило *г*, превратившееся, уже въ силу Славянской спеціяльности, въ *з*. Однако же, Г. Потебня хочетъ подтверждать и примѣрами чередованье звуковъ *д* и *г*, и указываетъ на слѣдующія: а) ядно, б) язва, в) ягнуть (областное Псковское): всѣ эти слова, по его мнѣнію, происходятъ отъ того же indh.

Насъ удивляетъ прежде всего способъ доказывать тѣмъ, что должно быть доказано само, именно, что *д* въ indh способно превращается въ *д*, *г* и *з*. Относительно ядно, мы уже видѣли, что оно происходитъ отъ *ад* (ѣсть), и авторъ ошибся, довѣрившись Азбуковнику. Оставляя въ сторонѣ язва (Литовск. aiza, трещина, рас-

щелина), не можемъ не поразиться указаніемъ на областное ягнуть: вѣдь оно само прежде всего требуетъ объясненья, а Г. Потебня приводитъ его въ доказательство! Да ягнуть могло пойти просто отъ лягнуть (срв. ледва=едва), или отъ ягня, и значитъ кольнуть. Г. Потебня схватился за выраженье жигнуть, которымъ въ Областномъ Словарѣ объяснено слово ягнуть. Но не уже ли же, въ самомъ дѣлѣ, логично отъ значенья корня въ объясняющемъ словѣ заключать объ основномъ значеньи объясняемаго, и на этомъ основаніи строить цѣлый миѳъ? Жигнуть, жигануть въ обыкновенномъ говорѣ значитъ просто ударить, хватить; объясняющій въ словарѣ слова вовсе не думаетъ о первоначальномъ смыслѣ объяснительнаго слова, а употребляетъ его, для уясненія непонятнаго реченія, въ томъ значеніи, какое во всеобщемъ ходу.

Такъ много предположеній, произвола и неправильностей въ производствѣ Яги, и все это, конечно, отъ того, что автору хотѣлось оправдать фактами языка напередъ предположенную идею въ значеніи Яги. Между тѣмъ, если бы онъ слѣдовалъ обратному пути, т. е., предварительно обслѣдовалъ факты, то едва ли бы не избѣжалъ ошибокъ, да правильнѣе опредѣлилъ бы и основный характеръ Бабы-Яги. Для Г. Потебни и дѣло-то было бы, рѣшаемся думать, легкое: стоило только отбросить предвзятую идею, не ставить на дыбы словъ и воспользоваться тѣмъ миѳическимъ терминомъ, который не разъ приводится имъ въ сочиненіи.

Начнемъ съ Хорутанскаго слова ježa, съ выраженія konj k ježi, т. е., верховый конь, конь для ѣзды. Это слово совершенно правильно сопоставлено Миклошичемъ съ Старо-Слав. ѩжда, въ смыслѣ не только ѣзды, но и летанья. Относительно ѩжда не можетъ быть сомнѣнія, что оно одного происхожденья съ ѩждити, ѣꙁдити (ѣду). Нельзя не желать узнать корень, для точнѣйшаго опредѣленія значенія.

Санскритъ предлагаетъ намъ корень *aṅh*, усиливаемый носовымъ звукомъ *aṅh* и замѣняемый посредствомъ *ag* и *āg*, съ значеніемъ ити, двигаться, откуда происходитъ и существительное aṅhi (serpens, змѣя). Латин. anguis, Слав. жжь (=анжь), Греч. ἔνχελυς и ὄφις. Какъ въ Санскритѣ встрѣчаемъ мы слова и съ носовымъ назвукомъ и безъ него, такъ тоже и въ указанныхъ производныхъ

другихъ языковъ, такъ и въ Славянскомъ: ага (=jага=яга) и жжь Но *г* Славянское смягчается въ *жд=зд*, Пол. *dz*; смягчается въ *з* и *ж*, черезъ это; ѫждити, ѣздить, ѫзл и jędza, или Словац. jezi, всецѣло соотвѣтствующее, по формѣ, Скр. ahi. Коренное значеніе, слѣдовательно. Яги будетъ: двигающійся, идущій, ѣдущій, сохранившееся въ Хорутанскомъ konj k ježi. Понятно, что этотъ первоначальный смыслъ въ словѣ Яга утратился,—и вотъ Чеш. jedu (baba) воспроизвело этотъ смыслъ новообразованнымъ словомъ изъ ѫждати, ѣздити, ѫдж, ѣдж. Вѣроятно, и самое ѫхати принадлежитъ тому же корню аг, ăг. Характеръ Яги, извѣстный по всѣмъ Славянскимъ сказкамъ, представляющимъ ее въ главнѣйшихъ моментахъ ѣдущею, только подтверждаетъ этотъ смыслъ. При такомъ взглядѣ на происхожденіе слова Яга, мы не станемъ въ противорѣчіе и съ законами Гриммовой таблицы, ни съ обстоятельнымъ Мюллеровымъ ученіемъ: Скр. *g* и *h* соотвѣтствуютъ въ Славян. *г* и *з*, а черезъ нихъ *дз* и *ж*. Замѣтимъ, наконецъ, что Г. Потебня, на стр. 96, уже самъ сознается въ неясности для него этимологическаго значенія слова яга.

На сколько сильнѣе, въ филологическихъ объясненіяхъ Г. Потебни, личные его догадки, сравнительно съ положительными данными языка, доказываетъ взглядъ его на слово лисица (стр. 132). Ему непремѣнно надобно было сдѣлать лисицу сестрой волку, а для этого необходимо окрестить и самое слово въ женскій родъ, и вотъ онъ уже находитъ подтвержденіе въ томъ, что Слав. языкъ знаетъ лису, лисицу, а отсюда готово и заключеніе, что «женскій родъ нашего слова лиса древнѣе мужескаго въ Нѣмецкомъ языкѣ.» Стоитъ ли говорить что ни будь противъ этого? Замѣтимъ одно: Старо-Славянское нарѣчіе не знаетъ вовсе лисы, а знаетъ лиса. Едва ли можно и сомнѣваться, что искони существовалъ двоякій родъ, муж. лисъ и жен. лиса, какъ въ Славянскомъ, такъ и въ Германскомъ. Если же сообразоваться съ наличными данными языка, то съ гораздо большимъ правомъ можно утверждать преимущественную древность муж. рода: кромѣ Старо-Славянскаго нарѣчія, съ муж. родомъ, является лиса и въ Серб. (лисъ), и въ Польск., и въ Чеш., и въ Лужицкомъ и въ другихъ, и мы рѣшительно недоумѣваемъ, какъ понять и чѣмъ объяснить выводъ Г. Потебни. Все говоритъ положительно противъ него, а онъ спо-

кoйно доказываетъ исконностью и исключительностью женскаго рода въ Славянскомъ языкѣ миѳическое отношеніе лисицы къ волку, какъ сестры къ брату, по тому только, что въ такомъ отношеніи попадаются они въ нѣкоторыхъ сказкахъ, и по тому, что, при женскомъ родѣ лисицы, удобнѣе сближать ее съ Ягой-Бабой и заставлять принимать миѳическое участіе въ родинахъ и т. д.

Отсюда уже, при увѣренности въ женскомъ миѳическомъ значеніи лисицы, равно и куницы, Г. Потебня свободно видитъ указаніе на него и въ техническихъ областныхъ терминахъ, для выраженія посредствомъ этихъ словъ подарковъ, по случаю брака, молодымъ, или отъ молодыхъ. Такъ куницей называется коегдѣ плата новобрачной пану, или городничему; лисицей — пряникъ молодымъ отъ сродниковъ, на другой день свадьбы (стр. 136, прим. 107). Надобно ли распространяться, что терминъ куница обязанъ своимъ значеніемъ, въ настоящемъ случаѣ, древнему выраженію куны, т. е., деньги, которыми должна была дѣйствительно откупаться брачущаяся. Обязанность исчезла, но обратилась въ обычай, съ которымъ сберегло сь и самое слово куна, куница. Подобный же переходъ значенія совершился, безъ сомнѣнія, и съ лисицей (т. е., мѣхомъ), и видѣть тутъ что либо миѳическое едва ли логично Но Г. Потебня, хотя и отказывается объяснить, все же ставитъ въ связь съ своимъ миѳическимъ стремленіемъ и Серб. выраженіе лисице, лисичине, въ значеніи кандалы, оковы, путы, а также Пол.-Чеш. kuna, въ подобномъ же смыслѣ. Но первое, лисице, лисичине, очевидно, родственно съ Старо-Слав. лѣса, въ значеніи — плетенка, что либо сплетенное, Чеш. lesa, leska, съ тѣмъ же смысломъ; сюда же, само собою, входитъ Русское лѣса, лѣсца, столь извѣстное ловящимъ рыбу удочкой. Корень этого слова, вѣроятнѣе всего, находится въ Скр. глаголѣ las (работать руками, плести). Что касается до Чешско-Польскаго выраженія kuna, то появленіе его съ этимъ смысломъ объясняется Польскимъ же gąsior, въ значеніи желѣза, путъ на шеѣ (отъ чего человѣкъ держитъ шею, подобно гусю, какъ gąsior), и сосуда съ вытянутою длинною шейкой, слѣдовательно, могло перенестись отъ сходства съ силками, съ западней для куны. Какъ бы то ни было, но объясненіе, основанное на исторіи и на простомъ, безъискуственномъ переходѣ значенія, заставляетъ отбросить натянутое возведеніе къ чему-то миѳическому.

Страница 212, съ примѣчаніемъ 234, напоминаетъ намъ живо филологическій пріемъ въ объясненіи словъ дергать, торгать и дрожди, равно и при словѣ Яга. По поводу родственности выраженій быкъ и бъчела, давно уже извѣстной и основанной на прочныхъ звуковыхъ началахъ, авторъ сближаетъ съ бук и бык слова буг, буз, быз, быдз. Опровергать все это находимъ излишнимъ; въ противномъ случаѣ, нельзя не подумать о возможности подвести весь матеріялъ языка подъ какой либо одинъ корень. Вмѣсто опроверженія, мы позволимъ только себѣ спросить автора: гдѣ же посредствующія ступени для буз и быз, еще болѣе для быдз? Странно, что Г. Потебня не хочетъ признать той простой истины, что современныя простонародныя выраженія можно и должно брать въ сравненіе, тѣмъ болѣе въ доказательство столь темныхъ вопросовъ, но не иначе, какъ при посредствѣ исторіи; лишь тогда могутъ имѣть смыслъ звуковыя ихъ разнообразія, когда будутъ представлены для нихъ историческіе посредники, и когда образованіе ихъ будетъ опираться на положительныхъ звуковыхъ законахъ: «wenn wir es nur sorgsam prüfen und zergliedern,» говоритъ Максъ Мюллеръ (Vorles: üb. die Wissenschaft d. Sprache, 2 Serie, S. 12).

Въ томъ же примѣчаніи сталкиваемся мы съ производствомъ слова жукъ и съ оригинальнымъ сближеніемъ его съ другими словами. Вотъ какъ опредѣляетъ Г. Потебня корень слова жукъ: «его можно сблизить или съ жьг (съ значеніемъ огня, потомъ чернаго цвѣта): срв. жужель (*у* изъ *ъ*), пѣна при плавкѣ металловъ, Рус.-Пол. жужелица, то же и извѣстное насѣкомое, Тверск. жугля—какое ни будь живое существо, Вятско-Пермское жужга (удвоеніе корня жьг), навозный жукъ, или съ Чеш. жукати, жужжать.» Трудно рѣшить, чему приходится больше удивляться: силѣ ли воображенія автора, или филологической неразборчивости средствъ для доказательства предвзятой идеи.

Во а) допустивши корень жьг, мы должны отказаться отъ слова жукъ, по тому что оно необъяснимо, ни по формѣ, ни по значенію, изъ упомянутаго корня. Правда, авторъ утверждаетъ, что *у* происходитъ изъ *ъ*; но въ жьг встрѣчаемъ мы только *ь*, и никогда *ъ*, котораго при *жс* и быть не можетъ. По этому, нѣтъ и ни одного видоизмѣненія корня жьг, которое бы указывало на *ъ* (жегу, жигати, жагати, гдѣ *а* изъ *jь*). Слѣдо-

вательно, подобное производство жука есть чистый произволъ. Во б) слово жужель, жужелица, жугля должны быть выброшены изъ сравненія съ жукомъ, даже на основаніи малѣйшаго вниманія къ значенію, не заключающему ничего общаго между первыми и послѣднимъ, когда уже мы знаемъ о несоединимости жука съ корнемъ жьг. Авторъ видимо чувствовалъ это, и вбросилъ, какъ бы посредствующій терминъ, Вят.-Пермск. жужга, дѣйствительно употребляющееся въ смыслѣ навознаго жука и, такимъ образомъ, какъ бы связывающее формально жужель, жужелица и жугля съ жукомъ. Но именно этотъ-то посредствующій терминъ и доказываетъ, какъ, съ одной стороны, должно быть осторожнымъ съ простонародными словами, съ другой—до какой степени Г. Потебня обращается съ ними своевольно, отвергая рѣшительно путь строгой науки. Казалось бы, немного стоило вникнуть въ выраженіе жужга, чтобы подмѣтить въ немъ настоящаго жучка. Напрасно авторъ не захотѣлъ справиться съ свойствами Вятско-Пермскаго говора: отчетливая характеристика его у Г. Даля удержала бы разомъ порывъ его фантазіи. Извѣстно, что этотъ говоръ замѣняетъ *ч* посредствомъ *ш*, а *к* посредствомъ *г*., отсюда, вм. жучка (жучокъ), должно явиться жушга, а въ слѣдствіе Обще-Славянскаго закона превращенія отзвучныхъ передъ звучными въ звучные (*ш* передъ *г* въ *ж*), жужга. Господинъ же Потебня преважно удваиваетъ для этого слова корень жьг, и думаетъ видѣть въ этомъ доказательство первобытной связи жука съ огнемъ! Въ в) сближеніе жука съ Чешск. жукати, понятно, ничего не объясняетъ, такъ какъ само оно происходитъ отъ жукъ.

Въ г) Г. Потебня идетъ далѣе въ сближеніяхъ и сопоставляетъ жукъ, а съ нимъ жужель, жужелица, съ зука, зыкъ и т. п. Оставляя пока въ сторонѣ жужель и жужелицу, замѣтимъ, что противъ сближенія жука съ зукомъ не имѣемъ мы ничего, и именно по тому, что древній языкъ Славянскій, не зная жука, употреблялъ вмѣсто него слово зоука, имѣя въ то же время и сущест. зоукъ для выраженія понятій: звука, шума, крика. Но зоукъ и зоука, очевидно, происходятъ отъ зоу, являющагося въ зъв—ати, зъв—аніе, что въ Старо-Слав. значитъ крикъ, кричанье. Ставянское же зоу есть Скр. hu или, съ законнымъ видоизмѣненіемъ его, hoé, съ значеніемъ: звать, взывать; съ нимъ

и сравниваетъ наше звать Боппъ, сопоставляя съ Исландск. hoia (ржать), Древне-Нѣмец. hoaijôn и т. д, отсюда и зыкъ, зычать и т. п.; отсюда и Серб. зука, жужжанье пчелъ; зуяти, жужжать, и зуякъ, навозный жукъ. Отсюда, коренное значеніе жукъ, зукъ есть шумъ, жужжанье, а слѣдовательно и зыкъ — бѣганье скота, и зыкать, вести себя бойко (о дѣвушкѣ), получили эти значенія отъ шума, крика, а не наоборотъ, какъ увѣряетъ Г. Потебня, т. е., не отъ понятія соединенія (половаго), брака, тѣмъ менѣе огня.

Въ д) Что же касается до жужель, жужелица, идущихъ изъ глубокой древности и распространенныхъ по всѣмъ нарѣчіямъ Славянскимъ, съ значеніемъ червя, бабочки, моли, перешедшихъ даже и въ Мадьярскій языкъ (žižak), то происхожденіе ихъ и первоначальное значеніе справедливо сопоставлены Миклошичемъ съ Скр gudź (murmurare), между прочимъ, и по тому, что значеніе шума сохранилось и донынѣ въ этихъ словахъ: Хорв. žužanj значитъ шумъ (strepitus); Рус. жужжать.

Въ заключеніе всего выходитъ, что какъ быкъ, бъчела (=пчела) произошли отъ звука, шума, такъ точно и жукъ, зукъ и жужель, жужелица, хотя и отъ различныхъ корней, не имѣющихъ, впрочемъ, ни малѣйшаго отношенія къ жьг или огню.

На стр. 252, Г. Потебня, по субъективному своему воззрѣнію, доходитъ до отождествленія миѳическаго змѣя и бочки; а какъ представленія сосуда и брюха сростны (разумѣется, по мнѣнію того же Г. Потебни), то змѣй представляется и туловищемъ, т. е., брюхомъ. При этомъ и лингвистическія указанія: «тулъ и туловище, Польск. tułub, Пол. kadłub (предполагаетъ, ка—длъ—бъ, нѣчто выдолбленное), туловище. Отсюда, рядомъ съ представленіемъ змѣя сосудомъ, представленіе его туловищемъ (т. е., брюхомъ).» Спрашивается, гдѣ могъ найти авторъ хотя какой ни будь намекъ на то, чтобы туловище когда ни будь означало брюхо? Гдѣ отыскалъ онъ и иное значеніе для тула, кромѣ исключительнаго pharetra? Независимо отъ этого, мы не можемъ согласиться и съ представленіемъ змѣя даже туловищемъ въ сказкахъ, не только брюхомъ. Приведенное Г. Потебней сказочное выраженіе, что старый змѣй оборачивается человѣкомъ

безъ рукъ, безъ ногъ, вовсе не говоритъ о туловищѣ, которое отрицаетъ и голову, которой, однако же, не лишился змѣй, и напрасно, по крайней мѣрѣ произвольно, Г. Потебня прибавилъ въ скобкахъ объяснительное—одно туловище. Впрочемъ, это больше уже относится къ способу его толкованія самаго миѳологическаго матеріяла; въ настоящую же минуту насъ занимаютъ его филологическія сближенія и объясненія.

Г. Потебня сопоставляетъ тулъ съ длъб, чтобы опредѣлить значеніе туловища, какъ чего-то выдолбленнаго. Но во а) гдѣ же Старо-Слав. лъ переходитъ въ Старо-Славянскомъ же въ ул? а тоулъ находится и въ Старо-Славянскомъ? Во б) по чему же *д* (въ длъ-б) перешло въ *т* (въ тоулъ)? Въ в) куда же *б* дѣлось въ длъ|б? Или оно не принадлежитъ корню? Въ самомъ дѣлѣ, Г. Потебня раздѣляетъ его такъ: длъ-бъ, какъ будто *бъ* есть образовательный суффиксъ. Но вѣдь это скорѣе можно принять за шутку, до того очевидна и извѣстна неотдѣльность *б* въ корнѣ длъ-б. Наконецъ, въ г) тулъ имѣетъ въ корнѣ тул (tul), нести, носить; Готск. thula, tolerare (срв. Боппъ, Glos. подъ tul, Miklos. Lexicon подъ тоулъ); между тѣмъ какъ длъбести сближается съ Англо-Сакс. dilfau, Лат. glubere (Zeitschr. f. vergleich. Sprach. 7, 173).

А что сказать противъ отнесенія Г. Потебней Пол. kadłub къ корню длъбъ? Серьезно приходитъ въ голову, ужь не думалъ ли онъ подсмѣяться надъ читателемъ? Избравши Лексиконы главнымъ основаніемъ своихъ филологическихъ сближеній и производствъ, онъ бы могъ легко отыскать въ Серб. нарѣчіи калупъ, одинаковаго значенія съ Польск. kadłub, и тогда, надѣемся, безъ труда опредѣлилъ бы источникъ, изъ котораго появился въ Польскомъ словѣ звукъ *д* передъ *л*. Что же касается до формы tułub, то мы попросили бы автора взглянуть на слово tułów (откуда туловище) въ Польскомъ Словарѣ Линде; тамъ увидѣлъ бы онъ, что tułub лишь одна изъ нѣсколькихъ мѣстныхъ формъ указаннаго слова tułów.

Слѣдующая страница (253) доставила Филологіи новое своеобразное производство, по поводу объясненія слова кощей. Указавши на сказочный характеръ кощея, Г. Потебня продолжаетъ: «все это даетъ нѣкоторое право (?), миновавши (?) Старо-Слав. кощь, сухой, худой тѣломъ, сблизить Слав. кощей

съ Скр. кукши (брюхо, утроба, пещера). Со стороны звуковъ, кажется (!), нѣтъ препятствій: *у*=*о* (Скр. куккуша=Серб. кокошъ), кш=ск, *щ* (Скр. кшам, терпѣть, и о-скома, когда зубы терпнутъ, щемѣть, болѣть извѣстнымъ образомъ).» Этотъ образецъ филологическаго пріема требуетъ опять остановки.

1) Кощей сближается съ кукши. Но тогда какъ въ кощей звукъ *щ* есть, очевидно, коренной, связанный нераздѣльно съ *ко*, въ Скр. кукши послѣдній слогъ *ши* есть образовательный, приставленный къ корню кук, что значитъ брать, принимать (въ данномъ примѣрѣ, разумѣется, пищу).

2) По мнѣнію Г. Потебни, очень легко приравнивается коренное *у* Славянскому *о*. На дѣлѣ не такъ. Замѣна *у* посредствомъ *о* въ Старо-Славянскомъ нарѣчіи необыкновенная рѣдкость, и Шлейхеръ отмѣтилъ только два случая (сноха да оба) и лишь подъ сомнѣніемъ третій (родить изъ rudh. Formenl. d. Kirch. Slav. Sprach., S. 57).

3) Г. Потебня въ доказательство приводитъ Серб. кокошъ, равное у него Скр. куккуша. Но такое сравненіе требуетъ тѣмъ большаго вниманія и доказательствъ, что Славянская Филологія предлагаетъ объясненіе кокоша (не Сербск. только, а и Старо-Славянскаго и другихъ Славянскихъ нарѣчій) совершенно иное. Его производятъ изъ kâka, въ значеніи воронъ (cornix), откуда kâkarakša—гребень (у птицы), kâkâla, тоже во́ронъ,—очевидно выраженіе звукоподражательное, отсюда и Слав. кок, квок (Mikl., Lexicon). Что до кукуша, или куккута, или куккубга, названныхъ также звукоподражательно, то ихъ можно сблизить только съ кукушей, кукушкой.

4) *кш* = *ск*, думаетъ Г. Потебня, и скрѣпляетъ примѣромъ оскомина, сопоставленнымъ съ Скр. kšam. Но, вѣдь, послѣднее требуетъ не менѣе настоятельно доказательства, чѣмъ и то, что имъ доказывается Филологія, между тѣмъ, не знаетъ, будто Скр. *кш* равняется Славянскому *ск*; знаетъ она, напротивъ, что Скр. kš=Греч. ξ, Латин. *x* и въ Славянскомъ замѣняется посредствомъ *с*. Такъ, Скр. dakšima, Греч. δέξιος, Лат. dexter, Слав. десьнъ, Лит. deszinė; akša, ἄξων, axis, Литов. aszis, ось; Скр. takš, Слав. тесать. Удивительно, что Г. Потебня забылъ сказанное

имъ выше (на стр. 7); тамъ онъ самъ сопоставляетъ Скр. kš съ Слав. *c*; но тамъ надобно ему было доказать равенство Санскритскаго рикши Славянской рыси.

Въ то время, какъ авторъ не совсѣмъ позволительно минуетъ Старо-Славянское нарѣчіе, на немъ и Древне-Русскомъ языкѣ слѣдовало бы остановиться прежде всего, и особенно прежде, чѣмъ дать волю субъективному взгляду. Въ Старо-Славянскомъ нарѣчіи слово кощь, кошть попадается исключительно въ значеніи сухой, тощій, тонкій, блѣднолицій (ξηρός, σπανός, gracilis), и, очевидно, стоитъ въ непосредственной связи съ своимъ корнемъ—кость, какъ прилагательное къ существительному. Слѣдующіе примѣры Древне-Русскаго языка только видоизмѣняютъ значеніе кощея, ни мало не уничтожая кореннаго его смысла: «и бяше съ нимъ (съ Андреемъ Боголюбскимъ, въ ночь убіенія его) одинъ кощей малъ» (Новг. I, подъ 1174 г.); «идоша князи 9 дновъ изъ Кіева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Ославича» (Ипат. стр. 98, подъ 1170 год.) Въ обоихъ примѣрахъ, кощей значитъ слуга, пажъ, мальчикъ; въ нынѣшнемъ употребленіи—костлявый человѣкъ, скряга, скупецъ. Послѣдовательность значенія явственна: сухость, истощенность равносильны слабости; идея же слабости отожествлялась съ малостью. На все это предлагаетъ Древне-Русскій языкъ свидѣтельство и въ другихъ выраженіяхъ (см. Объ особен. Малор. нарѣчія, стр. 21). Понятіе сухости, изможденности, весьма естественно связалось и съ скряжничествомъ. Но Г. Потебня, во что бы то ни стало, желаетъ натянуть первоначальное значеніе кощея на миѳическое существо и, образовавши самое слово изъ кукши, переводитъ потомъ значеніе въ демоническаго человѣка, далѣе въ иноплеменника, военнаго врача, и наконецъ раба-плѣнника. Надобны, однако же, свидѣтельства подобнаго перехода значенія: у Г. Потебни и за ними нѣтъ остановки; но какъ указанные примѣры изъ Старо-Славянскаго и Древне-Русскаго нарѣчій ничего подобнаго не говорятъ, то автору и оставалось ухватиться за Индійскихъ дьясовъ, которые изъ значенія демоновъ перешли въ Санкскритѣ къ значенію иноплеменниковъ, варваровъ. Г. Потебнѣ, очевидно, нѣтъ вовсе дѣла до исключительныхъ условій, въ какія поставлены были Арійцы, переселившіеся изъ Ирана въ Индію, къ туземцамъ —

варварамъ; онъ не обращаетъ вовсе вниманія на то, что послѣдніе явились въ понятіяхъ первыхъ олицетворителями злаго, враждебнаго, сложившагося въ ихъ миѳахъ, и, думая обмануть себя, ссылается на Слово о полку Игоревомъ, гдѣ, будто бы, кощей, отнесенный къ Половцамъ, дѣйствительно употребляется въ смыслѣ врага-иноплеменника, варвара. Но мы видѣли уже, какое значеніе придано кощею въ Лѣтописномъ извѣстіи, современномъ указанной поэмѣ (Ипат. лѣт. подъ 1170); а простой глазъ въ примѣрахъ Слова о полку Игоревомъ ничего и не можетъ увидѣть, кромѣ общаго значенія, въ бранномъ смыслѣ, значенія сухой, костлявый, сухопарый, какимъ и по сіе время представляется Русскому Татаринъ.

Надѣемся, что и этихъ примѣровъ достаточно, чтобы оцѣнить взглядъ на филологическій пріемъ Г. Потебни въ Миѳологіи, которому онъ далъ гораздо болѣе видное мѣсто, чѣмъ историческому. Что же слѣдуетъ сказать объ этомъ взглядѣ?

Прежде всего то, что авторъ и тутъ не хочетъ знать Исторіи. Вообще, послѣдняя на всѣхъ пунктахъ видимо тяготитъ его, возбуждаетъ въ немъ какое-то недоброжелательство; ему пріятнѣе производить операцію съ языкомъ въ томъ его видѣ, въ какомъ существуетъ онъ теперь, или въ какомъ угодно взять его Г. Потебнѣ. Правда, это даетъ изслѣдователю несравненно большій просторъ свободы; но согласна ли такая свобода съ успѣхами результатовъ? Дѣйствительно, для Г. Потебни современное количество и качество звуковъ служитъ искючительною основою при всѣхъ сближеніяхъ и сравненіяхъ, не только въ отдѣльныхъ нарѣчіяхъ, но и въ языкахъ, и не только въ настоящемъ времени, но и въ отдаленномъ прошедшемъ. Какъ будто эти нарѣчія и языки не жили своею жизнью, не подвергались перемѣнамъ, окаменѣли въ моментъ первонаго образованія. Отсюда, родство, на пр., одинаково-органныхъ и звуковъ, смѣняющихся одинъ на другой въ различныхъ говорахъ нарѣчіяхъ, представляетъ Г. Потебнѣ надежное ручательство сблизать ихъ въ одномъ и томъ же языкѣ, или нарѣчіи, притомъ и въ глубокой древности; отсюда, нѣтъ и заботливости о пріисканіи первоначальной формы, по крайней, мѣрѣ древнѣйшей по памятникамъ письменности. А между тѣмъ извѣстно, что современный звукъ въ одномъ языкѣ, или нарѣчіи, могъ произойти совершенно инымъ

путемъ изъ другаго древняго, чѣмъ въ другомъ языкѣ, или нарѣчіи. При такомъ взглядѣ на Филологію, нѣтъ ничего удивительнаго, если и филологическіе факты Г. Потебни иногда напоминаютъ ту пору языкознанія, когда сближенія и словопроизводства совершались безъ отношенія къ законамъ и опирались на субъективныхъ, часто произвольныхъ, догадкахъ и предположеніяхъ.

То же самое должно сказать и относительно внутренней стороны слова, его значенія. Отъ самаго поверхностнаго читателя не ускользнетъ замѣчаніе, что Г. Потебня не идею выводитъ изъ данныхъ языка, а подъ задуманную идею, уже готовую, усиливается подвести значеніе словъ; и, конечно, при его взглядѣ на внѣшнюю часть, на звуки, это легко должно удаваться, удаваться, разумѣется, въ его глазахъ. Г. Потебня ни сколько не стѣсняется и не затрудняется хвататься за самыя поздніе значенія словъ, очевидно второобразныя, метафорическія, лишь бы только они подкрѣпляли его положеніе о какомъ либо темномъ миѳическомъ понятіи, и спокойно вводитъ ихъ въ число доказательствъ. Такъ, на пр., на стр. 109, ему оказалось желательнымъ вывести для миѳическаго существа у Сербовъ, Руги, соотвѣтствующей, по мнѣнію Г. Потебни, Бабѣ-Ягѣ, идею безобразія, и вотъ онъ рѣшительно указываетъ на Сербское прилагательное ружанъ, въ значеніи безобразный,—и идея вполнѣ доказана, и, какъ уже доказанная, входитъ въ рядъ доказательствъ для другихъ понятій и представленій. Но Сербское ружанъ, очевидно, происходитъ отъ существительнаго руга, что значитъ насмѣшка, шутка; значеніе безобразія въ прилагательномъ явилось уже изъ основнаго - насмѣшливый, шутливый, а потомъ противный, что и теперь еще принадлежитъ прилагательному ружанъ. Способъ настоящаго вывода Г. Потебни тотъ же самый, если бы мы вздумали слову рука придавать значеніе мира, привычки, по тому только, что прилагательное ручной значитъ смирный, пріученный.

Всматриваясь глубже и внимательнѣе въ Филологію, какъ отражается она въ сочиненіи Г. Потебни, и на минуту нельзя задуматься, что это вовсе не та наука, которую такъ дѣятельно разрабатываютъ ученые Запада, и которой такъ не давно еще предвѣщалъ великую будущность Максъ Мюллеръ (въ «Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, I, 338); въ противномъ случаѣ, каж-

дый естествоиспытатель, слушавшій лекціи того же Мюллера, считалъ бы себя въ правѣ принять за насмѣшку его выраженіе, будто: «ohne die Wissenschaft der Sprache der Kreis der Naturwissenschaften unvollständig bleiben würde (тамъ же, Serie 2, S 6). Не такъ, конечно, понималъ Филологію Мюллеръ, когда высказалъ подобную мысль: «Только точное наблюденіе надъ организмомъ языка, только полнѣйшее углубленіе въ научный объектъ, должно служить и ей фундаментомъ, какъ то же самое служитъ такимъ фундаментомъ и естественнымъ наукамъ; всякая болтовня, не имѣющая такого основанія, какъ бы ни была она остроумна, лишена научной цѣнности». Напротивъ, «субъективныя догадки, произвольная этимологизація, пустыя предположенія, словомъ все, что лишено въ языкознаніи научной строгости, что унизило его въ глазахъ людей односторонняхъ, сдѣлало даже смѣшнымъ, справедливо должно оскорблять каждаго, кто привыкъ дѣйствовать по пути трезваго и точнаго наблюденія» (Schleicher, Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissens. 1863).

Соображая историческіе и филологическіе пріемы Г. Потебни, мы не можемъ не сказать, что онъ самъ отрѣзалъ для себя пути къ успѣшному пріисканію научной истины. Такое заключеніе покажется еще болѣе основательнымъ, когда сообразимъ, чѣмъ же замѣнилъ Г. Потебня ученыя стредства, что руководило имъ въ его выводахъ и заключеніяхъ, какъ частныхъ, такъ и общихъ, окончательныхъ.

Мы уже замѣтили, что исключительнымъ матеріяломъ изслѣдованія служили Г. Потебнѣ современныя вѣрованія и повѣрья Славянскаго народа, какъ сберегшись они въ сказкахъ и народныхъ обрядахъ. Устранивши Исторію, съ одной стороны, съ другой,— замѣнивши строгую науку субъективнымъ способомъ обращенія съ Филологіей, авторъ, естественно, вынужденъ былъ прибѣгнуть къ сравненію наличнаго матеріяла съ подобнымъ же матеріяломъ у другихъ народовъ и, пользуясь его обработкою у послѣднихъ, подставлять свои заключенія подъ готовые уже выводы иноземцевъ. Быть можетъ, и этотъ способъ въ состояніи подвинуть далеко из-

слѣдователя къ цѣли; но въ такомъ случаѣ, было бы необходимо подробное знакомство со всѣми мелкими остатками и отрывками древнихъ миѳовъ у разныхъ народовъ, и осторожное вниманіе ко всѣмъ нимъ, при сравненіи съ ними матеріяла Славянскаго. Между тѣмъ, Г. Потебня ограничился въ своемъ трудѣ почти единственно одной Германіей, трудами почти исключительно Вольфа и Маннгардта. Правда, у него есть ссылки и на Индійскую Миѳологію, и на Греческую, приводятся даже извлеченія изъ Ведъ; но все это относится лишь къ общимъ миѳамъ, основнымъ, кореннымъ, а Славянская Миѳологія не указала еще намъ, въ какомъ видѣ и въ какой степени явились на почвѣ Славянской и эти общіе миѳы, сохранились ли они въ первобытной чистотѣ, или видоизмѣнились подъ вліяніемъ самобытнаго развитія Славянъ; что осталось изъ нихъ, какъ и что прибавилось: все это вопросы, ждущіе рѣшенія. Вотъ по чему и остается непонятнымъ скачкомъ, со стороны автора, подставленіе разнообразныхъ мелкихъ повѣрій и суевѣрій Славянъ подъ первоначальные миѳы Индійцевъ, какъ, на примѣръ, на страницѣ: 15, 195, 197, 198—199 и 275. Г. Потебня можетъ сказать, что такіе же выводы существуютъ у Нѣмцевъ, въ ихъ добросовѣстныхъ обслѣдованіяхъ подобнаго же матеріяла. Но тутъ-то и сталкиваемся мы съ поспѣшностью Г. Потебни, которая и подрываетъ уже a priori довѣріе къ его заключеніямъ. Дѣйствительно, гдѣ и въ чемъ находитъ ручательство онъ, что данное вѣрованіе, тотъ или другой обрядъ непремѣнно тождественъ съ тѣмъ или другимъ вѣрованіемъ, или обрядомъ у Нѣмецкаго народа? Нѣмецкій ученый можетъ быть справедливъ въ своихъ сравненіяхъ съ Индійцами и Греками, по тому что онъ прослѣдилъ исторически національный свой миѳъ, раскрылъ исторію его развитія, а Г. Потебня позволилъ себѣ остановиться исключительно на современныхъ его остаткахъ. Эти же остатки, какъ видно и изъ самаго изслѣдованія Г. Потебни, далеко не одинаковы даже и у самыхъ Славянъ: и то, что, по видимому, сходствуетъ съ Нѣмцами, могло образоваться и развиться совершенно изъ иного начала, какъ и наоборотъ, кажущееся различіе не даетъ право отрицать сходства и единства за нѣсколько пятковъ вѣковъ. Но Г. Потебня не хочетъ знать Исторіи даже и относительно главнѣйшихъ миѳическихъ личностей, а по тому и понятно, что сравненіе его Славянскаго матеріяла съ Нѣмецкимъ носитъ на себѣ самые рѣзкіе слѣды лич-

ныхъ догадокъ, предположеній, словомъ, субъективность и тутъ стоитъ на первомъ планѣ. По этому и заключенія его могутъ имѣть цѣнность истины лишь въ его глазахъ, на основаніи его индивидуальнаго убѣжденія; для другихъ не всегда представляютъ они и видимость истины.

Ближайшее разсмотрѣніе миѳологическихъ заключеній, а также способовъ доказательствъ, сравненій и сближеній Г. Потебни, надѣемся, подтвердитъ сказанное нами.

Первая статья разсужденія Г. Потебни обнимаетъ Рождественскіе обряды и ихъ миѳическое значеніе. Эта статья заключается и двумя общими выводами (стр. 83), съ разбора которыхъ мы и начнемъ.

Подробныя доказательства къ этому выводу помѣщены на стр. 56—72.

Замѣтимъ прежде всего, что самое первое предложеніе заключаетъ уже въ себѣ странную ошибку, а если принять въ соображеніе, что на ней покоятся и всѣ остальныя мысли, то и непростительную. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основано сближеніе каши съ Св. Варварою? «У Сербовъ и Хорватовъ, говоритъ Г. Потебня, каша варится съ особенными обрядами нѣсколько разъ въ теченіи зимнихъ праздниковъ, т. е., отъ дня Великомученицы Варвары до Богоявленія. Каша эта у Сербовъ называется варица, уменьшительное отъ Варя, Варвара.» Но варица никогда и нигдѣ у Юго-Славянъ не значила и не значитъ каши; варица Сербо-Хорватская есть то же самое кушанье, которое извѣстно на Югѣ Россіи подъ именемъ взвара, узвара, приготовляется точно также и имѣетъ то же обрядовое значеніе; и въ варицѣ составныя части точно также плоды; въ большей части Сербіи не примѣшиваютъ въ нее и хлѣбныхъ зеренъ. Каша у Сербовъ и Хорватовъ есть на столько же особенное кушанье, съ своимъ названіемъ каша, какъ отлична каша у Малороссіянъ отъ узвара. Отсюда уже само собою ясно, что и названіе варица происходитъ не отъ имени Варвара, а отъ Славянскаго слова варить, варъ, какъ и Малор. взваръ, узваръ, и что, слѣдовательно, и отношеніе ея къ Св. Варварѣ есть чисто случайное, обусловленное близостью дня ея памяти къ праздникамъ Ро-

ждественскимъ, въ которые взваръ, равно какъ кутья, играетъ столь важную роль. Народъ, по сходству двухъ словъ, хотя и совершенно различнаго происхожденія, сблизилъ и обозначаемыя ими понятія, и отодвинулъ, такимъ образомъ, приготовленіе варицы нѣсколько назадъ, отъ 24—25 Декабря къ 4, что, впрочемъ, ни мало не противорѣчитъ и языческому празднеству, такъ какъ его срокъ не былъ условленъ однимъ днемъ и могъ занимать пространство времени довольно большое. И самъ Г. Потебня не прочь относить къ Рождественскимъ праздникамъ нѣкоторые обряды, на пр., Масляной недѣли; варица же приготовляется вплоть до 6-го Генваря. На сколько же, послѣ всего этого, должно казаться имѣющимъ хотя тѣнь основательности подведеніе Г. Потебнею связи каши съ Св. Варварою, и заключеніе о первоначальной связи каши съ языческой богинею?! Каша, между тѣмъ, не только не имѣетъ ни какого спеціяльнаго отношенія къ Св. Варварѣ, но представляетъ рѣдкость, ограниченную самыми исключительными мѣстностями, и то одной Великой Россіи, даже и въ Рождественскіе праздники; и тутъ значеніе ея является только въ Новый Годъ. Но въ глазахъ Г. Потебни замѣна Св. Варварою какой-то языческой богини и отношеніе къ ней каши есть фактъ положительный, и онъ готовъ строить на немъ дальнѣйшія положенія.

Дѣйствительно, греча, гречиха, какъ главнѣйшій матеріялъ каши, представляется ему божествомъ, посѣщающимъ дома смертныхъ и приносящимъ урожай, плодородіе скота и людей. Такое заключеніе о гречѣ, если бы даже мы и не видѣли выше произвола въ сопоставленіи каши съ Св. Варварою, поражаетъ своею несостоятельностію и само по себѣ, по тѣмъ фактамъ, изъ которыхъ сдѣлалъ подобный выводъ Г. Потебня.

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе божества выведено авторомъ въ гречихѣ изъ названія ея княгиней, прибывшей изъ Царьграда. Называется гречиха княгиней въ обрядовыхъ выраженіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей Великой Россіи, при вареньи каши подъ Новый Годъ (см. стр. 57). Этотъ обрядъ, въ глазахъ Г. Потебни, имѣетъ религіозное значеніе. Но во а) названіе княгиней можетъ ли давать какое ни будь право возводить лице въ рядъ божествъ? Дѣло такъ просто, такъ естественно, что было бы, по нашему мнѣнію, непростительной натяжкою заключать подобнымъ образомъ. Самое

слово греча, гречиха неминуемо должно вести народъ къ мнѣнію о связи гречи съ Греціей, какъ Польск. tatarka, Чеш. pohanka (тоже гречиха), заставляютъ Поляка и Чеха предполагать Татарское происхожденіе гречи. Связь же съ Греціей поддерживалась въ народѣ многими преданіями, главнѣйшее изъ которыхъ, разумѣется, относилось къ началу Христіянства, сопровождавшемуся бракомъ Св. Владиміра съ Анной, княжной Цареградской. Что же удивительнаго, послѣ этого, если греча, по связи съ Греціей, въ силу ли воспоминаній и преданій о дѣйствительной княгинѣ, или просто въ силу обычнаго въ народѣ Русскомъ величанія, названа княгиней? Во б) греча не есть вовсе исключительный матеріялъ каши; напротивъ, есть мѣстности въ мірѣ Славянскомъ, и въ большей его части, гдѣ гораздо употребительнѣе другой матеріялъ: ячмень, просо, пшено. По чему же дается такое преимущество гречихѣ, и по чему изъ нея позволяется выводить миѳъ о какой-то богинѣ? Тогда какъ масса обрядовъ Рождественскихъ, напротивъ, въ в) ограничиваетъ гречиху единственно Великой Россіей, и притомъ нѣкоторыми только ея мѣстностями, выставляя на первый планъ, на всемъ пространствѣ Славянства, со включеніемъ и Великой Россіи, кутью, не имѣющую ничего общаго съ гречихой. Такое объясненіе обрядовъ свидѣтельствуетъ лишь о слишкомъ безцеремонномъ способѣ хвататься за всякую очевидную случайность, если она подходитъ подъ напередъ составленную, отвлеченно, или подражательно, идею.

Понятно, какую силу можетъ имѣть и положеніе автора о посѣщеніи богинею домовъ смертныхъ, выведенное изъ того же обряднаго выраженія о гречихѣ, въ которомъ говорится, что она пріѣхала изъ Царьграда къ намъ гостевать. И, не смотря на все это, Г. Потебня положительно утверждаетъ, что изъ причитанія о гречихѣ видно, что она княгиня, и что приходитъ къ людямъ въ гости, какъ Божичъ, Авсень и солнечныя животныя.

На стр. 21—25, авторъ доказалъ, по своему, что языческія божества посѣщали людей, въ качествѣ гостей; встрѣтивши въ причитаньи о гречихѣ, что она также пріѣзжаетъ гостевать, онъ смѣло уже замѣчаетъ, что и гречиха, какъ божество, ходитъ въ гости къ людямъ. Но мы позволимъ себѣ усомниться въ дѣйстви-

тельности гостеванья и дѣйствительныхъ божествъ; по крайней мѣрѣ, предложенныя на указанныхъ страницахъ доказательства, въ нашихъ глазахъ, рѣшительно бездоказательны. Такъ, пословицы Хорут., Польск., Сербск., Великор. «засвѣтитъ солнце и на моихъ воротахъ» (стр. 21), представляютъ столь же простое сравненіе съ свѣтомъ, теплотой всякой удачи, счастья, какъ и пословица: «будетъ и на нашей улицѣ праздникъ»—о посѣщеніи же богомъ солнцемъ людей здѣсь можетъ не быть и малѣйшаго намека. Пріѣздъ Овсеня, Авсеня, по пѣснямъ Великорусскимъ (стр. 22), объясняется лучше всего самымъ понятіемъ этого народнаго празднества; заключающимъ въ себѣ мысль о возвращеніи весны, о рожденіи солнца. Что же касается до выраженій: «гость въ домъ, Богъ въ домъ,» или: «боги ходятъ,» то можно развѣ удивляться, какъ авторъ рѣшился пріурочить ихъ сюда. Первое, очевидно, носитъ въ себѣ всѣ признаки Христіянства, по ученію котораго пріемъ странника сопоставляется съ пріемомъ самаго Спасителя — Бога; ужь не по инстинкту ли и Г. Потебня написалъ въ данномъ случаѣ Богъ прописною буквою? Второе же выраженіе, «боги ходятъ,» отзывается язычествомъ лишь въ перенесеніи отъ эпохи многобожія названія иконъ, образовъ, богами; но фактъ хожденія съ образами во время Пасхи есть Христіянскій, и Г. Потебнѣ слѣдовало бы прежде доказать, что этотъ фактъ былъ вполнѣ присущъ и языческой порѣ. О пѣсняхъ колядныхъ, гдѣ авторъ также думаетъ видѣть оправданіе своей мысли о посѣщеніи людей богами, нечего и говорить: въ однѣхъ изъ этѣхъ пѣсенъ солнце, мѣсяцъ и звѣзды служатъ сравненіемъ съ хозяиномъ, съ хозяйкой, дѣтьми; въ другихъ, въ свадебныхъ, является Спаситель и Пречистая Матерь (стр. 25—26).

Такимъ образомъ и независимо отъ очевидной натяжки въ пріуроченіи гречихи въ разрядъ символовъ божества, посѣщеніе его домовъ смертныхъ не выходитъ даже и изъ объясненія гостеванія другихъ языческихъ божествъ.

Подобно тому, какъ линія, протягиваемая отъ данной точки, удаляется все больше и больше отъ другой линіи, составляющей съ первою въ началѣ едва замѣтный уколъ, и дальнѣйшія положенія и выводы Г. Потебни входятъ очевиднѣе въ рядъ чистыхъ

предположеній и вымысловъ личной фантазіи, что и должно быть, такъ какъ основа-то ихъ представляетъ лишь кажущуюся истину, имѣющую цѣну только въ субъективномъ взглядѣ автора.

Поставивши кашу въ число символовъ божества, и связавши ее съ невѣдомымъ посѣщеніемъ богами людей, Г. Потебня утверждаетъ тожественность варенья каши съ обсыпаньемъ зерномъ, а черезъ это и съ обливаньемъ, и все вмѣстѣ съ дождемъ. Любопытны данныя, на которыхъ зиждется отождествленіе варенья каши съ обсыпаньемъ. Вотъ они: первый фактъ относится къ Сербамъ, посыпающимъ кашею по хатѣ. Но когда мы припомнимъ, что дѣло идетъ не о кашѣ, а о варицѣ, то и самый фактъ должны выбросить изъ числа доказательствъ; второй взятъ Г. Потебнею изъ Великорусскаго обычая посылать отъ именинника знакомымъ пирогъ съ кашей, и разламывать этотъ пирогъ надъ головой именинника. Но надобно имѣть очень сильное воображеніе, чтобы видѣть въ этомъ обычаѣ что либо общее съ посыпаньемъ зерномъ, во время Рождественскихъ Святокъ. Во первыхъ, пирогъ далеко не всегда и вездѣ бываетъ именно съ кашей; во вторыхъ, ставить разламыванье его въ связь съ посыпаньемъ, значитъ, дѣлать заключеніе отъ случайнаго употребленія того, или инаго, слова издателемъ и собирателемъ народныхъ повѣрій и обрядовъ. Въ Абевегѣ, дѣйствительно, говорится, что чѣмъ больше разсыпается надъ именинникомъ каша, тѣмъ жить ему достаточнѣе; но въ такомъ случаѣ ничто ужь не мѣшаетъ сопоставить съ кашей и повѣрье, будто переполнить что бы то ни было черезъ край сосуда, значитъ, пожелать богатства и довольства. Между тѣмъ какъ фактъ самъ по себѣ представляетъ самый простой символизмъ: больше разсыплется, больше перельется—больше имѣть, быть богаче (стр. 59). Такова сила доказательствъ у Г. Потебни, и, однако же, онъ не стѣснился пойти дальше и, черезъ сближеніе посыпанья и поливанья, отмѣтилъ въ вареньи каши символически изображаемый дождь.

При этомъ случаѣ указаны два основанія: одно относится къ посыпанью, другое къ кашѣ. Хотя насъ можетъ занимать только послѣднее, но любопытно и первое, по способу доказательствъ Г. Потебни: «Одно изъ основаній сравненія посыпанья и дождя, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что сыпучія зерна мелки,

какъ капли дождя (стр. 61.)» Но тогда за чѣмъ же непремѣнно брать зерна? Развѣ мало можно отыскать предметовъ мелкихъ? Песокъ, на примѣръ, гораздо ближе подошелъ бы къ дождю, да избавилъ бы и народъ отъ излишней траты зерноваго хлѣба. А между тѣмъ вездѣ употребляются именно зерна, и они-то составляютъ главный моментъ въ обрядѣ, гораздо важнѣйшій, нежели самое посыпанье. Какъ народъ земледѣльческій, Славяне, въ праздникъ солнечнаго божества, обусловливающаго плодородіе, естественно и употребляютъ въ дѣло плоды земли. Само изслѣдованіе Г. Потебни представитъ не мало указаній, что въ нихъ заключается вся сила и что зерна занимаютъ ни чуть не больше мѣста, какъ и плоды другихъ родовъ. Мы оставляемъ въ сторонѣ подробности доказательства отъ мелкости зерна и сходства его съ дождемъ; подробности этѣ ограничены ссылками на отождествленіе понятій сыпанья и литья въ языкѣ, о чемъ сказано нами выше. Къ намъ ближе стоитъ, въ настоящемъ случаѣ, заключеніе Г. Потебни къ дождю и водѣ отъ обряда съ кашею.

Связь каши и воды видитъ авторъ (стр. 63) въ обычаѣ посыпать воду кашею, въ день Св. Варвары, или на Рождество. Но и тутъ опять дѣло идетъ о варицѣ, а вовсе не о кашѣ, а Г. Потебня, очевидно, стремится подвести результаты именно къ кашѣ, такъ какъ черезъ нее только онъ въ состояніи сблизить божества Рождественское съ похоронами и бракомъ; но цѣль нигдѣ не можетъ освящать средствъ, тѣмъ менѣе въ наукѣ. Допустимъ, однако же, что и въ Бокѣ Которской, и въ Славоніи, вмѣсто варицы, употребляется дѣйствительно каша; что же изъ этого? По примѣру варицы, согласимся, что и кашу бросаютъ въ воду; говоримъ, бросаютъ, по тому что съ понятіемъ о кашѣ народной, трудно и связать идею посыпанья; но вѣдь варицу, въ то же время, разливаютъ и въ избѣ; вода, слѣдовательно, имѣетъ значеніе не больше другихъ предметовъ, или мѣстъ, и совершенно одинаково подчиняется общему смыслу этого обряда, т. е., пожеланью счастія, богатства, достатка. И тѣмъ не менѣе, Г. Потебня, на такихъ основаніяхъ, построилъ выводъ: «какъ кабанъ, приносимый въ жертву богу Фро, есть его священное животное, и его животный образъ, такъ и каша, приносимая водѣ, есть образъ воды и отъ этой послѣдней заимствуетъ свои миѳическія свойства.» Одного

исходнаго факта, что варица не есть каша, вполнѣ достаточно, чтобы разрушить до основаній такъ хитро проводимую систему. Но по чему же не ити и дальше въ постройкѣ системы? Обрядовъ въ главныхъ условіяхъ жизни народной такъ много, такъ не мало среди разнообразія можно встрѣтить и неизбѣжнаго сходства, за чѣмъ же не воспользоваться этимъ и не подвести къ одному результату всего разнообразія? И Г. Потебня, въ самомъ дѣлѣ, пустился дальше: всѣ три обряда, рѣшаетъ онъ (т. е., варенье каши, обсыпанье и обливанье, какъ символъ дождя), а равно и связанный съ ними обрядъ битья горшковъ, составляютъ принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похоронъ.

Стоитъ только вникнуть въ несложную жизнь простонародья, чтобы признать возможность и даже неизбѣжность повторенія однихъ и тѣхъ же обычаевъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ, въ самыхъ различныхъ обрядахъ. За исключеніемъ Церковно-Христіянскихъ праздниковъ, народъ особенно отмѣтилъ обрядностью три главные момента въ жизни человѣка, рожденіе, бракъ и смерть. На нихъ позволяетъ онъ себѣ остановиться съ преимущественнымъ вниманіемъ; ихъ старается обставить онъ и множествомъ обычаевъ, какіе способна была выработать его простая и незатѣйливая жизнь. И не уже ли же сходство кое-какихъ обычаевъ даетъ право изслѣдователю, безъ другихъ несомнѣнныхъ указаній, объединять и самые моменты и выводить такое объединеніе изъ миѳическихъ представленій народа? Г. Потебня поступилъ такимъ образомъ, и намъ интересны должны быть основанія, помѣщенныя на страницѣ 65—71.

Начинаетъ онъ отъ той же каши и отъ названія ею свадьбы. На сколько справедливо это, мы видѣли на своемъ мѣстѣ, замѣтивши, что кашею называется исключительно пиръ, а вовсе не свадьба. Если же и принять за дѣйствительность, что въ свадебномъ пиру каша играетъ существенную роль, то и тогда сколько явится вопросовъ, подрывающихъ сопоставленіе брака и Рождества? Во первыхъ, каша въ Рождественскихъ праздникахъ имѣетъ едва, едва замѣтное значеніе; во Вторыхъ, и на свадьбѣ каша виднѣется только въ великой Россіи; въ третьихъ, будучи любимымъ и общеупотребительнымъ кушаньемъ на Сѣверѣ, по чему каша должна быть выключена при одномъ обрядѣ, если она участвуетъ въ

другомъ и т. д. и т. д.? Не больше говоритъ въ пользу предположенія Г. Потебни и то обстоятельство, что молодые, послѣ вѣнца, на брачномъ ложѣ, черпаютъ кашу и за себя мечутъ. И это относится единственно къ нѣкоторымъ только мѣстностямъ Сѣв. Россіи; да и что жь тутъ общаго съ обсыпаньемъ Рождественскимъ, посредствомъ котораго сближаетъ авторъ обряды Рождества и брака? Мы вполнѣ тоже раздѣляемъ мнѣніе Г. Буслаева, видящаго въ этомъ обычаѣ указаніе на плодородіе, какъ пожеланіемъ богатства, обилія, счастія, объяснили и обрядъ посыпанья зерномъ о Рождествѣ, и при всемъ томъ считаемъ произвольнымъ отождествлять отсюда оба праздника, тѣмъ менѣе выводить заключеніе о тождествѣ метанья за себя каши молодыми съ водою и дождемъ. А эти только данныя и послужили Г. Потебнѣ основаніемъ. Къ такому отождествленію, и онъ, не задумываясь, выписываетъ обычаи обсыпанья зерномъ при свадьбахъ, полагая уже доказаннымъ, что метаніе каши есть обсыпанье. Казалось бы, совершенно достаточно остановиться на знаменательномъ единствѣ общаго обычая посыпанья зернами при бракѣ и въ Рождествѣ и не цѣплятся за мелочный спеціяльный случай съ кашею, изъ которой, кромѣ сказаннаго значенія, ни чего нельзя вывести, тѣмъ менѣе дойти до какой-то богини.

Но не бракъ только посредствомъ каши сопоставляется у Г. Потебни съ Рождествомъ, а и похороны, и это по тому, что смерть есть бракъ съ землею. Чѣмъ же доказывается такое рѣшительное положеніе? Во первыхъ тѣмъ, что въ Славянской поэзіи обыкновенны переходы мысли отъ брака къ смерти, и на оборотъ. Но подобные переходы мысли возможны и въ искуственной поэзіи, возможны и въ обыденной жизни, въ слѣдствіе извѣстнаго настроенія души; другое дѣло, возможно ли отсюда утверждать о какой-то миѳической связи брака и смерти. Во вторыхъ, обычаемъ, кое-гдѣ, при похоронахъ холостыхъ людей и дѣвицъ, употреблять нѣкоторую обстановку, напоминающую отчасти свадьбу. Такъ, вѣнки, цвѣты, платки; назначается даже женихъ на тотъ свѣтъ. Но не мѣшало бы прежде всего обратить вниманіе на взглядъ народа на бракъ; согласно съ этимъ взглядомъ, на что можно привести положительныя указанія, человѣкъ, мужчина, или дѣвица, должны быть въ бракѣ: это его назначеніе, какъ

назначеніе брака, по тому же взгляду, состоитъ въ рожденіи себѣ подобныхъ; далѣе, слѣдовало бы сообразить и понятіе о загробной жизни у всѣхъ Славянъ. На томъ свѣтѣ человѣкъ долженъ пользоваться всѣмъ тѣмъ, чѣмъ пользовался онъ въ жизни земной, находиться въ бракѣ и владѣть тѣмъ же имуществомъ. На этомъ основаніи, въ древнюю пору язычества, хоронили вмѣстѣ коня, оружіе, хоронили и рабовъ, а жена убивала себя, или сожигалась (о чемъ, между прочими, говорятъ Маврикій и Массуди); по тому же самому и при погребеніи неженатыхъ и незамужнихъ встрѣчаемъ мы брачную обстановку, выборъ жениха и невѣсты, чтобы на будущій свѣтъ явиться во всей полнотѣ, а вовсе не для того, чтобы доказать этимъ тожество брака и смерти.

Относительно обычая обливанья, извѣстнаго въ Рождественскіе праздники, самъ Г. Потебня, по поводу брака, говоритъ, что онъ менѣе тутъ извѣстенъ, нежели обсыпанье; а этого уже достаточно, чтобы достойно оцѣнить и приведенные имъ факты (см. стр. 69—70) для обливанья на свадьбахъ, равно и отношеніе ихъ къ кашѣ и богинѣ.

Для большаго убѣжденія въ тождествѣ брака и похоронъ, Г. Потебня привелъ и обычай **бить горшки**, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, обычай, отождествленный, имъ по идеѣ съ вареньемъ каши, обсыпаньемъ и обливаньемъ. Едва ли слѣдуетъ и упоминать о томъ смыслѣ, какой придаетъ народъ битью посуды во время свадьбы; это такой незатѣйливый символизмъ перваго брачнаго сближенія молодыхъ, что съ перваго раза понятенъ каждому, а отношеніе къ нему родителей молодой, равно какъ и угощеніе ихъ виномъ изъ дыряваго стакана, вмѣстѣ съ временемъ, когда это совершается, свидѣтельствуютъ ясно, что и самъ народъ не думаетъ скрывать такого символизма. Едва ли далеко отъ этого смысла отходитъ и другой указанный, впрочемъ, мѣстный обычай, когда мать невѣсты, встрѣтя зятя въ своемъ домѣ, подаетъ ему горшокъ, а этотъ бросаетъ его въ сторону и подмѣчаетъ: если разобьется горшокъ, то родится дочь, если же уцѣлѣетъ, то сынъ; во всякомъ случаѣ, тутъ нѣтъ и тѣни намека на обсыпанье, что именно требовалось доказать. Но у Г. Потебни на глазахъ Германія; тамъ, по обилію черепковъ, гадаютъ и о счастьи молодыхъ: какъ будто Нѣмцы не могутъ имѣть своей идеи, а Сла-

вяне своей, тѣмъ болѣе, когда народъ Русскій заявляетъ самъ, что битьемъ посуды у него воздается честь родителямъ (стр. 71).

На битье горшковъ обращаетъ авторъ вниманіе особенно потому, что обычай этотъ роднитъ бракъ съ похоронами и Рождествомъ. Въ чемъ же подтвержденіе? Г. Шейковскій о Приднѣстровскихъ деревняхъ замѣчаетъ, что при выносѣ покойнаго мужа изъ дому, жена бьетъ тамъ новый горшокъ,—и для Г. Потебни вполнѣ достаточно, чтобы отсюда утверждать: «по нашему мнѣнію, здѣсь похороны представляются свадьбою, и объясненіе Г. Шейковскаго, что этимъ означается упадокъ хозяйства послѣ мужа, не вѣрно уже по тому, что битье горшка соединено съ посыпаньемъ.» По нашему же мнѣнію, только такое объясненіе, каково оно у Г. Шейковскаго, и можетъ имѣть мѣсто, во первыхъ, по тому, что оно естественно; во вторыхъ, что связи между битьемъ горшковъ и посыпаньемъ, нигдѣ и ни чѣмъ Г. Потебня не доказалъ. Кромѣ этого, трудно удержаться отъ удивленія и къ столь смѣлому обобщенію, на основаніи единичнаго, опредѣленнаго тѣсною мѣстностью, факта.

Таковы доводы нашего автора къ первому его положенію, исходящему отъ проектированной имъ связи каши со Св. Варварою. Какую же, спрашивается, цѣну можетъ имѣть и окончательное его заключеніе: «слѣдовательно, богиня, которой варилась каша, имѣла отношеніе къ дождю и водѣ, къ браку и смерти, имѣющимъ какую-то связь съ Рождествомъ?—Не думаемъ, чтобы больше цѣнности субъективнаго взгляда.

Второе положеніе, на основаніи связи представленій соломы и покровенія, сближаетъ Рождественскій и свадебный обрядъ покрыванья невѣсты. Оба обряда сходны по значенію. Покрыванье молодой приписывается Св. Покровѣ, замѣнившей языческую богиню; оно сравнивается со снѣгомъ, покрывающимъ землю, съ зеленью, покрывающею деревья, съ тучами, покрывающими небо. Снѣгъ и тучи, съ коими приводится въ связь эта богиня, только другая форма дождя и воды.

Въ сущности, это положеніе, какъ давно уже объясненное, доказанное и принятое наукою, именно о связи представленій покровенія и брака, не требуетъ и возраженій. Но у Г. Потебни необходимо должны были явиться частности, въ слѣдствіе желанія его сблизить непремѣнно обрядъ брака съ Рождественскимъ обрядомъ, и общія заключенія, съ которыми нельзя согласиться и которыя невольно вызываютъ на опроверженія.

Такъ, намъ рѣшительно не понятно право заключенья о тождествѣ обряда Рождества и брачнаго изъ того, что и въ Рождество полъ постилаютъ соломой, кое-гдѣ дѣлаютъ то же самое и во время свадьбы (стр. 72—74). Если Г. Потебня признаетъ въ словѣ солома коренную идею покрытія, и если не отвергаетъ тождества идеи покрытія и брака, то по чему же солома не можетъ участвовать на свадьбѣ сама по себѣ, безъ всякой связи съ Рождествомъ, какъ и при употребленіи соломы въ послѣднемъ случаѣ могъ руководиться народъ подобною идеею покровенія безъ мысли о свадьбѣ? Не уже ли логично отъ сходства, или единства, идеи въ одномъ изъ множества обычаевъ, мелкихъ, едва замѣтныхъ, совершающихся въ двухъ обстоятельствахъ жизни, совершенно отличныхъ, и по времени и по характеру, заключать о единствѣ, или тождествѣ, этихъ обстоятельствъ? Тогда пришлось бы устранить всякую границу для отождествленія, или объединенія, самыхъ различныхъ, до противоположности, и лицъ, и предметовъ, и обстоятельствъ. А Г. Потебня, кромѣ засвидѣтельствованія о сходствѣ обычая съ соломою въ Рождество и при свадьбѣ, ни чего другого не предложилъ для доказательства своего положенія,—и читатель остается внѣ всякаго права сближать бракъ и Рождество, даже не видитъ и намековъ на такое сближеніе.

Еще сильнѣе возстанетъ внимательный и осторожный изслѣдователь противъ пониманья Г. Потебней Св. Покровы (см. стр. 80—82), замѣнившей, по его мнѣнію, языческую богиню, которая, въ свою очередь, есть не что иное, какъ туча. Столь неожиданный новый выводъ, конечно, долженъ опираться на какихъ либо прочныхъ и опредѣленныхъ данныхъ; данныя же у Г. Потебни такого рода, что не только не способны убѣдить въ справедливости подобнаго вывода, а, напротивъ, даютъ сами собою основаніе къ сомнѣнію въ немъ и къ отрицанію его.

Покровеніе невѣсты, иначе бракъ ея, справедливо могло быть приписано народомъ Св. Покровѣ, даже и безъ отношенія этого церковнаго праздника къ свадьдамъ вообще, а просто по тождественности словъ. Но развѣ можно отсюда сопоставлять Св. Покрову съ Власіемъ и Симономъ Зилотомъ, и, подобно тому, какъ первый смѣнилъ въ понятіяхъ народа Волоса, скотскаго бога, заключать о смѣнѣ Св. Покровой какой-то неизвѣстной богини и утверждать, что Покрова есть покровительница браковъ по тому, что была нѣкогда богиня, покрывающая дѣвицъ брачною фатою. Тогда какъ исторія ни однимъ намекомъ не выставляетъ намъ какой либо спеціяльной богини браковъ; когда народныя вѣрованія и обряды ни чѣмъ не больше оправдываютъ такое заключеніе, сама Св. Покрова, своимъ значеніемъ въ ряду Христіянско-церковныхъ праздниковъ, способна вполнѣ удовлетворительно объяснить свое отношеніе къ бракамъ, по понятіямъ простаго народа.

Покровъ Пресв. Богородицы праздуется 1-го Октября; имъ оканчивается лѣто и съ нимъ открывается возможность свадьбъ, которыя совершаются тѣмъ въ большемъ въ зто время количествѣ, чѣмъ свободнѣе чувствуетъ себя народъ послѣ тяжелыхъ лѣтнихъ работъ и чѣмъ ближе впереди продолжительный постъ. Что же удивительнаго, послѣ этого, ежели дѣвицы обращаются съ особеннымъ вниманіемъ къ этому празднику, если ставятъ ея образу свѣчи и просятъ у ней жениховъ? И если Г. Потебня даетъ причитанью: «Ты, Покровъ Богородица, покрой меня, дѣвушку, пеленой своей нетлѣнной ити на чужую сторону», тотъ смыслъ, что подъ Покровой скрывается языческая богиня, то по чему же не подставить такихъ богинь и подъ Введенье и подъ Срѣтенье, такъ какъ и относительно послѣднихъ существуютъ такія же причитанья: «Введенье, мать Богородица, введи меня на чужую сторонушку! Стрѣтенье, мать Богородица, встрѣть меня на чужой сторонушкѣ!» Не уже ли слово Покровъ могло оказать такое вліятельное значеніе на автора? Но, вѣдь, Покровъ, пелена, по отношенію къ Пресвятой Борогодицѣ, имѣетъ свою, чисто Христіянскую, исторію. Кромѣ того, намъ кажется, что слишкомъ ненаучно дѣлать столь странные, энергическіе выводы уже и по тому, что этотъ характеръ покровы исключительно принадлежитъ Славянамъ Русскимъ, связанъ съ Православною Церковью, и неизвѣстенъ въ другихъ

земляхъ Славянскихъ, между тѣмъ, богиня, покровительница браковъ, должна бы уцѣлѣть и въ другихъ мѣстахъ, и тѣмъ скорѣе, чѣмъ общѣе и постояннѣе у народа отношеніе къ ней. Да полно, и имѣемъ ли мы право, и независимо отъ Св. Покровы, предполагать свадебную богиню у языческихъ Славянъ?

Бракъ у Славянъ, на сколько онъ извѣстенъ намъ и изъ исторической поры язычества, представляется дѣломъ въ высшей степени неопредѣленнымъ, шаткимъ; эта неопредѣленность должна была быть еще чувствительнѣе, рѣзче и переходить все больше и больше въ отсутствіе всякой обрядности, заключаться простымъ соединеніемъ, во времена доисторическія и ближайшія къ исторіи. Сравненье, въ этомъ случаѣ, съ Нѣмцами оказывается неумѣстнымъ: послѣдніе уже въ язычествѣ ввели въ религіозную систему свои житейскія отношенія, хотя въ главнѣйшихъ моментахъ, образовали и отдѣльныя божества для каждаго момента, у Славянъ же этого не видимъ; ихъ Миѳологія, за исключеніемъ общихъ божествъ, относящихся къ свѣту и важнѣйшимъ переворотамъ на землѣ, подъ вліяніемъ этого свѣта, представляетъ въ миѳахъ своихъ лишь сближенія и сравненія жизни человѣческой съ общими отношеніями земли и неба, и ставитъ ее въ зависимость отъ тѣхъ же общихъ космогоническихъ существъ, которымъ приписываются и перевороты на землѣ и небѣ. И въ бракахъ Славянскихъ мы легко усматриваемъ, дѣйствительно, сопоставленія съ бракомъ неба и земли, связь съ облакомъ и дождемъ; но чтобы выработалось спеціяльное божество, это не доказано еще, да думаемъ, и не докажется, и именно по тому, что въ самомъ бракѣ у Славянъ-язычниковъ выступаетъ на первый планъ естественное соединеніе вообще, чуждое нравственныхъ элементовъ. Въ доказательство стоитъ прочесть Несторово описаніе, да сравнить съ нимъ Арабское сказаніе о бракѣ Славянскомъ. Вотъ по чему и въ современной народной обстановкѣ свадьбы самыя мельчайшія подробности въ обрядахъ не выходятъ изъ круга сказаній и сближеній только съ обстоятельствами миѳовъ, а не съ лицами, если не включить сюда солнца и мѣсяца, какъ олицетвореній все таки общихъ; вотъ по чему, мы смѣло можемъ сказать, что и введеніе Покровы, Стрѣтенья и Введенья обязано единственно Христіянству, и намъ рѣшительно непонятно, какимъ путемъ вывелъ

Г. Потебня богиню брака, да еще и Фату брачную у язычниковъ Славянъ. Что покровеніе невѣсты служило и въ язычествѣ символомъ брака,—справедливо, но это находилось только въ связи съ миѳическимъ представленіемъ соединенія неба и земли.

Но Г. Потебня не только открылъ въ Покровѣ языческую богиню, но задумалъ опредѣлить и ея характеръ и призналъ за нею стихійное значеніе. Основаніемъ для такого приговора послужило ему, во первыхъ, суевѣріе народное, будто выпавшій снѣгъ на Покровъ служитъ счастливымъ предзнаменованіемъ для обрученныхъ, когда дѣвицы говорятъ: «Батюшка Покровъ, покрой сыру землю и меня молоду!»; во вторыхъ, выраженіе: «Бѣлъ снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молоду замужъ снаряжаютъ?» Что до перваго, то, если другіе Славяне не знаютъ въ такомъ смыслѣ Покровы, казалось бы, воззваніе къ ней «батюшка» должно было дать замѣтить Г. Потебнѣ, что и въ Русскомъ народѣ, при томъ только на Сѣверѣ, далеко не всегда и вездѣ обращаются къ ней, какъ къ женщинѣ, а слѣдовательно тѣмъ менѣе возможно заключать о какой-то языческой богинѣ. Сближеніе же покровенія земли снѣгомъ и молодой свидѣтельствуетъ лишь о миѳическомъ сравненіи съ обстоятельствомъ, а ни чуть не съ лицемъ, о сравненіи, при томъ, до того простомъ, что многимъ оно покажется не имѣющимъ въ себѣ и ничего миѳическаго. Снѣгъ сопоставляетъ Г. Потебня съ дождемъ, а дождь есть символъ соединенья неба и земли, слѣдовательно, желаніе снѣга есть желаніе соединенья, брака, а о какой либо богинѣ нѣтъ тутъ и рѣчи. Отрицающій же здѣсь миѳичность скажетъ еще проще: съ Покровомъ на Сѣверѣ начинаетъ выпадать снѣгъ, открывается санный путь, столь желательный для народа, съ первымъ же Октября настаетъ и пора свадьбъ, что же удивительнаго, если оба представленья сближены? Не отвергая, однако же, миѳичности въ данномъ случаѣ, мы тѣмъ не менѣе въ указаніи на богиню, да еще стихійную, видимъ насильственную натяжку. Подобною же натяжкою отзывается и объясненіе втораго выраженья, и въ немъ, ни чуть не болѣе, говорится только о сравненіи: «на Покровъ выпадаетъ снѣгъ, не пора ль и мнѣ молодой замужъ?» Г. Потебня видимо чувствовалъ простоту и безъискуственность этого сравненья, когда рѣшился позволить себѣ измѣнить пѣсенное выраженіе. Въ пѣснѣ говорится:

«бѣлъ снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молоду замужъ снаряжаютъ», гдѣ, очевидно, сравнивается общее дѣйствіе, а предметы стоятъ отдѣльно, независимо; но, увлекаемый своею идеей—возвести мнимую богиню въ рядъ существъ стихійныхъ, именно въ тучу, авторъ не могъ устоять противъ соблазна, тѣмъ больше, что нѣтъ другихъ фактовъ, которые бы и намекомъ, хотя бы самымъ темнымъ, способны были подтвердить его установившуюся мысль,—и вотъ онъ, вмѣсто «снаряжаютъ», подставилъ «снаряжаетъ,» сдѣлавши, такимъ образомъ, въ обоихъ предложеніяхъ общее подлежащее снѣгъ. Отсюда уже не трудно было заключать, что Покровъ замѣняетъ миѳическое существо, покрывающее дѣвицъ брачнымъ покровомъ, а землю снѣгомъ, т. е., богиню тучу (стр. 82). Предоставляемъ судить другимъ, чего нельзя вывести при такомъ обращеніи съ наличнымъ матеріяломъ.

Тутъ же мимоходомъ замѣтимъ и непонятное противорѣчіе автора самому себѣ. Такъ, говоря о связи тучи съ другими символами брака, Г. Потебня рѣшаетъ, что на эту связь указываетъ и то, что мгла, туманъ есть символъ богатства, счастья (стр. 82); а между тѣмъ, въ 275 примѣчаніи (на той же страницѣ) утверждаетъ, и справедливо, совершенно обратное: «туманъ, какъ мракъ, значитъ, какъ извѣстно (?), печаль». Завидная, по истинѣ, способность обращать все съ легкостью по усмотрѣнію!

Раскрывши, такимъ образомъ, въ двухъ разобранныхъ нами положеніяхъ, богиню-тучу, покровительницу браковъ, Г. Потебня позаботился обставить ее и миѳическимъ родословіетъ, и въ заключительныхъ своихъ мысляхъ, оканчивающихъ первую часть его труда, возвелъ ее въ мать божича солнца, будто бы сына Бадняка-грома, о чемъ можно догадываться, говоритъ Г. Потебня, изъ того, что совокупность Рождественскихъ обрядовъ не есть случайный подборъ, но изображаетъ одинъ миѳъ (стр. 84).

Здѣсь прежде всего не можетъ не остановить нашего вниманія нѣкоторая особенная логика автора. Что совокупность обрядовъ въ каждый народный праздникъ, не только въ Рождество, имѣетъ въ основаніи своемъ непремѣнно какой либо миѳъ, хотя и необязательно одинъ, не мы будемъ возставать противъ этого;

но чтобы отсюда слѣдовалъ тотъ выводъ, какой предложенъ Г. Потебней, рѣшительно не видно. Соображая все извѣстное объ обрядахъ Рождественскихъ, въ значительной части изложенныхъ и въ книгѣ Г. Потебни, принимая также во вниманіе существующія частныя у насъ обслѣдованія ихъ, мы, до извѣстной степени, въ состояніи и опредѣлить этотъ миѳъ. Существенная сторона его заключается въ величаніи солнца; по этому, какъ у другихъ народовъ родственныхъ, такъ и у Славянъ, Рождественскій праздникъ прямо входитъ въ рядъ солнечныхъ празднествъ. Рождество есть время, по языческому вѣрованію, рожденія солнца. Миѳъ долженъ былъ въ обрядахъ неминуемо отразить и значеніе солнца для жизни народной. Громадность значенія этого выражается тѣмъ, что оно есть податель всѣхъ благъ, первое условіе жизни, роста и богатства, какъ въ царствѣ животномъ, такъ и растительномъ. Посредникомъ между солнцемъ (олицетворяющимъ небо) и землею есть дождь, какъ оплодотвореніе земли; миѳъ это оплодотвореніе представляетъ бракомъ между небомъ и землею. Но это божество побѣждено враждебною силою; оно не дѣйствуетъ зимою, покорено, украдено, умерло; передъ весною, передъ временемъ обновленной, воскресшей его силы и вліянія на землю и жизнь на ней, народъ празднуетъ его рожденіе. И понятно, что подробности обрядовъ этого празднества захватываютъ всѣ различные моменты значенія этого свѣтила—божества, равно и способы благотворнаго вліянія его на жизнь земли. Отсюда, въ обрядахъ встрѣчаемся мы съ указаніемъ и на борьбу солнца съ врагами, сопровождаемую громомъ и молніей, и на супружеское соединеніе съ землею, и на плодъ этого соединенія, на дождь, и т. д., и т. д. Отсюда, само собою, вытекаетъ и сходство нѣкоторыхъ обрядовыхъ подробностей при свадьбахъ и въ празднествѣ Рождественскомъ, а также и при похоронахъ, по тому что зима есть смерть земли, по тому что она есть смерть и солнца. Вотъ по чему и исторія Славянскихъ миѳовъ знаетъ олицетвореніе зимы въ миѳическомъ существѣ, какъ опредѣляетъ личности солнечнаго божества; но чтобы подобное же олицетвореніе было и для тучи, какъ богини, покровительствующей бракамъ, это пока произвольное предположеніе Г. Потебни. Мы даже готовы видѣть въ такомъ предположеніи внутреннее противорѣчіе: туча является врагомъ свѣта, солнца; она представляется тою злою силою, изобра-

жаемою волкомъ, змѣемъ и т. д., которая побѣждаетъ солнце на зиму, препятствуетъ продолженію его соединенія съ землею, а слѣдовательно, и благотворности его для земли; и какъ же народъ, столь чуткій къ основному миѳу, могъ бы возвести эту тучу въ богиню, покровительницу брака, еще болѣе, сдѣлать изъ нея мать солнца? Какъ могъ онъ, въ свою очередь, и изъ бога-грома образовать отца для того же солнца? Но обратимся къ самымъ фактамъ, обслѣдуемымъ Г. Потебнею на первыхъ страницахъ его сочиненія.

Сербскій божить, празднуемый подъ Рождество и сопоставляемый съ обрядомъ бадняка, по мнѣнію Г. Потебни, есть сынъ бадняка, а этотъ послѣдній замѣняетъ собою, по его же мнѣнію, бога-грома, слѣдовательно божить, т. е., солнце, есть сынъ грома. Отсюда сами собой вытекаютъ два вопроса: гдѣ доказательство тому, что баднякъ замѣняетъ бога-грома, и гдѣ указанія, что этотъ богъ грома имѣетъ сыномъ божича? Напрасно стали бы мы искать въ изслѣдованіи Г. Потебни что либо похожее на доказательство, ясное и опредѣленное, а хоть бы и на намекъ, который бы подтвердилъ подобный выводъ. Авторъ изслѣдованія изъ того, что баднякъ, т. е., полѣно, Сербы и Хорваты жгутъ на канунѣ Рождества, посыпаютъ его зерномъ и поливаютъ водою, заключаетъ о тождествѣ этого бадняка съ Индійскимъ Индромъ, богомъ грома, такъ какъ и Индръ пьетъ небесную воду, представляемую то молокомъ небесныхъ коровъ, то напиткомъ безсмертія (стр. 3). Но во а) громовое значеніе Индра есть только одинъ фазисъ высокаго и великаго его значенія въ Миѳологіи Индійской. Изъ самаго сочиненія Г. Потебни видно, что онъ прогоняетъ ночную тѣнь и открываетъ лице солнца (стр. 19), что онъ есть свѣтлое небо (стр. 199), что онъ, по Магабгаратѣ, есть царь боговъ (стр. 247); во б) что́ и въ самомъ обрядѣ даетъ поводъ заключать къ грому? Не говоритъ ли онъ единственно объ обожаніи огня, свѣта? Но въ в) и въ такомъ случаѣ, развѣ поливаніе виномъ бадняка побуждаетъ заключать о сравненіи непремѣнно съ Индромъ? Вѣдь баднякъ не только поливается виномъ, а обсыпается и зерномъ? Не очевиднѣе ли во всемъ этомъ, не естественнѣе ли и не проще ли, видѣть тотъ смыслъ, что, посредствомъ бадняка, выражаетъ народъ торжество раждающагося солнца, огонь бадняка

напоминаетъ лишь свѣтъ и теплоту бога небснаго; баднякъ, въ этомъ случаѣ, вовсе не символъ лица божественнаго, а предметъ, орудіе, посредствомъ котораго только воспоминается это лице. И какъ солнце есть податель благъ, покровитель жизни животной и растительной, то и всѣ обрядовыя мелочи съ баднякомъ выводятъ на сцену и скотъ и хлѣбъ. О громѣ же нѣтъ и помину; нѣтъ его и ни въ одномъ фактѣ, представленномъ по этому поводу Г. Потебней. Громовой характеръ бадняка едва ли не принадлежитъ къ изобрѣтеніямъ автора. Вотъ по чему, на стр. 46, онъ самъ уже сомнѣвается въ такомъ характерѣ бадняка и, по поводу Рождественскаго хлѣба, уже видимо отступается отъ прежней мысли: «возможно, что Рождественскій хлѣбъ имѣетъ отношеніе не ко грому, а къ солнцу» Не только возможно, а необходимо; авторъ понялъ бы это самъ, если бы позаботился предварительно уяснить общій миѳъ.

Къ числу такихъ же изобрѣтеній приходится отнести и произведеніе божича въ сыновья бадняка. Трудно рѣшить, при всемъ напряженомъ вниманіи, что́ руководило авторомъ при такомъ родословіи? Вѣроятнѣе всего, окончаніе ичъ, заставляющее предполагать сыновнее отношеніе; но тогда божичъ долженъ быть сыномъ бога, а грома ли, или бадняка, это иной вопросъ, который долженъ быть рѣшенъ отрицательно, по вниманію къ только что сказанному нами. Казалось бы, автору, допускающему, что божичъ есть солнце, не слѣдовало затрудняться въ пріисканіи настоящаго отца, давнымъ давно рѣшеннаго наукой (Шафарикъ, Бодянскій, Срезневскій), на основаніи древнихъ историческихъ свидѣтельствъ. Г. Потебня и самъ привелъ знаменательное мѣсто изъ лѣтописи Ипатьевской, гдѣ отцемъ солнца называется Сварогъ, богъ неба или свѣта вообще; но онъ и тутъ поступилъ по своему: ему представлялось удобнѣйшимъ лучше обойти историческое свидѣтельство, нежели отказаться отъ задуманной идеи о богѣ громѣ, и Г. Потебня рѣшаетъ, что божество, поставленное имъ въ отца божичу, могло называться Перуномъ, т. е., богомъ грома, но могло носить и другое имя—Сварога (стр. 15). Такъ Г. Потебня поступаетъ съ строго опредѣленными божествами Славянской Миѳологіи! Нѣтъ, ужь если подъ божичемъ не угодно понимать просто молодаго бога, только что народившагося, если не-

премѣнно хотимъ отыскать ему отца, то, признавая въ немъ солнце, откажемся отъ произвола и станемъ держаться ясныхъ и обслѣдованныхъ фактовъ науки.

Но Г. Потебня не обнаруживаетъ и самъ надлежащей твердости убѣжденія. Ставя такъ положительно божича въ сыновья бадняка, основывая на этомъ свой окончательный выводъ о родословіи богини тучи, бога-грома (бадняка) и божича, онъ (на стр. 17) только ограничивается предположеніемъ, что божичь не есть Христіянскій богъ, что праздникъ въ честь рожденія его не есть праздникъ Христіянскій, только перемѣшанный съ языческими обрядами бадняка, и что баднякъ и божичь противополагаются другъ другу не какъ языческій богъ Христіянскому, а какъ отецъ сыну. Думаемъ, что для окончательнаго заключенія, что божичь есть именно сынъ бадняка, молодой богъ языческій, необходимо прежде устранить выставленное самимъ же авторомъ предположеніе, доказать его несостоятельность и не наводить на читателя сомнѣній и догадокъ на счетъ того, что же побуждаетъ автора не дать ни малѣйшаго вѣса этому предположенію. А вѣдь отказать ему въ значеніи нельзя; согласиться же съ этимъ значеніемъ, значитъ, разомъ отвергнуть выводы сочиненія.

Между тѣмъ, дѣйствительно, серьезный взглядъ на дѣло допуститъ скорѣе ту мысль, что божичь есть чисто Христіянскій богъ, славится народомъ Юго-Славянскимъ, въ пору его земнаго рожденія, на ряду съ праздникомъ языческимъ, иначе, что въ баднiй вечеръ происходитъ подобное же смѣшеніе Христіянства съ язычествомъ, примѣры какого въ обиліи разсѣяны въ народѣ Славянскомъ, и въ понятіяхъ, и въ вѣрованіяхъ, и въ обрядахъ. Основаніе же, мелькомъ приводимое Г. Потебней, противъ такого взгляда разрушается при первомъ къ нему прикосновеніи критики. Онъ говоритъ, что не совмѣстно съ Христіянствомъ молиться одному лицу Троицы за другое, а Сербо-Хорваты въ своихъ пѣсняхъ обрядовыхъ просятъ Бога за божича и бадняка. На сколько случаевъ подобной молитвы представитъ одна земная жизнь Спасителя; кромѣ того, развѣ справедливо требовать отъ только что обращающагося въ Христіянство народа, успѣвшаго уже сложить болѣе менѣе сложную систему языческой религіи, требовать догматическаго знанія новой Вѣры? Пропитанный миѳическими воззрѣ-

ніями, только что коснувшійся Христіянства, народъ иначе и не могъ представить себѣ раждающагося Спасителя, какъ малымъ Богомъ, Божичемъ, и привязалъ его къ соотвѣтственному языческому своему празднеству, въ честь небеснаго огня, солнца. И рѣшительно напрасно потратилъ такъ много усилій и натяжекъ Г. Потебня на производство божича отъ бадняка, бога-грома, и на пріуроченіе ему матери-богини тучи.

Съ слѣдующею мыслію заключенія о сходствѣ обрядовъ Рождественскихъ съ свадебными и похоронными, говоря вообще, мы согласны, и коротко объяснили выше причину, по чему должно было образоваться это сходство. Но въ толкованіи фактовъ (на стр. 15—56) находимъ такъ много личнаго, вставленнаго подъ вліяніемъ неразборчивой иногда подражательности Нѣмецкимъ образцамъ, что не предложить хотя противъ нѣкоторыхъ толкованій своихъ возраженій, считаемъ себя не въ правѣ, взявшись за трудъ разбора сочиненія Г. Потебни. Разсматривать факты по порядку и въ цѣлости было бы совершенно излишне: иначе, пришлось бы написать такую же книгу, какую издалъ Г. Потебня.

Находя неумѣстнымъ возражать противъ мысли, будто колодки, привязываемыя кое-гдѣ у Славянъ не замужнимъ женщинамъ и холостымъ мужчинамъ, на Масляной недѣлѣ, могутъ быть тождественны съ миѳическимъ плугомъ (стр. 14), укажемъ на основаніе, давшее автору поводъ и право сблизить кованіе миѳическаго плуга, поставленнаго Г. Потебней въ символы любви брака, съ кованіемъ свадебъ человѣческихъ. «Подобно тому, говоритъ онъ, какъ богъ, кующій плугъ—символъ брака, такъ и кующій свадьбу первоначально самъ тождественъ съ женихомъ.» Это любопытное заключеніе (стр. 15) основано единственно на слѣдующихъ двухъ стихахъ Сербской народной пѣсни:

Злату те се куюнджія нати́,
И мени те мой суденикъ дoти́,

гдѣ кузнецъ, утверждаетъ авторъ, есть символъ суженаго. Другими словами, значитъ, для народа нѣтъ возможности развиваться въ поэзіи свободно; онъ, по этому, не можетъ прибѣгать къ сравненіямъ и сближеніямъ, подъ вліяніемъ текущей жизни, подъ

условіями исторіи и образованія; всякое простое, наглядное уподобленіе, схваченное изъ обыденной жизни, непремѣнно, значитъ, должно объясняться его миѳическими воззрѣніями, ставиться подъ гнетъ языческой религіи. Да въ приведенныхъ стихахъ сравненіе вовсе не относится къ жениху или суженому, а къ золоту и невѣстѣ! Какъ золото не пропадаетъ даромъ, такъ и прекрасная невѣста не засидится въ дѣвкахъ, вотъ гдѣ существенный смыслъ; выводить же отсюда какое-то миѳическое отношеніе кованія плуга къ кованію свадьбы, по меньшей мѣрѣ, произвольно.

Въ ряду символовъ солнечнаго божества, Г. Потебня приводитъ сначала животныя: кабана, оленя, быка, а потомъ и хлѣбъ. Всѣ эти символы играютъ важную роль въ Рождественскія святки и при свадьбахъ.

Скажемъ прежде вообще, что всѣ эти символы или олицетворенія божества, какъ называетъ ихъ иначе Г. Потебня, въ фактахъ матеріала не находятъ рѣшительно положительнаго оправданія. На ряду съ указанными животными встрѣчается и множество другихъ, и объясненіе появленія ихъ въ Рождество должно быть точно такое же, какое вывели мы выше относительно царства растительнаго, разнаго сорта хлѣба. Весь дѣло сводится къ тому, что народъ земледѣльческій, а, въ слѣдствіе сего, и скотоводный, празднуя рожденіе солнца, оплодотворяющаго землю, произращающаго все на ней, выводитъ на сцену празднества все то, что составляетъ его богатство, жизнь, счастіе и что зависитъ, по его понятіямъ, исключительно отъ новородившагося божества. Вотъ по чему, безъ сомнѣнія, и встрѣчаемся мы только съ тѣмъ изъ животныхъ и растеній, что входитъ въ составъ хозяйства народа Славянскаго. Видѣть же во всемъ этомъ олицетвореніе божества, значило бы создавать Миѳологію по личному воззрѣнію. Не удивительно, по этому, что и въ объясненіяхъ Г. Потебни, въ данномъ случаѣ, опять находимъ предположенія и догадки.

Такъ, для доказательства представленія солнечнаго божества въ образѣ кабана, авторъ приводитъ указаніе на кушанье изъ свинины: колбаса, свиныя ножки, свиная голова (стр. 25—31). Хотя главнымъ образомъ это и относится къ свадьбѣ, тѣмъ не менѣе, если бы происходило это въ такой же степени и въ Рож-

дество, все таки доказательства въ этомъ не видно. Кушаньевъ у народа очень много, и самъ Г. Потебня (стр. 28) утверждаетъ, что свиная голова подается послѣ многихъ другихъ кушаньевъ. Повѣрье о золотомъ поросенкѣ, извѣстное у нѣкоторыхъ Славянъ, объяснено очень естественно Гриммомъ, и намъ странно, что авторъ позволилъ себѣ устраниться отъ естественности и тутъ и броситься въ сторону отъ истины: золотымъ поросенкомъ убѣждаютъ дѣтей не кушать въ данный день по тому, что поросенокъ составлялъ любимое и послѣднее кушанье въ богатой трапезѣ этого дня. Такъ заявилъ объ этомъ даже Гриммъ, имѣвшій неизмѣримо большее право отнести это къ кабану, положительному символу божества въ Нѣмецкой Миѳологіи. И вотъ на такихъ-то данныхъ рѣшаетъ Г. Потебня кабана, символъ Нѣмецкаго бога Фро, вводитъ и въ Миѳологію Славянскую, въ качествѣ животнаго образа солнечнаго божества!

Въ олицетвореніи солнца оленемъ все сводится къ Св. Петру. Онъ изображается иногда ѣдущимъ на оленѣ и служитъ деверемъ на свадьбѣ мѣсяца (стр. 35—39); отсюда, заключаетъ авторъ, Петръ есть солнце, а олень его животная форма. Возможно ли такъ легко относиться къ современной запутанности народныхъ повѣрій и суевѣрій? Мало ли какъ выставитъ современный Славянинъ древнѣйшее, имѣвшее, быть можетъ, совершенно иной характеръ. Запутанность въ настоящемъ случаѣ очевидна: если Петръ деверь на свадьбѣ мѣсяца, то какъ же можетъ быть онъ солнцемъ, когда самъ же Г. Потебня, какъ увидимъ, настаиваетъ на бракѣ между мѣсяцемъ и солнцемъ? Кромѣ того, отождествленіе Петра съ солнцемъ на томъ основаніи, что молнія, дѣлящая, по Сербской пѣсни, дары, предоставила Петру лѣтній зной, жары (врути́не), не освобождаетъ отъ обязанности сообразить время праздника, въ честь Св. Петра: это 29 Іюня, пора сильнѣйшихъ жаровъ. А вѣдь Г. Потебня и не думалъ доказывать, да и не могъ, что Св. Петръ смѣнилъ собою какое либо языческое олицетвореніе дѣйствительнаго солнца.

Что касается до олицетворенія солнца быкомъ, то авторъ (стр. 31—35) не предлагаетъ ни одного свидѣтельства; дѣло идетъ о свѣтѣ—счастіи, здоровьи, о мракѣ — бѣдности, смерти. Вмѣсто быка, является, напротивъ, вообще скотъ. Впрочемъ, Г. Потебня

обѣщаетъ говорить объ этомъ ниже, но, не сказавши ничего, на 46 страницѣ дѣлаетъ уже положительный выводъ объ отношеніи кабана, быка и оленя къ Рождеству и солнцу.

Не меньшая свобода высказалась подъ перомъ автора и въ сопоставленіи хлѣба съ солнцемъ (стр. 41—45). Дѣло начинается со сказки о хлѣбѣ и змѣѣ. Замѣчательно, что эту сказку Г. Потебня слышалъ въ дѣтствѣ. Но допустимъ, что онъ дѣйствительно ее слышалъ и что ни съ чѣмъ не смѣшалъ ее и ничего не примѣшалъ къ ней, подъ вліяніемъ дальнѣйшей жизни, отъ поры дѣтства до мужескаго возраста. По взгляду Г. Потебни, сказка носитъ слѣды глубокой древности, по тому что хлѣбъ представляется мучимымъ и противополагается змѣѣ. Интересны доказательства. Прежде всего, онъ выводитъ змѣю изъ тѣла великаго змѣя, которымъ, по миѳическому вѣрованію народа, оралъ Св. Кузьма. По чему же такъ, спроситъ читатель? Вѣдь сказка ни однимъ словомъ не говоритъ объ этомъ, и развѣ, дальше, невольно народу производить змѣй отъ другаго вымышленнаго змѣя? Хлѣбъ изображается мученикомъ. Это побуждаетъ автора къ сближеніямъ въ языкѣ и къ слѣдующему объясненію, что му́ки приписываются хлѣбу на томъ основаніи, что «какъ мученіе, печаль изображается въ языкѣ какъ слѣдствіе колотья, дробленія, такъ хлѣбъ есть пища изъ разбитаго, смолотаго зерна.» Какъ будто народу, черезъ языкъ, надобно было сближать хлѣбъ съ печалію для того, чтобы назвать хлѣбъ мученикомъ, когда фактъ молоченія и молонья, самъ по себѣ, слишкомъ ясенъ и достаточенъ для подобнаго названія хлѣба! Но, главное, автору надобно вывести, что хлѣбъ въ сказкѣ представляетъ солнце. И это легко. Хлѣбъ можетъ сближаться съ жерновомъ, какъ мелющимъ, а жерновъ у Нѣмцевъ—оружіе громоваго бога, отсюда (!!) сближеніе хлѣба и громоваго бога. Посредникомъ является млинъ, собственно, по автору, жерновъ (!) Въ концѣ концевъ слѣдующій выводъ: изъ всего этого видно, что въ Малор. сказкѣ (которую въ дѣтствѣ слышалъ Г. Потебня), змѣя завидуетъ хлѣбу, какъ воплощенію грознаго бога. Смѣемъ надѣяться, что опроверженіе научное излишне. Скажемъ только, что, вмѣсто того, чтобы, черезъ жерновъ, подходить къ грозному богу грома, лучше бы остановиться съ должнымъ вниманіемъ на обслѣдованныхъ фак-

тахъ съ хлѣбомъ, и въ древности и въ настоящее время, приведенныхъ также и Г. Потебней на стр. 46, гдѣ и онъ самъ вынужденъ видѣть отношеніе къ солнцу, а не къ грому, и, разумѣется, не въ смыслѣ олицетворенія этого божества хлѣбомъ, а въ значеніи просто указанія на хлѣбъ, какъ на существенное условіе жизни, находящееся подъ исключительнымъ вліяніемъ бога-солнца.

Такой же смыслъ принадлежитъ и обычаю народному печь нѣкоторыхъ животныхъ изъ хлѣбнаго тѣста. Г. Потебня и тутъ думаетъ видѣть олицетворенье божества (стр. 49), между тѣмъ какъ отношеніе здѣсь къ солнцу есть отдаленное, посредственное; ближайшій же предметъ есть самый скотъ, домашнія животныя. Рождество есть пора, когда по преимуществу совершается ихъ приплодъ, и народъ земледѣльческо-скотоводный, естественно, заботится о немъ; вотъ по чему и авторъ, желавшій найти въ этомъ обычаѣ подтвержденіе своей мысли на счетъ олицетворенія солнца нѣкоторыми животными, вынужденъ былъ, въ заключеніе, выразиться, что народъ изображаетъ въ тѣстѣ не тѣхъ только животныхъ, а и многихъ другихъ.

На стр. 51 — 55 находимъ довольно подробное объясненіе значенія коровая, въ которомъ авторъ видитъ солнце и жениха. Выставимъ только вопросы, обнаруживающіе, по нашему мнѣнію, несостоятельность объясненія.

Черезъ хлѣбъ, который признаетъ Г. Потебня за изображеніе бога-грома, переходитъ онъ къ кораваю, и его считаетъ за изображеніе солнца, посредникомъ служитъ ему дежа, которая въ пѣсняхъ сопоставляется съ солнцемъ. Но развѣ дежа то же, что коровай, или хлѣбъ? Коровай рисуется краснымъ, «но только въ смыслѣ прекраснаго,» говоритъ авторъ. А намъ кажется, что именно въ смыслѣ краснаго, по цвѣту, чѣмъ и напоминаетъ онъ солнце. Изъ сопоставленія его съ раемъ, заключаетъ Г. Потебня, что онъ называется небомъ. Но рай здѣсь значитъ, ни болѣе, ни менѣе, какъ радость, веселье; по этому-то, называется онъ въ другихъ случаяхъ и маемъ (см. 164). «Сравненіе высоты коровая съ лѣсомъ, можетъ быть, основано на представленіи солнца деревомъ;» но приведенныя для подтвержденія столь проблемати-

ческаго положенія загадки (примѣч. 157) говорятъ о самомъ простомъ сравненіи, безъ малѣйшаго намека на какой либо миѳъ; что же до дуба, то онъ сравнивается съ годомъ, а во все не съ солнцемъ, хотя отдѣльно дубъ, если бы и замѣнялъ онъ солнце, не замѣняетъ еще лѣса. «Свѣтъ и красота коровая приносятъ веселье и славу свадьбѣ;» но тутъ опять не видно тождества съ солнцемъ: коровай, какъ представитель свадьбы, замѣняетъ въ поэзіи народной характеръ послѣдней; красивъ и хорошъ онъ—весела и свадьба. Такимъ образомъ, читатель никогда не убѣдится, что эти свидѣтельства говорятъ о связи коровая со свѣтомъ, тѣмъ больше съ солнцемъ

Не сильнѣе убѣжденье и отъ доказательствъ отожествленья коровая съ женихомъ. Для Г. Потебни служитъ, на примѣръ, доказательствомъ обычай выносить на короваѣ очипокъ; но догадка его ничего не значитъ въ сравненіи съ замѣчаніемъ издателя пѣсенъ Малор., изъ которыхъ взялъ это указаніе Г. Потебня, по чему существуетъ подобный обычай. Насъ только удивляетъ, какъ изъ такихъ данныхъ авторъ рѣшаетъ, что «если коровай есть женихъ, то изъ такого сближенья солнца, коровая и жениха (54 — 55) выходитъ, что солнце божество мужеское.» Удивительно ли послѣ всего этого встрѣтить въ слѣдующемъ изложеніи Г. Потебни усильныя доказательства, что солнце есть и божество женское?

Наконецъ, что сказать еще о доказательствѣ связи коровая и вообще брака на основаніи пѣтуха? (стр 55 — 56). Представленные въ подтвержденіе этого обычаи, всѣ говорятъ лишь объ одномъ, что пѣтухъ и курица, при бракѣ, служатъ символами новой семьи; пѣтухъ дается прямо на разводъ, слѣдовательно, тутъ простое сравненіе гнѣзда съ семьей, пѣтуха и курицы съ молодыми. Обычай Хорватовъ, гадать подъ Рождество и Новый Годъ о плодородіи пѣтуховъ и курицъ по тому, кто первый войдетъ въ домъ, мужчина, или женщина, свидѣтельствуетъ ясно, что и главнѣйшая домашняя птица занимаетъ то же мѣсто въ праздникъ рожденія солнца, какое указали мы для скота и хлѣба.

Послѣдній результатъ первой статьи Г. Потебни заключается, слѣдовательно, въ томъ, что богиня-туча есть жена бад-

няка-грома, и оба вмѣстѣ — родители божича-солнца. Вторая статья, къ которой обращаемся, предлагаетъ усилія автора отыскать имя и признаки этой богини, въ народныхъ сказкахъ и суевѣріяхъ, и очертить подробнѣе и точнѣе миѳическій образъ. Оглавленіе: «Баба-Яга» говоритъ ясно, кого разумѣетъ Г. Потебня подъ богинею-тучею, и съ кѣмъ приходится имѣть намъ дѣло.

Каждый Русскій человѣкъ, котораго судьба не оторвала съ дѣтства отъ родины и не окружила иностранными няньками, гувернерами и гувернантками, отъ самаго бѣднаго простолюдина до знатнаго барича, очень хорошо знакомъ съ именемъ Бабы-Яги; малѣйшій намекъ на него готовъ тотчасъ же воспроизвести въ памяти и воображеніи тотъ живой и типическій ея образъ, какой глубоко отпечатлѣлся съ первыхъ поръ сознанья, по разсказывавшимся сказкамъ. Этотъ образъ только повторится и освѣжится и въ воображеніи того, кто бы вздумалъ пробѣжать, или перечитать, внимательно и богатый запасъ народныхъ сказокъ по существующимъ прекраснымъ изданіямъ новѣйшаго времени. Отличительною чертою этого типическаго образа, и въ томъ и въ другомъ случаѣ, исключительно представятся: старость, безобразіе, ѣзда въ ступѣ съ погоняющимъ пестомъ, грозность, враждебность и злобность, словомъ, дальше мрачныхъ, темныхъ качествъ, какъ физическихъ, такъ и нравственныхъ, анализирующій умъ не отыщетъ ни чего въ этомъ образѣ; не откроетъ онъ въ немъ и тѣни чего либо свѣтлаго, добраго, благодѣтельнаго, примѣряющаго. Съ такимъ только характеромъ явится Баба-Яга и передъ тѣмъ, кто отъ сказокъ Русскихъ перейдетъ въ сказочную область соплеменныхъ народовъ другихъ Славянъ.

Но напрасно Русскій человѣкъ будетъ думать, что Баба-Яга и дѣйствительно такова въ знакомыхъ ему сказкахъ, какою привыкъ онъ знать ее съ дѣтства. Разсужденіе Г. Потебни, второю своею статьею, именно на то и направлено, чтобы положительно доказать несостоятельность такой думы и убѣдить всякаго, что и въ этомъ мы не отстали отъ Нѣмцевъ, что открытая и красиво очерченная въ ихъ миѳологіи свѣтлая и благотворная Гольда или

Берта присущее и намъ, и что типъ ея всецѣло повторяется въ Бабѣ-Ягѣ. Это опять новость Г. Потебни, повѣрить которой на слово тѣмъ труднѣе, чѣмъ индивидуальнѣе взглядъ автора на ученые пріемы и доводы, обнаруженные въ первой статьѣ. Начнемъ свой разборъ и здѣсь съ общаго положенія.

Впрочемъ, во второй статьѣ нѣтъ общаго заключительнаго итога; находятся лишь отдѣльные выводы, размѣщенные на далекихъ другъ отъ друга страницахъ, именно на 131, 141, 167 и отчасти на 231 — 232.

Вотъ что читаемъ на стр. 131: «Какъ изъ замѣны Гольды посредствомъ Нехе въ сказкахъ и изъ того, что вѣдьмы сопровождаютъ Гольду въ ея полетахъ, не выводятъ (!), что Гольда есть вѣдьма, а не одна изъ верховныхъ богинь, такъ (!) и связь Яги съ вѣдьмами не въ не въ состояніи, если не ошибаемся, перевѣсить положеній, которыя мы старались выше доказать, именно: что Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лице съ Мораной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой». Приравненіе Яги къ Гольдѣ, выраженное въ приведенныхъ словахъ, не такъ ясно, съ положительностью указано въ начальныхъ словахъ второй статьи (на стр. 85): «Нѣтъ спору, что въ Германской Миѳологіи та женская личность, къ которой относятся намеки Рождественскихъ обрядовъ, есть Гольда или Берта. Съ Гольдою-Бертою сходно во многихъ чертахъ, а нѣкогда было тождественно (!), миѳическое существо Баба-Яга. По этому, вѣроятно (!), что оно именно предполагается Рождественскими обрядами, хотя бы прямыхъ указаній на это и не было».

Самымъ простымъ глазомъ можно видѣть, что служило побужденіемъ Г. Потебнѣ создать образъ Яги, не извѣстный доселѣ въ наукѣ Славянской Миѳологіи и прямо противоположный понятіямъ народнымъ. Это Нѣецкая Гольда, къ единству съ которой, во что бы то ни стало, взялся привести онъ Бабу-Ягу. Рѣшимость въ такомъ выводѣ тѣмъ замѣчательнѣе, что въ частныхъ положеніяхъ авторъ не выходитъ изъ предположеній и обусловленій: «если, кажется, вѣроятно, можетъ быть» и т. д., и, не смотря

на это, въ послѣднемъ заключеніи Яга представляется тождественною съ Гольдой-Бертой. Въ какой степени Г. Потебня поддался Нѣмецкому вліянію, всего нагляднѣе видно изъ отрицанія имъ родства Яги съ вѣдьмой; онъ по тому отвергаетъ его (хотя, на стр. 119, и признаетъ связь Яги съ вѣдьмами несомнѣнною), что ученые Нѣмцы не выводятъ вѣдьменности Гольды изъ того, что въ сказкахъ оно замѣняется посредствомъ Нехе. Чтобы имѣть какое ни будь не право, а только поводъ, заключать отсюда къ Ягѣ, надобно прежде слишкомъ положительно и для всякаго убѣдительно доказать равенство Яги съ Гольдой; а между тѣмъ, съ этой-то именно стороны и встрѣчаемъ мы у Г. Потебни изумительную шаткость, свидѣтельствующую несомнѣнно о непрочности собственнаго его убѣжденія. Съ Гольдою сходно во многихъ чертахъ, при Рождественскихъ обрядахъ, миѳическое существо Баба-Яга, а по тому, вѣроятно, что она тамъ и предполагается. Но развѣ сходство, даже и во многихъ чертахъ, въ такомъ сложномъ, запутанномъ, перепутанномъ и перемѣшанномъ, дѣлѣ, какъ миѳы въ современныхъ вѣрованіяхъ, понятіяхъ и обрядахъ народныхъ, даетъ право переходить къ выводу о тождественности сходныхъ предметовъ? Вѣдь при сходствѣ есть и различіе, и различіе весьма рѣзкое: какъ же поступить съ нимъ? И по чему же не признать, что существенная-то черта заключается именно въ различіи, а сходство образовалось случайно, лишь въ силу паденія и смѣшенія миѳическихъ представленій? Г. Потебня самъ предчувствовалъ такое возраженіе, и включилъ слѣдующую, ни чѣмъ не оправданную, фразу: «съ Гольдою во многихъ чертахъ сходно, а нѣкогда было тождественно, миѳическое существо Баба-Яга». Когда же эта была тожественность? весьма любопытно и важно было бы знать, какъ по тому, что исторія молчитъ о Бабѣ-Ягѣ, не скупясь на указаніе и характеристику другихъ женскихъ божествъ, такъ и по тому, чтобы оправдать отъ упрека Г. Потебню за его холодное невниманіе къ исторіи. Но тщетно станетъ искать читатель разсужденія хотя слабый намекъ на историческое свидѣтельство вообще о Ягѣ, тѣмъ меньше о тождествѣ ея съ Гольдою. И напрасно Г. Потебня позволилъ себѣ внести подобную фразу: «нѣкогда была тождественна». Она обнаруживаетъ только тщетное усиліе скрѣпить и освятить прежнимъ древнимъ тождествомъ, ни откуда не виднымъ, нигдѣ не выраженнымъ и не дѣйствительнымъ, произ-

вольное, по крайней мѣрѣ, чисто субъективное, заключеніе о кажущемся теперь сходствѣ Яги и Гольды.

Не находя нигдѣ историческаго свидѣтельства о Ягѣ въ сочиненіи Г. Потебни, не зная ни одного указанія въ Древне-Славянскихъ памятникахъ, и сами мы обратимся къ силѣ доказательствъ автора, на основаніи современныхъ понятій. Вопросъ формулируется характеристикой Гольды-Берты. Какъ въ языкѣ, такъ и въ житейскихъ отношеніяхъ къ народу, заявленныхъ въ Нѣмецкихъ сказкахъ, она рисуется кроткой, милостивой, благосклонной, свѣтлой, блестящей, наблюдающей за порядками въ жизни и занятіяхъ, награждающею исправныхъ и наказывающею виновныхъ. Такія качества слѣдовало бы вывести и въ Ягѣ — вотъ задача. На сколько удалось Г. Потебнѣ открыть идею свѣта въ самомъ названіи Яги, мы уже видѣли; теперь яснѣе видимъ и то, что собственно побуждало автора отыскивать именно такую идею, равно подмѣтить и причину столь насильственной логики языка. Взглянемъ же, какъ сближаетъ онъ Ягу съ Гольдой и по сказочнымъ понятіямъ.

Собравши изъ Гримма, Вольфа, Маннгардта сказочныя черты Гольды-Берты, составляющія миѳическій образъ, Г. Потебня подбираетъ сходственныя черты въ Славянскихъ сказкахъ и, относя ихъ всѣ къ Ягѣ, считаетъ себя въ правѣ сопоставлять и отождествлять Ягу съ Гольдой. Здѣсь невольно останавливается вниманіе на самомъ пріемѣ. Авторъ не лице съ характеристикой имѣетъ въ виду, а однѣ разбросанныя черты характеристики. Что же будетъ порукой, что такія черты дѣйствительно относятся къ Ягѣ? Не предоставляетъ ли авторъ уже только этимъ себѣ совершенно не научную свободу, которая, при абсолютномъ отсутствіи исторіи, сводится прямо къ личному взгляду, подъ часъ къ личному произволу? Это свойство, дѣйствительно, и господствуетъ, по преимуществу, во второй статьѣ разсужденія.

Доказательства начинаются отъ мыши (стр. 90 — 95) и отъ отношенія ея къ дѣтскимъ зубамъ, въ слѣдующемъ выраженіи: «мышка, на тебѣ зубъ рѣпяной, дай мнѣ желѣзный!» Отыскавши у Чеховъ и Словаковъ замѣну мыши Бабой-Ягой, Г. Потебня утверждаетъ, что «если въ этой замѣнѣ есть смыслъ, то

изъ нея слѣдуетъ, что мышь даетъ дѣтямъ желѣзные зубы, въ силу своего отношенія къ Ягѣ, которой приписывается благотворное вліяніе на здоровье дѣтей.» Напрасно станетъ читатель искать свидѣтельства, подтверждающаго послѣднюю мысль, будто Ягѣ, въ самомъ дѣлѣ, приписывается вліяніе, да еще благотворное, на здоровье дѣтей; очевидно, фраза эта вытекла подъ вліяніемъ просьбы дѣтей о зубахъ, а между тѣмъ ей приданъ смыслъ доказательства, по чему дѣти обращаются къ Ягѣ; другими словами, за доказательство принято то, что именно и требуется доказать. Но есть ли смыслъ въ замѣнѣ мыши Ягой у Чеховъ и Словаковъ? «Конечно, есть, и вотъ по чему, продолжаетъ Г. Потебня: 1) какъ Яга имѣетъ отношеніе къ Рождеству, такъ и мышь; въ Мекленбургѣ, въ продолженіи 12 Рождественскихъ ночей, не называютъ даже настоящимъ именемъ нѣкоторыхъ животныхъ, между прочимъ, мышь и лису.» Пусть и такъ, но все таки въ этомъ доказательствѣ рѣшительно не видна дѣствительность смысла замѣны мыши Ягой въ дѣтской просьбѣ. Трудно опредѣлить, какія животныя не участвуютъ въ Рождественскихъ обрядахъ, суевѣріяхъ, повѣрьяхъ и т. д.; что же касается до Мекленбурга, то намъ и непонятно даже, за чѣмъ приведенъ онъ тутъ; вѣдь и тамъ мышь стоитъ подъ урядъ съ другими животными; по крайней мѣрѣ, хоть бы видѣть, что и мышь и другія животныя поставлены тамъ въ связь съ Гольдой; но и въ такомъ случаѣ принять Мекленбургъ за доказательство было бы нельзя, по тому что мы именно ищемъ доказательства тожества Яги съ Гольдой. «2) Мыши въ Русской сказкѣ принадлежатъ къ хозяйству Яги.» Но, оставивши въ сторонѣ справку съ Русскими сказками и, пользуясь лишь разсужденіемъ Г. Потебни, чего не найдемъ мы въ, такъ называемомъ имъ, хозяйствѣ Яги, или, правильнѣе, съ какими животными и съ какими предметами не приходится сопоставлять Славянскому народу въ своихъ сказкахъ Бабу-Ягу! Что же особеннаго, если попадаются тутъ и мыши, и гдѣ же отсюда смыслъ-то замѣны Яги мышью въ дѣтской просьбѣ о зубахъ! «3) У Славянъ и у Нѣмцевъ существуетъ игра въ жмурки. Въ этой игрѣ является у Славянъ имя баба, а у Нѣмцевъ и Сербовъ мышь; при томъ, какъ къ бабѣ, такъ и къ мыши приставляется не рѣдко эпитетъ слѣпой.» Но во а) Г. Потебня и не подумалъ намъ уяснить, что мышь у Нѣмцевъ въ данномъ случаѣ замѣняетъ именно Гольду; во б) что подъ

бабою у Славянъ разумѣется именно Яга-баба; вѣдь, въ противномъ случаѣ, Ягѣ придется, въ самомъ дѣлѣ, сдѣлаться вездѣсущею, если всякое указаніе на бабу непремѣнно будемъ относить къ ней? Г. Потебня этому пріему и обязанъ, впрочемъ, необыкновенною характеристикою Бабы-яги. Дальше онъ «bílou paní Чешскую окрестилъ въ Ягу; въ в) какъ-то не легко вѣрится, и съ перваго взгляда, въ самостоятельность Сербскаго названія жмурокъ слѣпою мышью. Г. Потебнѣ не мѣшало бы остановиться на этомъ тѣмъ внимательнѣе, чѣмъ уединеннѣе поставлены въ данномъ случаѣ Сербы, относительно всѣхъ другихъ Славянъ. И что скажетъ онъ, если подобное названіе обязано Нѣмцамъ и расширилось изъ Сербскихъ поселеній среди Нѣмцевъ? Какъ бы то ни было, но и тѣни нѣтъ доказательства, что жмурки у Славянъ указываютъ на Бабу-Ягу, или на мышь, ее замѣнившую. Этого мало: какъ просьба дѣтей о зубахъ относится не только къ бабѣ, но и къ дѣду, живущему за печкой, такъ и въ игрѣ въ жмурки не вездѣ участвуетъ только баба; напротивъ, среди Малороссіянъ, на примѣръ, господствующую роль играетъ дѣдъ. Для Г. Потебни это не имѣетъ значенія; онъ смѣло видитъ въ этомъ позднѣйшее раздвоеніе, и ставитъ во главу свою Бабу-Ягу, о которой собственно нѣтъ ни какого положительнаго указанія.

Признавши, такимъ образомъ, Бабу-Ягу, въ жмуркахъ и въ дѣтской просьбѣ о зубахъ, за фактъ несомнѣнный, Г. Потебня, очевидно, очутился въ затрудненіи на счетъ слѣпоты Бабы-Яги. Не уже ли надобно допустить, что она представлялась слѣпою? «Но на это нѣтъ другихъ указаній.» Какъ же быть? Не произвести ли операцію съ самымъ словомъ слѣпъ, слѣпой, и не притянуть ли его значеніе къ чему либо подходящему для Бабы-Ягы? И вотъ, на стр. 93—94, дѣйствительно, доказывается, будто Серб. слiепъ, значитъ собственно безобразный; а слепота — безобразіе. Приводятся въ подтвержденіе пословицы, а также и цѣлая выдержка изъ одной Сербской пѣсни. Думаемъ, что зайти дальше въ натяжкѣ трудно: даже и въ приведенныхъ примѣрахъ авторомъ, какъ, на примѣръ, въ пословицѣ: «Не плаче слiепъ, што нiе лiепъ, веть што не вида бiели свiетъ,» не замѣтно и метафорическаго значенія безобразный. Вообще, это мѣсто изслѣдованія принадлежитъ къ такимъ, гдѣ разбирающій его невольно станетъ

въ тупикъ; для опроверженія его нѣтъ болѣе средства, какъ попросить снять цвѣтные очки и посмотрѣть прямыми глазами на свѣтъ Божій, который представляется синимъ, или зеленымъ, только подъ вліяніемъ оптическихъ стеколъ. И тѣмъ не менѣе, на этомъ основаніи Г. Потебня рѣшаетъ: «Возможно, что Баба въ жмуркахъ представляется слѣпою не только въ смыслѣ мрака—безобразія, но и въ смыслѣ мрака—смерти. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Яга-баба, какъ увидимъ ниже, похищаетъ дѣтей, именно, есть смерть. Самая игра въ жмурки можетъ изображать такое похищеніе.» Но надобно же уяснить и свойства мыши, — и Г. Потебня стучится снова въ двери Нѣмецкой Миѳологіи. Тамъ находитъ онъ, что мыши изображаютъ эльбовъ, душъ, и что Царицею надъ ними есть Гольда; животныя формы душъ представляются тамъ то благодѣтельными существами, приносящими другія души на этотъ свѣтъ, то уносящими этѣ души на тотъ свѣтъ; а такъ какъ Яга, предполагаетъ Г. Потебня, то же самое, что и Гольда, то легко уже опредѣлить и связь ея съ мышами: «мышь въ жмуркахъ, какъ посолъ смерти, отождествляется съ Ягою (или дѣдомъ), и отъ нея заимствуетъ эпитетъ (слѣпая), указывающій на отношеніе къ смерти.» Таковъ выводъ о Ягѣ и о мыши въ игрѣ жмуркахъ, и все это основано на произвольномъ предположеніи, что баба есть непремѣнно Яга; что слѣпой, слѣпота обозначаютъ не иное что, какъ безобразіе, смерть; что просятъ дѣти у мыши, или у Яги, зубовъ по тому, что она вліяетъ на здоровье дѣтей. До чего, спрашивается, нельзя дойти и чего невозможно доказать, при такомъ легкомъ обращеніи съ фактами? Между тѣмъ, простой глазъ, не отвергая всецѣло отдаленной связи, какъ въ просьбѣ о зубахъ дѣтей, такъ и въ игрѣ въ жмурки, съ древнѣйшими миѳическими вѣрованіями, въ дѣлѣ о зубахъ подмѣтитъ самую незатѣйливую естественность: у мышей просятъ зубы, по тому что остріе и крѣпость ихъ слишкомъ хорошо извѣстны народу; у Бабы-Яги, по тому что представляется она зубатою; слѣпоту же въ жмуркахъ объяснитъ самымъ характеромъ игры, если угодно, и самымъ словомъ жмуриться, закрывать глаза, представлять себя слѣпымъ. Бабу и дѣда, термины также употребительные въ упомянутой игрѣ, поставитъ онъ вопросомъ, и, во всякомъ случаѣ, не рѣшится, безъ другихъ опредѣленнѣйшихъ указаній, видѣть въ нихъ Бабу-Ягу; что же касается до мыши, то скорѣе вычеркнетъ ее изъ этой

игры Славянской, по крайней мѣрѣ, почтетъ сначала необходимымъ указать, что Сербскій слѣпи мишъ есть самобытное названіе. Да и допустивши послѣднее, все таки встрѣтитъ затрудненіе въ слѣдующемъ: какимъ образомъ медвѣдь, животная форма Яги, сама Яга, ловитъ мышь, животную форму душъ, находящихся уже во власти Яги? Этого мало: какимъ образомъ мышь, Ягинъ посолъ смерти, спасаетъ отъ похищенія Ягой дѣвицу? Чтобы, впрочемъ, ни сказалъ простой глазъ, но предложенныя доказательства Г. Потебнею отнимаютъ всякое право на сдѣланные имъ выводы о Ягѣ отъ мыши.

Не открывши ни чего тождественнаго между Гольдой и Ягой, не доказавши ни мало ихъ и родства, изъ объясненія мыши, Г. Потебня принимаетъ, однако же, это за дѣло рѣшенное, и уже свободно продолжаетъ отыскивать черты сходства у другихъ животныхъ и, не задумываясь, сопоставляетъ послѣднихъ съ Ягою. Такъ, у Сербовъ дѣти просятъ желѣзнаго зуба у вороны; у нихъ же есть терминъ и гвозденузба, миѳическое существо, которымъ пугаютъ дѣтей,—и этого довольно, чтобы Г. Потебнѣ убѣдиться въ связи и вороны и гвозденузбы съ Ягою и считать себя въ правѣ, «заключать отъ свойства первой къ послѣдней». Но и этого мало: ворона представляется въ разнообразныхъ повѣрьяхъ галкой, сорокой, коршуномъ и кукушкой; слѣдовательно, и свойства послѣднихъ должны служить матеріяломъ для характеристики Яги. Что же послѣ этого удивительнаго, если Яга, въ самомъ дѣлѣ, выступитъ передъ читателемъ со всѣми качествами, какія будутъ ему угодны, благодаря волшебному жезлу Г. Потебни? Это ничего, что ворона и близко не ставится въ данныхъ повѣрьяхъ не только съ Бабой-Ягой, но и ни съ какой бабой; довольно и того, что къ ней обращаются Сербы за зубами также, какъ другіе Славяне къ мыши, а мышь не разъ помѣщается рядомъ съ бабой.

Обзаведясь подобнымъ волшебнымъ жезломъ, авторъ съ рѣшительностью переходитъ къ параллелизму Гольды и Яги, и находитъ въ послѣдней все, что приписывается Нѣмцами первой. Здѣсь-то Яга, изъ своей мрачной, грозной и враждебной, роли, перемѣщается такъ легко въ рядъ существъ благодѣтельныхъ.

Гольда посылаетъ на свѣтъ души и похищаетъ къ себѣ дѣтей. По повѣрью Чешскому, что, впрочемъ, для Г. Потебни однозначаще съ Славянскимъ, сорока, кукушка и ворона, своимъ прилетомъ, предвѣщаютъ рожденіе ребенка; рожденіе дѣтей объясняютъ Чехи и приносомъ ихъ аистами, коршунами и воронами, что́, однако же, относится одинаково и къ приплоду животныхъ. Слѣдовательно, заключаетъ Г. Потебня, Яга-баба приноситъ на свѣтъ дѣтей. Гольда кормитъ дѣтей кашею. У Славянъ, въ игрѣ съ младенцами, представляется кормящею такой пищей сорока-ворона; у Чеховъ въ подобной же игрѣ упоминается даже мышь; и можетъ ли же послѣ сего быть сомнѣнье, что и Славянская Баба-Яга кормитъ кашею дѣтей? Но въ указанной игрѣ авторъ находитъ и еще замѣчательный моментъ, который ведетъ его къ новому сближенію Яги съ Гольдой. Игра завершается тѣмъ, что сорока-ворона урываетъ шейку (?!) у дитяти, представляемаго однимъ изъ пальцевъ; отсюда видитъ Г. Потебня, что мѣсто дѣйствія въ этой игрѣ не на небѣ а на землѣ, съ которой ворона похищаетъ дѣтей (стр. 97). Прозорливость для насъ необъяснимая! Но похищеніе вороной, коршуномъ, ястребомъ, ворономъ находитъ подтвержденіе въ разнообразныхъ играхъ дѣтскихъ; а какъ всѣ этѣ птицы указываютъ на Ягу, то и несомнѣнно, что она, подобно Гольдѣ, не только посылаетъ дѣтей на свѣтъ, но и похищаетъ ихъ отсюда!

Гольда и Берхта прядутъ: непремѣнно должна прясть и соотвѣтствующая имъ Славянская богиня, т. е., Баба-Яга (стр. 99). Она и дѣйствительно прядетъ, по тому что (!) пряденье приписывается сорокѣ, воронѣ, коршуну. А что имъ приписывается пряденье, видно (!) изъ названія растѣній: сорочья пряха (guleum uligenosum), kania prędza, kania stopa, wrania stopa (plantago coronopus).

Но Гольда во всякое время отворяетъ небесныя двери и выпускаетъ солнце. Какъ бы сблизить это свойство Нѣмецкой богини съ Славянской Ягой?

Есть Малор. пѣсня, въ которой галка называется ключницей; есть Малор. повѣрье, что ключи отъ вырья хранились у вороны; вырей же есть страна вѣчнаго лѣта, куда птицы улетаютъ на зиму.

А какъ, по всѣмъ вѣроятностямъ, вырей есть вмѣстѣ царство мертвыхъ, по тому что другое повѣрье говоритъ о ластовкахъ, выжидающихъ прекращенія морозовъ на днѣ колодца, который представляетъ тучу и царство Гольды, то и слѣдуетъ, что Баба-Яга владѣетъ ключами отъ царства мертвыхъ. Не даромъ въ Славянскихъ причитаньяхъ надъ покойниками не рѣдко обращается рѣчь къ птицамъ, съ вопросомъ объ умершихъ, что, конечно, показываетъ, что птицы бываютъ въ жилищѣ душъ. Не останавливаясь въ этомъ хитро сплетенномъ силлогизмѣ на вопросахъ, по чему же галка и ворона замѣняютъ Бабу-Ягу, по чему вырей отъ птицъ перенесенъ на обиталище мертвыхъ людей, по чему дальше сближенъ онъ съ колодцемъ, пойдемъ за Г. Потебней далѣе, въ увѣренности, что онъ самъ разорветъ эту паутинную ткань.

На стр. 102, черезъ Нѣмецкій обычай носить лѣтомъ мертвую ворону, по Гримму, образъ побѣжденной зимы, авторъ переходитъ къ Чешско-Моравскому обряду, во время весны, хоронить смерть, называемую также Мареной, Мореной. Въ этомъ обрядѣ, Марена представляется также съ ключами, которые теряетъ она и которые переходятъ и къ весеннему Святому Юрью. Понятно, что Марена отождествена у Г. Потебни съ Ягой. Но мертвая ворона у Нѣмцевъ, спросимъ мы Г. Потебню, развѣ имѣетъ какое либо отношеніе къ Гольдѣ? Развѣ Гольда изображается смертью природы, запирающею ворота солнцу? Напротивъ, какъ видѣли, она во всякую пору отворяетъ ему ворота и выпускаетъ его благодѣтельствовать природѣ. Не очевидно ли уже и по обряду, независимо отъ Нѣмецкихъ изслѣдованій, что мертвая ворона скорѣе противополагается Гольдѣ, чѣмъ стоитъ съ ней въ связи, тѣмъ меньше ей тожественна? Отсюда, само собою вытекаетъ заключеніе: если Яга есть Гольда, то ни въ какомъ родѣ не можетъ она представляться мертвою вороною, или Мореной; если же она дѣйствительно Марена, то никогда не можетъ быть Гольдой. Настоящія страницы разсматриваемаго изслѣдованія снова предлагаютъ намъ образецъ обращенія автора съ историческими фактами. Исторія Славянской Миѳологіи, въ самыхъ древнихъ своихъ памятникахъ, сберегла въ значительной подробности и опредѣленности характеръ и значеніе Морены, богини смерти; эти характеръ и значеніе отзываются и по сію пору въ уцѣлѣвшихъ обрядахъ на-

родныхъ, часто съ неизмѣннымъ названіемъ древности. Вообще, личность Марены ясная и опредѣленная,—и такую-то личность авторъ смѣло отождествляетъ съ Ягой и, не колеблясь ни мало, черезъ послѣднюю, сопоставляетъ ее съ Гольдой! Авторъ понималъ, очевидно, несообразность сравненія и отожествленія двухъ лицъ, изъ которыхъ одно рисуется только мрачнымъ, злымъ и враждебнымъ, другое только свѣтлымъ, благотворнымъ и кроткимъ, милостивымъ. Необходимо, слѣдовательно, и тутъ подыскать какую-либо варіяцію, и вотъ Г. Потебня рѣшается уже возстать противъ даже Гримма и другихъ ученыхъ Нѣмецкихъ, заявившихъ, что попадающаяся кое-гдѣ черта безобразія у Гольды прибавлена въ силу вліянія Христіянства. Нѣтъ, утверждаетъ Г. Потебня, уродливыя черты Гольды коренятся очень глубоко въ миѳахъ (стр. 88). Иначе и поступить онъ не могъ, по тому что несостоятельность, въ противномъ случаѣ, отождествленья Яги (Морены) и Гольды бросалась бы слишкомъ рѣзко въ глаза. Но подумалъ ли авторъ, что какъ Славянская, такъ и Германская, Миѳологія, въ языческой чистотѣ своей, нигдѣ не предлагаетъ дуализма въ одномъ и томъ же лицѣ? Самое Христіянство, въ этомъ случаѣ, обнаружило едва замѣтное вліяніе, переродивши вообще языческихъ боговъ и богинь въ существа злыя, или оставивши ихъ въ повѣрьяхъ съ одинаковымъ прежнимъ характеромъ. Сообразилъ ли, кромѣ того, онъ и то существенное различіе, что Гольда все таки въ основаніи своемъ, въ первобытномъ видѣ, есть чистое, свѣтлое, лице, тогда какъ для подысканья самаго темнаго отрицанья мрака, зла, безобразія и враждебности въ Бабѣ - Ягѣ, потребовались насильственныя натяжки, произвольныя заключенія и единственно изъ фантазіи схваченныя сближенія, какъ мыши, вороны, сороки и т. д. съ Ягой? Такова сила заключительныхъ выводовъ Г. Потебни, будто Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лице съ Мореной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой.

Впрочемъ, для Г. Потебни показалось и это значеніе Яги не полнымъ. Германская Миѳологія предлагаетъ такъ много еще заманчивыхъ картинъ, разнообразіе сказочнаго матеріяла у Славянъ до того велико, а свобода во взглядѣ на него такъ разнуздана, что

не трудно поднять еще на нѣсколько ступеней выше доселѣ заброшенную Бабу-Ягу. Руководясь своимъ пріемомъ, Г. Потебня и дѣйствительно пошелъ дальше.

Въ нѣкоторыхъ Славянскихъ сказкахъ, какъ-то у Чеховъ, вмѣсто мыши и сороки-вороны, при просьбѣ дѣтей о зубахъ, при игрѣ въ кормленье кашей, а также и при повѣрьи о происхожденіи дѣтей, является лиса. Отсюда, несомнѣнна связь съ Ягой лисы, а слѣдовательно, и позволительное право пріурочивать къ свойствамъ Яги все, что говорится о лисѣ. Но лиса сталкивается въ сказкахъ съ котомъ и кошкой,—и послѣдніе необходимо дополняютъ собою ту же Бабу-Ягу. Въ концѣ концевъ, слѣдовательно, «Баба-Яга смотритъ за чистотою посуды... покровительствуетъ домашнимъ женскимъ работамъ, награждаетъ добродѣтелью и наказываетъ пороки дѣвицъ; она служитъ, стало быть, божественнымъ авторитетомъ нравственности. Отсюда одинъ шагъ къ заключенію, что нравственность этой жизни имѣла вліяніе на жизнь посмертную и на вознагражденіе» (стр. 141). Послѣ всего, сказаннаго нами, надѣемся, читатель не потребуетъ отъ насъ подробныхъ опроверженій, шагъ за шагомъ, каждаго положенія въ отдѣльности. Тамъ, гдѣ основаніе покоится на недѣйствительности, нечего ожидать истины и въ заключеніяхъ. Укажемъ лишь на частности, характеризующія столь извѣстный уже способъ выводовъ въ книгѣ Г. Потебни.

Сближая съ Ягой Сербскую Бабу Коризму и Сербскій обрядъ Біеле покладе (стр. 108—109), и находя, что въ послѣднемъ играетъ роль дѣдъ, а не баба, Г. Потебня рѣшаетъ разомъ, что здѣсь дѣдъ есть только раздвоеніе единаго въ древности миѳическаго существа; древность этого раздвоенія подтверждается, по его увѣренію, Бѣлорусскимъ названіемъ первой недѣли Великаго поста дзѣдовой, а что дѣдъ тутъ лице второстепенное, свидѣтельсвуетъ упоминаніе только одной Бабы въ соотвѣтствующемъ Хорватскомъ обычаѣ. Не легко пріискать рецензенту выраженіе для опредѣленія подобнаго способа умозаключеній. Какой это Хорватскій обычай, соотвѣтствующій дзѣдовой недѣлѣ? За чѣмъ Г. Потебня это скрылъ? Вѣдь этимъ онъ и въ неохотникѣ по ниткѣ разбирать его изслѣдованіе возбудитъ недовѣріе. Скажемъ читателю мы, что обычай этотъ относится къ Масляницѣ, какъ из-

вѣстно, переполненной обрядностью съ языческими отпечатками. Въ ряду ихъ появляется, между прочимъ, баба; Яга ли она, или нѣтъ,—другой вопросъ. Но то ли же дзѣдова недѣля? Первая недѣля поста называется дзѣдовой по тому, что она у Славянъ есть поминальная, а покойники у Бѣлорусцевъ называются дзѣды, какъ у Поляковъ dziady. По тому, тутъ и тѣни нѣтъ какого либо раздвоенія, какъ нѣтъ и повода предполагать какую либо бабу. А Г. Потебня именно на этомъ основаніи отождествляетъ Ягу съ Сербскими Покладами.

Изъ разбора сказокъ о лисѣ и изъ сопоставленія ихъ со сказками объ Ягѣ, Г. Потебня заключаетъ, что пѣтухъ, упоминаемый въ первыхъ, есть ребенокъ: «пѣтухъ носитъ и дѣтское имя Петя» (стр. 117). Мы позволили бы сдѣлать нескромный вопросъ автору: чѣмъ докажетъ онъ, что уменьшительное имя Петя, на оборотъ, не взято отъ пѣтуха? Уменьшительныя названія у Славянъ весьма обыкновенно указываютъ собою на обычные предметы и сходятся въ этомъ съ именами Славянскими языческими, какъ извѣстно, бравшимися и отъ звѣрей, и отъ животныхъ, и отъ птицъ, и отъ растеній и т. д. Что слово пѣтухъ принадлежало также къ разряду именъ, не подлежитъ сомнѣнію и изъ существующихъ уличныхъ названій въ простонародьѣ доселѣ, и изъ множества фамилій — Пѣтуховъ. Вопросъ, такимъ образомъ, нашъ вполнѣ справедливъ; и если пѣтуха называютъ петей, то скорѣе собственнымъ его именемъ, и на оборотъ, петя-ребенокъ носитъ такое имя скорѣе отъ пѣтуха. Какъ бы то ни было, но заключеніе отъ пети-пѣтуха къ Петѣ-ребенку поразительно, и послѣ него невольно подивишься сдержанности автора, по чему онъ, на стр. 142, при указаніи на грушу, изъ сказки объ Ягѣ, отказался видѣть какую ни будь Аграфену: а вѣдь уменьшительное имя и послѣдней есть Груша. Въ лицахъ Жихарька, Филюшка, Смоличекъ и Ивашко, изъ сказокъ объ Ягѣ, авторъ непремѣнно хочетъ видѣть дѣтей, хотя данныя всѣ говорятъ, что они парни взрослые. Но Яга хватаетъ дѣтей, — и Г. Потебня возстаетъ даже, въ силу этого (см. стр. 129), противъ Г. Буслаева, не думающаго считать Ивася (Малор. сказки) ребенкомъ. Но какъ же просмотрѣлъ Г. Потебня, напечатанное имъ самимъ, выраженіе, что Ивашка дѣйствуетъ какъ взрослый человѣкъ, выросши (стр. 121)?

Опуская множество иныхъ вещей, коснемся разъясненія миѳа о дочеряхъ Бабы-Яги, столь богатаго разнообразными сказками у всѣхъ Славянъ. Начнемъ съ слѣдующаго выраженія автора: «въ одномъ изъ варіянтовъ (сказочныхъ), послѣ побѣды надъ Бабою, у нея добываются птица, звѣрь и боченокъ вина, отъ которыхъ по всему царству настаетъ изобиліе птицъ, рыбы и вина. Эта черта, продолжаетъ Г. Потебня, нарушаетъ симметрію въ расположеніи сказки, не имѣетъ связи съ похищеніемъ бабиной дочери, а по тому, можетъ быть, вставная (стр. 192).» Этотъ взглядъ на приведенную особенность доказываетъ убѣдительно, что авторъ не понялъ существа дѣла, а съ этимъ вмѣстѣ характеризуетъ уже и все обслѣдованіе имъ подробностей сказокъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое, указываемыя въ нихъ, бабины дочери, подставляемыя столь часто кобылицами, которыхъ отыскиваютъ богатыри, подвергаясь обыкновенно опасностямъ отъ Яги и съ трудами достигая своей цѣли? Что такое чудесный конь, заключенный во владѣніяхъ Яги? Авторъ рѣшительно признаетъ всѣхъ дочерей за дѣйствительныхъ дочерей. Но уже съ перваго раза нельзя не усумниться въ этомъ, когда вникнемъ, какъ Яга прячетъ свою дочь, какъ сберегаетъ ее отъ покражи и въ какихъ враждебныхъ отношеніяхъ находятся обѣ другъ къ другу. Въ свою очередь, какъ усильно стремится дочь высвободиться отъ Яги и съ какою рѣшительностью помогаетъ сама отыскивающему ее богатырю. Такъ, запрятанная дочь, спускаетъ золотую косу изъ окна, и Царевичъ сбирается по ней на верхъ, а та предлагаетъ ему бѣжать отъ Бабы (стр. 184); въ Нѣмецкой сказкѣ вѣдьма то же держитъ дѣвицу въ лѣсу, въ башнѣ, безъ дверей и лѣстницъ; подобно этому и Русская сказка прячетъ золотоволосую дѣвицу, считаемую Г. Потебней за восьмую дочь Яги (185 — 187), за 9-ю дверьми, съ 9-ю колокольчиками на каждой; или на морѣ островъ, на островѣ замокъ, а въ немъ прекрасная Царевна (188); то помѣщается она въ скалѣ (189). Такая дѣвица вовсе не дочь Яги; она украденная невѣста Богасолнца; вотъ по чему и освобожденіе ея сопровождается громомъ, поражающимъ Ягу (стр. 184). Подобнымъ образомъ и конь чудесный, включенный въ число сыновей бабиныхъ, есть солнце,

освобождаемое богатыремъ изъ подъ власти Яги, змѣя, врага солнцева. И то и другое вытекаетъ изъ основнаго миѳа о бракѣ неба и земли, выражающемся посредствомъ дождя, какъ сѣмени; туча, змѣй, если угодно, Яга, является врагомъ солнцу препятствуетъ соединенью, и это препятствіе выражаетъ народъ въ побѣдѣ солнца змѣемъ, въ захватѣ его невѣсты. Съ этимъ вмѣстѣ, змѣй или Яга становятся и обладателями богатствъ, всего земнаго плодородія, которое прекращается съ покореніемъ солнца, съ наступленіемъ зимы. Теперь понятно, что съ пораженіемъ Яги родившимся солнцемъ, подставленнымъ въ сказкахъ посредствомъ богатыря, естественно должно разлиться и богатство на землѣ, такъ какъ оплодотворяющая связь между небомъ и землей возстановлена. Такимъ образомъ, выраженіе, выписанное выше, не только не можетъ почесться нарушающимъ симметрію, или вставнымъ въ послѣдствіи, а напротивъ, должно быть признано чистѣйшимъ остаткомъ древнѣйшаго кореннаго миѳа. Отсюда и богатыри въ сказкахъ освобождаютъ не бабину дочь, а дѣвицу, невѣсту, украденную Ягою, змѣемъ: и если бъ Г. Потебня не увлекался предвзятыми идеями и сравнилъ бы сказки съ сказаніями о похищеніи Царевенъ змѣями и объ освобожденіи ихъ, то не задумался бы отвергнуть кровную связь между Ягой и запрятанной ею дѣвицею. Отъ подробностей я удерживаюсь; для основной идеи нахожу достаточнымъ и сказаннаго.

Но Г. Потебня, слѣдуя рабски за Гольдой въ предшествующемъ изслѣдованіи объ Ягѣ, и разъ рѣшившись утверждать двойственность ея существа, понятно, не могъ и тутъ, при объясненіи стихійнаго ея значенія, выдержать надлежащую строгость во взглядѣ на фактъ, — и вотъ у него заключеніе: «смыслъ сказки, можетъ быть, тотъ, что у Яги, къ которой по смерти идутъ души и изъ царства которой онѣ опять возвращаются (!) на этотъ свѣтъ, хранятся и начала всякой земной жизни» (стр. 192). Тогда какъ мысль о душахъ основана на насильственномъ разборѣ сказочныхъ и пѣсенныхъ фактовъ и на подражаніи Миѳологіи Нѣмецкой, храненіе жизненныхъ началъ у Яги принадлежитъ къ числу очевидныхъ вымысловъ субъективной Г. Потебни фантазіи, совершенно противоположныхъ дѣйствительности: Яга, напротивъ, есть образъ смерти; жизнь ею крадется и прячется. По этому, и

предположеніе Г. Потебни, будто сказки о пасенькѣ кобылѣ заключаютъ миѳъ о бракѣ бабиной родечи (стр. 195), должно быть видоизмѣнено такъ: миѳъ о пораженіи врага солнца, объ освобожденіи дѣвицы и достиженіи возможности брачнаго соединенія (неба и земли). По этому, этотъ миѳъ, при перенесеніи его на землю, и обогатился множествомъ сказокъ, вошедшихъ даже и въ легенды, гдѣ, вмѣсто Яги, занимаетъ мѣсто змѣй, а вмѣсто дѣвицы-земли лучшая, обыкновенно Царская, или Княжеская, дочь; отсюда же и непозволительныя связи змѣя съ женщинами. Какъ должно понимать другихъ, такъ называемыхъ дочерей Яги, которыхъ число весьма не одинаково въ сказкахъ, есть ли они только амплификаціи народной фантазіи, или имѣютъ особый миѳическій смыслъ, рѣшить не беремся, но тѣмъ настоятельнѣе возстаемъ противъ положенія автора, будто «у Яги есть сынъ, чудесный конь и золотоволосая дочь, не единственная, но затемняющая своихъ сестеръ (стр. 196).»

Такимъ образомъ, признавая стихійное значеніе Яги, видя въ ней первоначальное олицетвореніе тучи, врага свѣта, мы не отступаемъ и отъ уцѣлѣвшаго во всемъ мірѣ Славянскомъ взгляда на Ягу, какъ на существо злое, мрачное, враждебное. Г. Потебня подошелъ къ этому тоже, и очень близко, но остановиться только на такомъ хазактерѣ Яги ему, столь упорно задававшемуся двойственностью значенья въ Ягѣ и уже поставившему тучу, въ первой статьѣ, въ родительское отношенье къ солнцу, было не возможно, — и онъ дѣлаетъ самый неловкій скачекъ къ браку тучи: «Сказки не говорятъ ничего о бракѣ Яги, но этотъ миѳъ предполагается ими,» завершаетъ Г. Потебня (тамъ же). Иначе и быть не можетъ, по его воззрѣнію, соединившему уже бракомъ тучу съ баднякомъ и сдѣлавшему изъ нихъ родителей солнцу, т. е., Божичу; другими словами, Ягу изъ врага солнцу, препятствующаго его свѣту, ворующаго у него невѣсту, прекращающаго оплодотвореніе и жизнь земли, онъ сдѣлалъ, подъ вліяніемъ субъективнаго толкованія фактовъ и неосмотрительнаго слѣдованья за характеромъ совершенно отличной богини Гольды, матерью солнцу!

Дальнѣйшую характеристику Яги, при посредствѣ жабы, лягушки, рака, пчелы а «можетъ быть и всѣхъ насѣкомыхъ, принадлежащихъ къ хозяйству Яги» (стр. 209), мы

опускаемъ, будучи знакомы съ нею по прежнимъ сближеніямъ мыши, вороны и другихъ.

Убѣдившись, по своему, въ бракѣ тучи-Яги и въ материнскомъ ея отношеніи къ солнцу, Г. Потебня задумалъ отыскать подтвержденіе и въ самыхъ Христіянскихъ понятіяхъ народа Славянскаго. Отъ 215 до 223 страницы, разборомъ выраженій пятница и недѣля, онъ старается доказать, что первая смѣнила языческую богиню Ягу, а послѣдняя изображаетъ собою солнце, и что отношенія между тою и другою (пятницею и недѣлею) свидѣтельствуютъ, по понятіямъ народа, точно также о родственной между ними связи, какъ матери къ дочери. Уже a priori можно предполагать, сколько натяжекъ должно быть въ доказательствахъ, гдѣ такъ очевидна неправда въ самомъ основаніи.

Г. Потебня начинаетъ съ того, что у Германцевъ и Романцевъ названія дней недѣли — миѳическаго происхожденія, и день, соотвѣтствующій нашей пятницѣ, посвященъ богинѣ Фреѣ, а воскресенье — богинѣ солнца. Славянскія названія, хотя и не указываетъ ни на что миѳическое, но повѣрья, привязанныя къ пятницѣ и недѣлѣ, говорятъ о женскихъ божествахъ, — и это имѣло вліяніе на женскій родъ самыхъ названій. Нельзя съ перваго раза не подмѣтить той легкости, съ какой относится авторъ къ предмету. По чему бы, казалось, не обратить ему вниманія на вопросъ: когда появились названія дней у Германцевъ и Романцевъ, а какъ послѣдніе заимствовали ихъ готовыми отъ Римлянъ, то и у нихъ? Отъ этого вопроса очевидный переходъ къ тому, какъ вообще дѣлилось время въ древнѣйшую пору исторіи, и не только у Германцевъ, а и у Римлянъ и Грековъ? Тогда Г. Потебня увидѣлъ бы, что а) раздѣленіе времени на семидневныя недѣли принадлежитъ лишь позднѣйшему времени исторіи Греко-Римской; б) что названія этихъ дней чисто искуственныя, оффиціяльнымъ, такъ сказать, путемъ установленныя и примѣненныя къ главнѣйшимъ языческимъ божествамъ. Отсюда, ежели мы и встрѣчаемъ нѣкоторые обряды и повѣрья, связанные съ тѣмъ или другимъ днемъ, то они явились уже въ послѣдствіи, подъ вліяніемъ старыхъ именъ, получившихъ техническій смыслъ. Что женаходимъ мы у Славянъ? Объ языческихъ названіяхъ дней недѣльныхъ не встрѣчаемъ и помину, изъ чего положительно заключаемъ, что

они и не выработались еще у нихъ, а слѣдовательно и дѣленіе времени было иное. Не сохраниться они, если бы были, не могли, какъ сберегліись въ чистотѣ названія мѣсяцевъ, не смотря на вліяніе терминовъ Греко-Латинскихъ. Отсюда же съ полнымъ правомъ заключаемъ, что и недѣльное дѣленіе съ семидневнымъ расчетомъ обязано тому же Христіянству, которому обязаны и самыя названія дней недѣльныхъ. Въ этомъ случаѣ Славяне слѣдовали Грекамъ, и едва ли термины не должно приписать первымъ переводчикамъ Св. Писанія. Но какъ бы то ни было, а при такомъ условіи не мыслимо въ нашихъ названіяхъ дней предполагать какой либо намекъ на язычество; его дѣйствительно и не существуетъ при самомъ поверхностномъ взглядѣ на названія: за исключеніемъ субботы и недѣли, они всѣ числительныя, по порядку отъ воскресенья. Но утопающій хватается за соломенку, и Г. Потебня бросился на грамматическій родъ. Понедѣльникъ, вторникъ, четвертокъ мужескаго рода, по чему же пятница и недѣля женскаго? Конечно, должна же быть причина, и Г. Потебня находитъ ее въ томъ, что составлены эти слова подъ вліяніемъ языческихъ богинь. Не повторяя сказаннаго выше о времени и обстоятельствахъ, при какихъ возникли Славянскіе термины для недѣльныхъ дней, и при какихъ, знакомому съ первыми проповѣдниками, не придетъ и въ голову подозрѣвать воспоминаніе о язычествѣ, спросимъ автора: что же за побужденіе было предпочесть такимъ образомъ именно Ягу, т. е., пятницу, да недѣлю, въ которой видитъ онъ женское солнце, передъ остальными божествами? Или послѣдніе были мужчины? Но, нѣтъ; и среда женскаго рода, а вѣдь при ней трудно сослаться и на Нѣмцевъ, по тому что и у нихъ Mittwoch посвящена Одину, Водану, слѣдовательно, мужчинѣ. А дѣло, кажется, весьма не трудное: среда удержало женскій родъ по тому, что самое слово, среда, середина, есть женскаго; пятница же изъ первоначальнаго мужескаго рода, въ Церковно-Славянскомъ нарѣчіи (пятокъ), обратилась въ народѣ въ женской родъ всего очевиднѣе въ силу того, что у Грековъ она слыветъ подъ именемъ Παρασκευή, съ которымъ неразлучно и собственное имя Святой женщины, перешедшей въ наши Святцы подъ формою Параскева. Остается недѣля. Названіе этого дня, несомнѣнно, образовалось подъ вліяніемъ Библейской заповѣди: «шесть дней дѣлай а седьмый Господу Богу твоему,» т. е.,

не работай, не дѣлай! И чѣмъ же виноватъ языкъ, если, въ своемъ словообразованіи, ему угодно было изъ отрицанія «не» и корня «дѣлай» составить существительное женскаго рода «недѣля?» Ужь и подъ Еврейской субботой не понимали ли Славяне какого либо женскаго Божества? А, вѣдь, и суббота съ женскимъ родомъ.

Но, какъ уже извѣстно, подобнаго рода соображенія, да при томъ еще историческія, не связываютъ Г. Потебню,—и онъ рѣшительно признаетъ пятницу замѣнившею языческую богиню, на основаніи женскаго грамматическаго рода въ словѣ. Не трудно, при охотѣ, подыскать и подтвержденіе въ народѣ. «Уже конечно, продолжаетъ онъ, не важность и не черты жизни Св. Параскевы причиной почитанія пятницы, а имя Пятница, указывавшее на языческую богиню (!?).» Да за чѣмъ же Г. Потебня опустилъ изъ виду хоть географію-то Славянскаго племени, ежели уже онъ такъ недоброжелателенъ къ исторіи; а географія сказала бы ему не мало. Почтеніе и уваженіе къ пятницѣ, какъ нарочно, сосредоточивается именно въ той мѣстности, гдѣ ближе могла вліять Греческая Параскева, у Сербовъ и Болгаръ, ближайшихъ сосѣдей Греческихъ; чѣмъ дальше на Сѣверъ, тѣмъ меньше почету и Пятницѣ, а на Западѣ, въ земляхъ Католическихъ и Протестантскихъ, она и ни чѣмъ не отличается отъ другихъ будничныхъ дней. Даже въ Россіи, на сѣверѣ, понедѣльникъ, на примѣръ, въ жизни народной значитъ гораздо больше. Такой географическій фактъ даже одинъ покрѣпче долженъ казаться произвольнаго и натянутаго предположенія; изъ за него одного придется оставить языческую богиню, да еще Ягу, и перенестись въ дѣйствительность, т. е., къ Святой Параскевѣ, уваженіе къ которой, черезъ Грековъ, перешло у Сербовъ и Болгаръ на Св. Петку, а черезъ послѣднихъ поднялось и въ самую Русь.

Пойдемъ, однако же, дальше за Г. Потебней. Въ чемъ же выразилось особое уваженіе къ Пятницѣ у Православныхъ Славянъ? «Въ Сербской пѣснѣ она помѣщается рядомъ съ Богомъ,» говоритъ авторъ: «Убіо га Богъ и Света Петка!» Напрасно же Г. Потебня, преслѣдуя глазами Петку, не замѣчалъ въ Сербо-Болгарской народной литературѣ обилія другихъ Святыхъ, поставляемыхъ также

вмѣстѣ съ Богомъ. Впрочемъ, подобныя доказательства не нуждаются въ опроверженіяхъ. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно церквей во имя Св. Пятницы, число которыхъ такъ велико у Сербовъ и Болгаръ, равно и объ обѣтныхъ пятницахъ у Юго-Славянъ. Но они окончательно убѣдили Г. Потебню, что пятница непремѣнно есть языческая богиня; имѣя же въ головѣ и имя этой богини, онъ теперь только хочетъ подыскать что либо такое въ почитаніи пятницы, чтобы, въ глазахъ читателя, могло служить хотя кажущимся оправданіемъ скачка къ Ягѣ-Бабѣ.

«Интересно знать, нѣтъ ли гдѣ криницъ, посвященныхъ Св. Пятницѣ,» продолжаетъ онъ вкрадчиво, и, разумѣется, въ безчисленной массѣ колодцевъ и криницъ, связанныхъ у народа съ тѣмъ или другимъ Святымъ, или Святою, отыскиваетъ въ Аккерманѣ (!) дѣйствительно криницу, образованную, по повѣрью, «Параскою, родомъ изъ Польши, бѣжавшею изъ гарема Паши отъ погона Турецкаго и разсыпавшеюся чистою криницей» (стр. 216). И такъ, для криницы Св. Пятницы пришлось броситься въ Аккерманъ и привязать къ ней имя Парасковьи, полонянки Турецкой, быть можетъ, и дѣйствительно бѣжавшей отъ Паши, а по тому, быть можетъ, и недавно лишь связанной съ колодцемъ. Въ бытность мою въ Чешскомъ городѣ Непомукѣ, въ 1860 году, показывали мнѣ криницу, будто бы образовавшуюся отъ стопы св. Войтѣха (Епископа Пражскаго X вѣка): нельзя ли какъ ни будь и ее отнести къ Бабѣ-Ягѣ? Мы ни мало не думаемъ отрицать связи колодцевъ, источниковъ и т. д., съ язычествомъ въ вѣрованіяхъ народныхъ; но вопросъ идетъ о томъ, гдѣ же основаніе заключать отъ Св. Параскевы къ Ягѣ? Но извинимъ автора; ему, въ самомъ дѣлѣ, необходимо соединить эту Святую съ криницей, ибо только въ такомъ случаѣ придется подтвердить стихійное, водное, значеніе той богини, которая смѣнилась Св. Петкою, — а Яга именно водная, облачная богиня, по послѣднему заключенію Г. Потебни.

Объ отношеніи Пятницы ко льну и къ работамъ женскимъ, нечего и говорить: припомнимъ только, что день Св. Параскевы приходится 28-го Октября, къ порѣ обработки льна, и намъ слѣдовало бы удивляться, если бы, переполненный повѣрьями и суевѣріями, народъ Славянскій не сблизилъ этой Святой съ важнѣйшею женскою работою. Это же самое обстоятельство, праздно-

ваніе памяти Св. Параскевы 28-го Октября освобождаетъ насъ отъ опроверженія слѣдующей мысли Г. Потебни, будто покровительствомъ бракамъ, оно предлагаетъ новое доказательство связи съ Ягой. Мы уже видѣли, что и Св. Покрову авторъ перенесъ на языческую богиню; но что сказано нами въ томъ случаѣ, съ одинаковымъ значеніемъ должно быть повторено и здѣсь.

Но вотъ бѣда: разсказывая объ отношеніи Пятницы къ пряденью и тканью, Г. Потебня наткнулся на народныя повѣрья, въ которыхъ, вмѣсто пятницы, упоминается только середа (стр. 217—218). Какъ тутъ быть? Поступая логично, слѣдовало бы предположить другую богиню у языческихъ Славянъ; но передъ глазами стоитъ съ угрозою Воданъ Нѣмецкой Миѳологіи, и хотя у Славянъ не должно бы было отнимать права и на какую либо собственную особенность въ своей-то Миѳологіи, но Г. Потебня испугался этой угрозы и порѣшилъ проще. «Середою могла быть замѣнена одна изъ двухъ небесныхъ женъ, имѣющихъ отношеніе къ днямъ недѣли, т. е., Пятница, или Недѣля. По крайней мѣрѣ, третьей мы не знаемъ (а двухъ знаемъ?). Но лицо, тождественное, какъ предполагаемъ, съ Недѣлею, представляется не пожилою женщиной (сколькихъ приблизительно лѣтъ?), а дѣвицею. По этому, Середою названа здѣсь скорѣе Пятница (стр. 219)».

Однако же, какъ видѣли, Яга имѣетъ отношеніе и къ смерти; слѣдуетъ открыть что ни будь подходящее и въ Пятницѣ. Дѣйствительно, женщины не мыкаютъ мычекъ и не прядутъ пряжи въ Пятницу изъ уваженія къ усопшимъ родителямъ, чтобы не засорить имъ глаза кострикою.» За этимъ приводятся и Французы, и Нѣмцы, и Раскольники и Старовѣрцы, съ обрѣзываньемъ своихъ ногтей. Но гдѣ же доказательство, что мотивъ, по чему женщины не мыкаютъ мычекъ и не прядутъ пряжи, не есть позднѣйшая фантазія народа? По чему же, дальше, женщины не могутъ уважать Пятницы и не производить этѣхъ работъ ради Св. Параскевы, память которой относится именно ко времени уборки льна? За чѣмъ тутъ еще языческую богиню, и непремѣнно Ягу, какъ, между прочимъ, образъ смерти? Но дѣло вотъ въ чемъ: по чему Г. Потебня, пользующійся очень часто лексиконами, какъ важнѣйшимъ матеріяломъ въ своихъ работахъ, упустилъ изъ виду въ настоя-

щемъ случаѣ какой ни будь лексиконъ Хорутанскій? Увѣряемъ его, что справка съ лексикономъ охладила бы его пристрастное сочувствіе къ Бабѣ-Ягѣ. Тамъ бы онъ увидѣлъ, что Пятница у Хорутанъ называется Живинымъ днемъ. Мы увѣрены, что такой терминъ образовался подъ вліяніемъ Нѣмцевъ; но тѣмъ не менѣе, онъ говоритъ убѣдительно о пониманіи народомъ Пятницы: это день Живы, богини жизни, а не день смерти, что рѣшается выводить цѣлою лѣстницею догадокъ Г. Потебня.

Благоразумно поступилъ Г. Потебня, что не распространился особенно объ уваженіи Славянами Недѣли (т. е., Воскресенья). Въ самомъ дѣлѣ, это было бы излишне относительно каждаго Христіянскаго народа, который въ этотъ день чтитъ Воскресеніе Спасителя. За то читатель невольно посѣтуетъ на автора за короткость объясненія отношеній между Пятницей и Недѣлей, равно и за быстроту вывода, будто Пятница и Недѣля стоятъ другъ къ другу, какъ мать къ дочери, и при томъ не въ силу какого либо свободнаго и узко мѣстнаго родословія народнаго, а въ слѣдствіе миѳическаго родства, развивавшагося по связи Христіянскихъ терминовъ съ язычествомъ. Но Г. Потебня ни какъ не въ силахъ допустить, что выраженіе Сербское: «Света Петка неделина матка» образовалось въ періодъ Христіянства, очень естественнымъ путемъ, въ силу представленія Пятницы женщиной, при посредствѣ Св. Параскевы; въ его глазахъ, это очевидный фактъ для языческаго родословія, а отсюда готовъ и выводъ: «Пятница есть Яга; Воскресенье (у Нѣмцевъ) есть день солнца, а по тому и Славянская Недѣля есть солнце» (стр. 222). Сопоставленіе кое-гдѣ и кое въ чемъ Среды, Пятницы и Недѣли съ миѳическими существами язычества, выражено уже Г. Буслаевымъ (Истор. Очерк. Рус. Нар. Поэзіи, I, 323 — 324); но общія мысли послѣдняго, съ которыми до извѣстной степени, можно и согласиться, подъ перомъ Г. Потебни приняли самые не дѣйствительные размѣры въ подробностяхъ. Какъ бы то ни было, но не худо ужь опредѣлить и отца солнцу; Индійскій миѳъ, впрочемъ, поможетъ и этому. Въ силу этого миѳа, отцемъ солнца считается Савитаръ; «но кромѣ божества, соотвѣтствующаго Савитару, развившагося изъ него, мы не находимъ другаго мужа для Яги. Изъ всего этого вѣроятно, что отецъ солнца и мужъ

Яги одно лице, и что Яга — мать солнца» (стр. 223). И такъ, въ концѣ второй статьи, мы очутились тамъ же, гдѣ остановились въ концѣ первой, т. е., на происхожденіи солнца; здѣсь только точнѣе опредѣлили богиню тучи, открывши ее въ Ягѣ, да приблизили бадняка къ Индійскому Савитару. Въ концѣ концевъ долженъ быть таковъ выводъ: божичъ, т. е., солнце, есть сынъ бадняка грома, Индійскаго Савитара, и матери тучи, т. е , Яги, жены Савитара. Но вотъ вопросъ: вѣдь божичъ, конечно, мужчина, между тѣмъ какъ Недѣля, соотвѣтствующая ему, въ женскомъ родѣ и предполагаетъ женщину. Надобно отстранить и это неудобство, что, впрочемъ, при богатствѣ и развитости Германской и Индійской Миѳологій, да при свободномъ взглядѣ на матеріялъ Славянскій, не такъ и трудно.

Въ самомъ дѣлѣ, если въ первой статьѣ мы и видѣли указанія на мужеское существо солнца, то изъ этого вовсе не должно непремѣнно слѣдовать, чтобы солнце не имѣло и женскаго существа. Терминъ Недѣля, очевидно, предполагаетъ его, а Германская и Индійская Миѳологіи подтверждаютъ это: Савитаръ есть отецъ солнца—невѣсты; къ тому же Литовцы сберегли миѳъ о бракѣ мѣсяца (мужчины) и солнца (женщины)—и всякое сомнѣніе должно исчезнуть. Однако же, сомнѣніе возможно, такъ какъ Славянскія данныя до сихъ поръ ни чего не говорили о женственности солнца, и послѣдняя только предполагается на крайне шаткомъ основаніи женскаго рода Недѣли. Г. Потебня, видно, сознавалъ это самъ, и постѣснился слишкомъ уже явно натягивать на Славянъ миѳическую одежду Нѣмцевъ, Индійцевъ и Литовцевъ, а по тому и поспѣшилъ распространяться о другихъ доказательствахъ, будто бы подтверждающихъ женское существо солнца и у первыхъ. Остановимся и на нихъ.

Во первыхъ, авторъ обращается къ самому слову солнце, Ц. Слав. сълньцє, и утверждаетъ, «что форма его указываетъ на слънь, откуда нар. посолонь, что женскаго рода»; но гдѣ же доказательства, что предполагаемая тема слънь ро да женскаго? Развѣ она не можетъ съ одинаковымъ правомъ быть и мужескаго, и послѣдняго тѣмъ скорѣе, чѣмъ ближе къ нему средній родъ? Напрасно позволяетъ себѣ авторъ бросаться въ такія уклоненія и допускать при томъ измѣненіе факта (усолонь),

Во вторыхъ, «Коляда рисуется народомъ дѣвицей». Но во а) народъ можетъ, воленъ придать самый разнообразный характеръ и костюмъ колядѣ; во б) изъ приведенныхъ выраженій вовсе не видно, чтобы она была дѣвицей. Да и самъ Г. Потебня говоритъ, что по наряду она представляется женщиной, а мы скажемъ, что женщиной она рисуется по тому, что коляда, чуждаго происхожденія слово, перешло въ Славянскій языкъ въ женскомъ родѣ. Слѣдовательно, здѣсь грамматическая форма имѣла вліяніе на представленіе, а не наоборотъ.

Въ третьихъ, «о женственности солнца свидѣтельствуетъ и насѣкомое солнышко». Но Великор. солнышко, Малор. сонечко, Чеш. sluníčko, Словац. verunko, veverunko—всѣ средняго рода. Что же тутъ дѣлать? Г. Потебня бросился на Сербское бабе, и отмѣтилъ, что хотя окончаніе въ этомъ словѣ и *е*, но все таки женскій родъ въ немъ сохранился. Странно, что приходится указывать Г. Потебнѣ на Сербскую грамматику: окончаніе *е* въ Сербскомъ нарѣчіи обыкновенное какъ для мужескаго, такъ и для женскаго рода, особенно для выраженія ласки, нѣжности; мужескаго Раде, Васое, женскаго Ане, Манделе, селе и т. д. Но ежели въ одномъ Сербскомъ нарѣчіи солнышко выражается женскимъ родомъ бабе, то въ Хорутанскомъ оно божій волекъ. И какъ же выводить-то отсюда женскость солнца?

Въ четвертыхъ, «милосердіе болѣе сродно женскому полу; а солнце представляется милосердымъ». Пожалуй; но милосердіе не противорѣчитъ и мужескому полу; приведенныя же свидѣтельства изъ Чешскихъ и Сербскихъ пѣсенъ ни однимъ намекомъ не говорятъ о женственности (стр. 225). Правда, въ нѣкоторыхъ пѣсняхъ солнце является символомъ хозяйки, а мѣсяцъ—хозяина. Но неуже ли же народъ не можетъ, въ данномъ случаѣ, дѣлать сравненія свободно, подъ вліяніемъ спеціяльныхъ впечатлѣній, внѣ зависимости отъ миѳовъ? Вѣдь сравниваетъ же онъ солнце съ быкомъ (см. стр. 26), съ короваемъ, который, по Г. Потебнѣ, есть женихъ, слѣдовательно мужчина (стр. 53 — 55)? Въ свою очередь, Болгары, не задумываясь, сопоставляютъ луну съ коровой, которую доятъ магесницы (стр. 290). Но мы не прочь допустить и вліяніе Литовскаго повѣрья, въ силу котораго солнце есть жена мѣсяца, ходя и ни какъ не въ силахъ согласиться, что-

бы такое вѣрованіе было кореннымъ. Г. Потебня, на его основаніи, положительно, однако же, увѣряетъ, что

Въ пятыхъ, «мѣсяцъ и въ языкѣ и въ пѣсняхъ представляется только мужчиной, и указываетъ на Славянское мѣсяць, Скр. чандрамас, Лит mėnů, Сканд. mâni. Исключенія, прибавляетъ онъ, незначительны» (прим. 282). Позволимъ себѣ остановиться. Въ Греческомъ языкѣ мѣсяцъ имѣетъ, какъ извѣстно, особое названіе, и женскаго рода, σελήνη, въ Латинскомъ точно также, luna; отсюда, во всемъ огромномъ Пеласгическомъ племени мѣсяцъ является женщиной,—и это, по рѣшенію Г. Потебни, незначительное исключеніе! Но этого мало. Какъ можно пропустить Греческое и Латинское выраженія и не вникнуть пристальнѣе въ коренное значеніе терминовъ Скр., Слав. и Германскаго языковъ? Ежели первыя указали бы ему прямо на дѣйствительную миѳичность, то послѣднія представили бы просто техническій терминъ, не болѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, названія: мѣсяць, mėnů, mânu, не имѣемъ мы вовсе права относить къ кореннымъ названіямъ миѳическимъ. Значеніе этихъ выраженій основано на позднѣйшемъ, сравнительно, свойствѣ мѣсяца—измѣрять время, отъ ma—metiri, мѣрять. Вотъ по чему, и Греческое μήν, и Лат. mensis, употребляются какъ термины опредѣленнаго пространства времени. И ежели у Грековъ и у Римлянъ сбереглось особое миѳическое выраженіе для мѣсяца, мы смѣло можемъ предполагать, что оно было и у другихъ народовъ Арійскихъ, и только вытѣснено со временемъ техническимъ терминомъ, заимствовавшимъ свой смыслъ отъ мѣсяца, какъ предмета измѣряющаго, опредѣляющаго время. Санскритское чандрамас идетъ сюда же, по отсутствіи въ немъ миѳичности въ значеніи; оно значитъ: измѣряющій свѣтъ, или свѣтило измѣряющее. Мы поражены рѣшимостью Г. Потебни дѣлать заключеніе, отъ Польскаго księżyc къ словопроизводству чандрамас, отъ раджа: читатель въ такомъ производствѣ, противъ воли, вынужденъ видѣть сильную долю чаромутья. Чанд, чад, значитъ свѣтить; чанда и чандра являются и въ простомъ видѣ, въ смыслѣ мѣсяца. Славянское мѣсяць и Лит. mėnů (menesio), быть можетъ, черезъ Латинское mensis, происходятъ отъ того же корня ma. Древ-

ніе Арійцы, всѣ безъ исключенія, имѣли мѣсяцы лунные и счетъ времени производили по ночамъ (Pictet, Les origines Inpoeuropéenes, Part. 2, 1863 pag. 588). Литовцы сохраняли этотъ счетъ долгое время и въ историческую пору, въ чемъ можно убѣдиться, прочитавши статью Г. Гусева (Древній Литовскій календарь, V томъ «Извѣстій Императорскаго Археологическаго Общества»).

На оборотъ, и самое солнце явилось въ женскомъ родѣ только въ Литовскомъ да въ позднемъ Германскомъ; мужескаго рода оно не только въ Пеласгическомъ племени, но и въ Германскомъ Древнемъ и въ Санскритѣ (Греч. ἥλιος, Лат. sol, Гот. sauil—все мужескіе роды. Совѣтуемъ Г. Потебнѣ прочесть 668—669 страницы указаннаго выше сочиненія Пикте; тамъ онъ увидитъ, что выраженія Нѣмецкія для солнца, въ женскомъ родѣ, обязаны просто порчѣ языка. Излишне отважно и утвержденіе автора, что Скр сȗрjâ есть солнце. Санскритское сур, сура и сȗрja, — господствующіе термины для солнца, какъ свѣтила, исключительно мужескаго рода. Что же касается до сȗрjâ Г. Потебни, какъ невѣсты Савитара, то это послѣдствіе лишь дальнѣйшаго развѣтвленія миѳа, и не является въ значеніи солнца. А для убѣжденія болѣе прочнаго, что и самъ Савитаръ есть богъ солнца, солнце, слѣд., тоже мужчина, совѣтуемъ пробѣжать § 388 сочиненія Пикте. Языкъ, такимъ образомъ, приводитъ насъ къ обратному заключенію, что солнце — мужчина, а мѣсяцъ — женщина; что претвориться мѣсяцъ въ мужчину могъ въ послѣдствіи, когда онъ сдѣлался измѣрителемъ времени; что тогда истребилось изъ памяти и миѳическое выраженіе для него, уцѣлѣвшее у Грековъ и Римлянъ. Какъ путается авторъ самъ съ собою, и какъ рѣшаетъ онъ произвольно, вопреки даже предвзятой своей системѣ, видно изъ слѣдующаго. Утверждая, что въ пѣсенномъ выраженіи Малор. «мѣсяць перекрой» заключается указаніе на его раздробленіе, согласно Литовскому повѣрью, за невѣрность женѣ (солнцу), Г. Потебня прибавляетъ, что «сравненіе, въ которомъ встрѣтилъ онъ это названіе, очевидно позднее (!!), безъ соблюденія грамматическаго рода» (стр. 228—229). Какое же это сравненіе? Весьма неудобное для Г. Потебни: мѣсяцъ сравнивается ни болѣе, ни менѣе, какъ съ дѣвицей. А между тѣмъ, подобныя сравненія служатъ для автора вообще самымъ прочнымъ основаніемъ для выводовъ; на

нихъ основано и все сочиненіе «О нѣкоторыхъ символахъ въ Славянской поэзіи.» Но здѣсь онъ отстранилсяотъ него прочь, по тому, что необходимо вытянуть мѣсяцъ въ мужья солнцу, чтобы тѣмъ самымъ сдѣлать солнце женщиной.

Въ шестыхъ, «бракъ мѣсяца и солнца доказывается Сербскою пѣснью» (229—230). Но въ пѣсни говорится лишь о служеніи дѣвицы солнцу и мѣсяцу; о взаимныхъ же отношеніяхъ ихъ нѣтъ и помину. Авторъ ухватился и за другую Сербскую пѣсню, но и въ ней дѣло идетъ о Божьей Матери, которая вовсе не нуждается въ возведеніи въ миѳъ.

И такъ, сводя все къ общему итогу относительно родословія Яги и солнца, что же видимъ? Что это оригинальное родословіе выведено единствено изъ женскаго рода Пятница и Недѣля, изъ предположенія, что Пятница замѣняетъ языческую богиню, а Недѣля заключаетъ въ себѣ идею солнца; что эта идея, въ настоящемъ случаѣ, указываетъ на женскую природу солнца, объясняемую неудачнымъ вдавленіемъ миѳическаго вѣрованія Литовцевъ въ Славянской Миѳологіи и несоотвѣтственными въ наукѣ натяжками, при толкованіи смысла въ выраженіяхъ для мѣсяца и солнца.

Въ третьей статьѣ, носящей заглавіе: «Змѣй, Волкъ, Вѣдьма», находится гораздо менѣе общихъ выводовъ и больше частныхъ заключеній, изъ непосредственно предложенныхъ фактовъ. Вотъ, по чему, и мы остановимся на ней короче, отдавши полную справедливость автору, что концемъ своего изслѣдованія онъ заготовилъ подробный матеріялъ для критической его обработки. Миѳическое значеніе упомянутыхъ въ оглавленіи понятій болѣе, менѣе уже опредѣлено; Г. Потебня, говоря вообще, не возстаетъ противъ такого опредѣленія, а по тому мы и коснемся тѣхъ частныхъ объясненій, которыя кажутся намъ или неточными, или сомнительными, или прямо невѣрными.

Г. Потебня начинаетъ третью статью отъ заявленья: а) ошибки тѣхъ, кто считаетъ змѣя за громовое божество; б) отъ доказательствъ связи змѣя съ водою. Въ томъ и другомъ случаѣ мы

согласны съ авторомъ, но не можемъ не замѣтить, что, съ одной стороны, отождествленіе змѣя съ богомъ грома встрѣчается и въ книгѣ Г. Потебни: такъ, на стр. 236, авторъ прямо утверждаетъ борьбу громоваго бога змѣя, отождествляя ее съ враждою солнца и змѣя, хотя, на стр. 303, змѣй, напротивъ, представляется враждебнымъ громовому божеству; съ другой стороны, указанныя доказательства связи змѣя съ водою, какъ ни очевидна она вообще, крайне неубѣдительны въ разсматриваемомъ сочиненіи. Г. Потебня доказываетъ ее, во первыхъ, Словацкою сказкою; но самъ же онъ говоритъ объ этой сказкѣ, что она, можетъ быть, не народная и только не дурно выдуманная; во вторыхъ, Сербскимъ повѣрьемъ объ алѣ (т. е., змѣѣ), что она «има особиту духовну силу, те лети и води облаке и градъ наводи на лѣтину». Любопытно знать, что разумѣетъ авторъ подъ «води облаке»; изъ разбивки, которой напечатаны два эти слова, можно догадываться, что онъ понимаетъ ихъ въ смыслѣ «водныхъ облаковъ» Но «води,» въ данномъ случаѣ, не имѣетъ ни чего общаго съ водою, и есть глаголъ «водити,» а, слѣдовательно, и нѣтъ очевидной связи алы съ водою. Что касается, въ третьихъ, до Сербскаго же выраженія «ало несита,» то эпитетъ «неситъ» относится вообще къ ѣдѣ.

Отождествленіе змѣя съ облачнымъ существомъ ведетъ автора къ сближенію его съ бочкой, сосудомъ (237—38). Оправданіе находитъ онъ въ Греческомъ и Индійскомъ миѳахъ, а также въ представленіи Нѣмецкой Гольды. Но развитая Греческая и Индійская Миѳологія, полагаемъ, только тогда даетъ право на доказательство изъ нея, когда близость къ ней Славянскаго миѳа подтверждается, по крайней мѣрѣ, въ общихъ главныхъ чертахъ; а между тѣмъ, отношеніе Греческаго Каанѳа или Индійскаго Кабандга къ нашему змѣю,—дѣло вовсе не рѣшенное ни кѣмъ, и Г. Потебня позволяетъ себѣ только предполагать его. Что же касается до представленія Нѣмецкой Гольды, то сомнѣніе въ сближеніи ея съ змѣемъ еще положительнѣе; самъ авторъ отрицаетъ его, и только хватается за облачное происхожденіе Гольды. Но характеръ ея, какъ мы видѣли, противоположенъ змѣю, какъ свѣтъ противоположенъ мраку, и было бы нелогично выводить ту или другую, характеристичную черту въ змѣѣ, совершенно темную и

въ немъ вовсе не видную, отъ качествъ инаго, совершенно противоположнаго, существа. Русскія же выраженія: «дождь какъ изъ ведра,» или: «иди дощику... цебромъ, ведромъ, дойницею!» скорѣе предлагаютъ простое уподобленіе и вовсе не говорятъ о представленіи змѣя, какъ тучи, сосудомъ, или бочкой.

На стр. 238, въ заключеніе разбора Сербской сказки о змѣѣ-Троянѣ, Г. Потебня позволяетъ себѣ сдѣлать догадку, что змѣй врагъ носитъ имя историческаго врага (кому?) Императора Траяна, и основывается на томъ, что и Діоклитіянъ въ Задунайскихъ повѣрьяхъ представляется змѣемъ или, по позднѣйшему пониманію, чортомъ. Смѣемъ думать, что основаніе объ историчности Траяна слишкомъ шаткое, и напрасно авторъ не отнесся внимательнѣе къ прекрасному объясненію этой сказки, равно и имени Траяна, Г. Буслаевымъ, позволившимъ себѣ, и вполнѣ справедливо, видѣть въ немъ характеръ исключительно миѳическій, безъ всякаго отношенія къ Римскому Императору. Въ самомъ дѣлѣ, положеніе Траяна и Діоклитіяна въ мірѣ Юго-Славянскомъ такъ различно, что едва ли можетъ быть право дѣлать заключеніе отъ одного къ другому. Діоклитіянъ жилъ позже, происходилъ изъ стороны, весьма вѣроятно, и въ его время имѣвшей уже народонаселеніе Славянское, именно изъ Далмаціи; область, названная по его имени, Діоклея, Дукля, сдѣлалась областью Славянскою, сохранилось въ ней не мало и вещественныхъ памятниковъ, прямо напоминающихъ о Діоклитіянѣ, и преданья, слѣдовательно, о немъ у Славянъ могли переходить непосредственно изъ поколѣнія въ поколѣніе. Между тѣмъ Траянъ, какъ личность историческая, является отрѣшеннымъ отъ Славянъ, и развѣ одинъ терминъ «Траяновъ валъ» въ состояніи былъ пропустить въ народную словесность имя его, но опять уже не какъ лица историческаго.

Разборъ сказокъ (отъ 241 до 274 стр.), изображающихъ борьбу богатырей со змѣемъ, изъ за украденныхъ послѣднимъ Царевенъ, важенъ въ томъ отношеніи, что онъ еще яснѣе подтверждаетъ наше заключеніе о сказкахъ о такъ называемыхъ бабиныхъ дочеряхъ и о пасеньи бабиныхъ кобылъ. Намъ кажется только, что авторъ совершенно напрасно отдѣлилъ другъ отъ друга оба рода сказокъ, по тому что, и по его воззрѣнію, они выражаютъ одно и то же, и точно также относятся къ Бабѣ-Ягѣ,

только смѣненной змѣемъ, который, однако же, совершенно справедливо отождествленъ и Г. Потебней съ Бабой-Ягой. Въ этѣхъ сказкахъ гораздо уже положительнѣе отрицается родственная связь Царевенъ съ Ягою и нагляднѣе изображается враждебность ихъ къ ней, какъ къ насильственно задерживающей ихъ у себя; въ свою очередь, рѣшительнѣе высказывается и значеніе ихъ относительно солнца и богатырей, замѣняющихъ громовую силу, поражающую змѣя или Ягу, въ борьбѣ за Царевенъ. Онѣ въ сказкахъ, мнимыя дочери Яги, представляются прямо похищенными змѣемъ; ихъ надобно освободить, и въ этомъ освобожденіи онѣ сами принимаютъ живое участіе. Такъ, Суценко освобождаетъ Царевенъ (256); Локтибрада показываетъ путь къ Царевнамъ, унесеннымъ змѣями (257); богатырь убиваетъ змѣя и освобождаетъ похищенныхъ имъ Царевенъ (264); Голикъ освобождаетъ Царевну отъ змѣя (266); по этому же самому дѣдъ (приравненный Г. Потебнею къ Бабѣ-Ягѣ), осиленный Суценкомъ, откупается отъ него чудесными конями, которые выносятъ Суценка на свѣтъ. Кони же соотвѣтствуютъ богу свѣта (стр. 256) и вполнѣ естественно могутъ замѣнить собою Царевенъ другихъ сказокъ, по тому что миѳъ о богѣ-свѣтѣ, по отношенью къ врагу-змѣю, не раздѣленъ отъ дѣвицы съ символическимъ оплодотвореніемъ въ видѣ дождя, задерживаемымъ змѣемъ. Вотъ по чему змѣй, похищая Царевенъ, похищаетъ и коня съ солнцемъ на лбу, отъ чего настаетъ тьма, зима (258). Прозрачность и убѣдительность этѣхъ сказокъ побудили Г. Потебню, при равенствѣ змѣя Ягѣ, сдѣлать такое заключеніе: «Яга есть грозная богиня зимы; ея отношенія къ дочерямъ (?) дѣвицамъ (водамъ, быть можетъ, солнцу дѣвицѣ) и ихъ освободителю, враждебны, какъ и отношенія змѣя (стр. 254)». Устранивши понятіе о дочеряхъ, и мы ничего не можемъ сказать противъ такого заключенія. Но Г. Потебня выше уже порѣшилъ о двойственномъ характерѣ Яги; надобно поддержать ему прежній выводъ, и тутъ, какъ ни очевидна его несостоятельность, и вотъ онъ утверждаетъ, что «Яга первоначально тождественна съ тѣми красавицами, которыхъ освобождаетъ богатырь отъ змѣя, и только съ теченіемъ времени, съ перемѣной климата прародины Славянъ на теперешній суровый, она стала грозною богинею зимы (тамъ же).» Предположеніе, лишенное всякихъ основаній въ Славянскихъ миѳахъ и ни чѣмъ не оправдываемое въ Миѳологіи

родственныхъ народовъ. Яга, какъ змѣй, туча, является только врагомъ свѣту, равно и его дѣвицамъ, изображающимъ невѣстъ, и какъ же можетъ быть она сама этой дѣвицей, или невѣстой? напротивъ, существенная черта ея враждебность, выражающаяся въ похищеніи этѣхъ дѣвицъ. Въ такомъ только видѣ является змѣй и въ миѳическихъ представленіяхъ другихъ народовъ, и намъ рѣшительно непонятно, какое значеніе можетъ тутъ имѣть перемѣна климата. «Сколько извѣстно, говоритъ Г. Потебня, туча всегда представлялась обителью душъ; но туча-Яга-смерть, отождествившись съ зимою, измѣнила, конечно, характеръ къ худшему (стр. 254—55)». Представленье тучи обителью душъ не доказано ни чѣмъ въ Славянской Миѳологіи; приравненіе же тучи къ зимѣ есть явная натяжка автора: зима есть только время силы и господства существа, враждебнаго солнцу, и это одинаково относится какъ къ Славянамъ, такъ и къ другимъ народамъ Арійскимъ, хотя бы качества зимы и были у нихъ не одинаковы.

Нельзя согласиться и съ пониманіемъ автора сказочныхъ богатырей. Сопоставляя ихъ съ Индромъ, что считаемъ основательнымъ, онъ ставитъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ сыновное отношеніе къ Бабѣ-Ягѣ, чего рѣшительно не возможно допустить по тѣмъ соображеніямъ объ отношеніи свѣта къ тучѣ, змѣю, какія выражены нами ваше. Да и чѣмъ доказывается въ разсматриваемомъ разсужденіи сыновность богатырей относительно Яги? Тѣмъ же шаткимъ и оригинальнымъ способомъ, посредствомъ какого выводится родство и тождество сороки, вороны и т. д. съ Ягой. Такъ, богатыри рождаются отъ съѣденнаго куска рыбы; иногда рыба эта въ сказкахъ называется щукой, которая, по предположенію Г. Потебни, вѣроятно, одинъ изъ образовъ Яги-тучи. Отсюда, Иванъ Кобылинъ есть Индръ, сынъ небесныхъ водъ, т. е., Яги (стр. 244). Но какъ богатырь не Кобылинъ только, а и Сучичъ, Быковичъ, Кошкинъ, Котигорошекъ, то отыскивается и ихъ сближеніе съ Индромъ и происхожденіе отъ той же Яги. Громовое свойство Быковича доказывается, въ глазахъ автора, тѣмъ, что туча представляется коровою, а рожденный ею Индръ—быкомъ; къ сожалѣнію, на все это нѣтъ ни малѣйшаго подтвержденія въ Славянской Миѳологіи. Кошкинъ ставится въ связь съ Ягою потому, что кошка есть образъ Яги; но и это отношеніе кошки къ

Ягѣ, какъ замѣчено нами, обязано больше личному взгляду автора; Сучичъ объясняется вѣтромъ, который представляется, въ Индійской Миѳологіи, охотничьей собакой Индра. Не говоря уже о томъ, что столь разнообразная предметами Миѳологія Индійская, связавшая ихъ въ одну систему въ теченіи многихъ вѣковъ, большею частью внѣ совмѣстной жизни Арійцевъ, способна по тому самому указать всегда на какое-либо сходство съ мелочными фактами Славянскихъ повѣрій, суевѣрій и терминовъ, возникшихъ совершенно другимъ путемъ, мы замѣтимъ одно, что въ такомъ случаѣ Сучичъ скорѣе бы указывалъ на вѣтеръ, нежели на тучу; но для Г. Потебни достаточно названія Сучичъ и вѣроятнаго отношенія его къ Индру, чтобы заключить о представленіи тучи сукой (стр. 245). Еще натянутое сужденіе о Котигорошкѣ. Этимъ именемъ, рѣшаетъ Г. Потебня, указывается на Перуна, ибо (!?) у Нѣмцевъ горохъ посвященъ Тору-Донару. Для большей убѣдительности, онъ усиливается сблизить горохъ съ Четвергомъ, какъ днемъ, посвященнымъ у тѣхъ же Нѣмцевъ Тору, и въ подтвержденіе приводитъ Чешское повѣрье, въ силу котораго слѣдуетъ сѣять горохъ въ Зеленый Четвергъ. Но во а) доказывать схоство съ Нѣмецкимъ обычаемъ, или вѣрованіемъ у Славянъ посредствомъ Чеховъ однихъ, довольно поспѣшно, такъ какъ нельзя почесть не основательнымъ подозрѣніе, не перешло ли то или другое повѣрье къ Чехамъ отъ Нѣмцевъ, а о другихъ Славянахъ авторъ не говоритъ ни одного звука; во б) къ одному ли гороху относится повѣрье, касательно Зеленаго Четверга, и въ в) не скорѣе ли относится связь гороха къ эпитету «зеленый», чѣмъ къ Четвергу. Наконецъ, Славянская Миѳологія ни чѣмъ не указываетъ на посвященіе Четверга Перуну, подобно Нѣмцамъ. Кромѣ того, если у послѣднихъ горохъ напоминаетъ своимъ видомъ объ оружіи Тора, представлявшимся шаромъ, то Славянская стрѣла, оружіе Перуна, не предлагаетъ сходства съ горохомъ. Между тѣмъ Г. Потебня смѣло дѣлаетъ выводъ: «рожденный отъ горошины долженъ быть сынъ громоваго божества» (стр. 245).

На стр. 249, овцы, на ряду съ коровами, являются изображающими собою въ сказкахъ облако. Что облака, дѣйствительно, представляются въ видѣ коровъ,—это такъ; но чтобы то же значеніе имѣли и овцы, сомнительно. И самъ Г. Потебня, на стр.

290, утверждаетъ, что коровы изображаютъ облака, а овцы — звѣзды.

Опуская подробности объ отношеніи змѣя къ женщинамъ и о плотской любви перваго къ послѣдней, равно и о родствѣ молока съ кровью (стр. 274—277); не останавливаясь и на понятіи автора о принесеніи богатства змѣемъ, изъ чего онъ, конечно, заключаетъ о двойственности и змѣя, какъ тождественнаго съ Ягою, (стр. 277), и что достаточно опровергнуто нами выше, выскажемъ замѣчаніе на мнѣніе Г. Потебни о вѣдьмѣ.

На стр. 257—288, онъ уверждаетъ, что характеръ вѣдьмы, зловредный для человѣка, обязанъ не Христіянскому вліянію; что она демоническое существо и до Христіянства. Едва ли безъ ограниченій можно согласиться съ этимъ. Вѣдьма, вѣдунъ, вѣщій, знахарь—слова, не заключающія въ себѣ ни чего дурнаго; не стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ добрымъ характеромъ и нынѣшнее народное понятіе о вѣдьмѣ и знахарѣ. И вѣдьма до Христіянства не только могла, но и должна была, по коренному смыслу своего названія, имѣть доброе значеніе. И если было до Христіянства миѳическое существо со свойствами нынѣшней вѣдьмы, то едва ли справедливо сомнѣваться, что оно носило и другое названіе. Г. Потебнѣ очевидно, не легко согласиться съ этимъ: связавши и вѣдьму съ Ягой, онъ точно также и въ первой не хочетъ допускать единичности въ основномъ характерѣ, какъ отвергаетъ ее въ Ягѣ, ежели вліяніемъ Христіянства объясняютъ дурной смыслъ нынѣшней вѣдьмы, тѣмъ самымъ утверждая противоположное ея свойство въ основаніи, до Христіянства, то Г. Потебнѣ слѣдуетъ возстать противъ этого. Но мы скажемъ его словами съ нѣкоторыми дополненіями, что изъ нынѣшней перепутанности и смѣшанности въ суевѣріяхъ, безъ положительныхъ извѣстій (особенно историческихъ), только по всѣмъ вѣроятнымъ заключеніямъ, (которыя могутъ быть крайне субъективны), нельзя выводить свойствъ въ дохристіянскую пору. Большее или меньшее согласіе, въ этомъ случаѣ, Славянъ доказывать не можетъ многаго: съ Христіянствомъ всѣ они должны были отнестись къ языческой мудрости враждебно, и что же удивительнаго, если, независимо даже другъ отъ друга, пріурочили вѣдьмѣ свойства, отобранныя отъ другихъ, уже забывавшихся, существъ? Это тѣмъ вѣроятнѣе, что важ-

нѣйшія божества потеряли съ Христіянствомъ тотчасъ же, или очень скоро, свой прежній вѣсъ, и изъ свѣтлыхъ превратились въ нечистыхъ. Вѣдьмы и вѣдуны, какъ знахари, чародѣи, стоявшіе по срединѣ между языческою религіей и обыденною жизнью, сохранили дольше свое прежнее значеніе и при новой вѣрѣ.

При воззрѣніи на вѣдьму, какъ на существо двойственнаго характера, и злое и доброе, не удивительно столкнуться и съ породненьемъ ея, съ Гольдою, тѣмъ больше, что сходство указано Гриммомъ. Но сходство, въ нѣкоторыхъ чертахъ, не обусловливаетъ тождества лицъ, которыя и при немъ могутъ быть существенно различны. Правда, Гольда разрѣзываетъ животъ у мужчинъ, но дѣлаетъ это въ наказанье за несоблюденіе поста, оставаясь все таки благодѣтельницею и покровительницею человѣка; вѣдьма же съѣдаетъ сердце, по своей враждебности къ человѣку. Но Г. Потебня совершенно успокоивается на этомъ сходствѣ, при своемъ отождествленіи, и даже прибѣгаетъ къ доказательствамъ, что и самое сердце у Славянъ значитъ то же, что желудокъ, чѣмъ, по видимому, еще болѣе скрѣпляетъ тождество. Говоримъ по видимому, по тому что нельзя же серьезно признавать синономичность сердца и желудка на основаніи слѣдующихъ выраженій: Малор. «на ще серце, на тощій желудокъ, Серб. «слабъ на срцу», кого слабитъ; «срце боли», о страданіяхъ беременной (стр. 294).

Автору надобно сблизить вѣдьму и змѣя, такъ какъ задачею его въ третьей части служитъ именно сближеніе волка, змѣя и вѣдьмы. Но змѣй представляется прелюбодѣемъ; слѣдуетъ то же отыскать и въ вѣдьмѣ; известій, однако же, нѣтъ, и Г. Потебня восполняетъ ихъ данными Нѣмецкими о марѣ и Велико-Русскими о шутовкѣ. Но во а) развѣ Нѣмецкія повѣрья о марѣ, если даже и допустить ея родство съ нашей вѣдьмой, могутъ всецѣло быть относимы къ послѣдней? Г. Потебня, видимо, самъ былъ не вполнѣ удовлетворенъ этимъ способомъ доказательствъ и, въ примѣчаніи, обратился опять къ вѣдьмѣ, стараясь отыскать въ ней что ни будь подходящее къ плотской любви; тутъ остановился отъ на ѣздѣ вѣдьмъ на людяхъ и предположилъ, что «можетъ быть, эта ѣзда имѣетъ значеніе плотской любви,» и, для убѣдительности, указываетъ на подобный переходъ мысли въ пѣ-

сняхъ и пословицахъ. Но приведенныя при этомъ два Сербскія выраженія: «Седланъ конь не може бити као не седланъ: и жена ни улицу не може бити као девойка», рѣшительно не даютъ и тѣни права признавать въ нихъ переходъ мысли отъ ѣзды къ плотской любви. И тѣмъ не менѣе, на такомъ-то основаніи Г. Потебня заключаетъ, что, стало быть, первообразъ вѣдьмы—мужское существо, incubus, а не succubus. Если же это такъ, скажемъ мы, то не возможно и заключать о вѣдьмѣ отъ Нѣмецкой мары, которая непремѣнно женщина (стр. 298). Во б) что касается до Уральской шутовки, то гдѣ же положительныя свидѣтельства, что она тождественна съ вѣдьмой? Даже изъ опредѣленныхъ самимъ Г. Потебнею (стр. 299) вовсе это не видно; характеръ ея несравненно чище вѣдьмы и преисполненъ веселости; даже бракъ ея съ человѣкомъ сопровождается миромъ и семействомъ, если соблюдены условія, — а о змѣѣ, съ которымъ хочетъ сопоставить авторъ посредствомъ шутовки вѣдьму, самъ же онъ говоритъ (стр 277), что змѣй истощаетъ, но не оплодотворяетъ. Но рядомъ съ шутовкою стоитъ въ повѣрьяхъ и шутъ; понятно, Г. Потебнѣ это очень непріятно, и, вотъ, какъ выше изъ дѣда, заключилъ онъ о позднѣйшемъ раздвоеніи бабы, такъ тутъ (стр. 300) объявляетъ рѣшительно: «очевидно (?), шутъ есть позднѣйшее дополненіе къ шутовкѣ». По чему же это? Вѣдь различіе половъ принадлежитъ самымъ древнѣйшимъ, основнымъ миѳамъ.

Сгруппировавши всѣ миѳическія существа вокругъ Рождественскаго праздника, связавши коренныя свойства ихъ съ рожденіемъ бога-солнца, а черезъ это съ бракомъ и похоронами, Г. Потебня, естественно, старается доказать, въ заключеніи, что и сближенные имъ волкъ, змѣй, вѣдьма, мара имѣютъ, хотя не исключительное, но болѣе замѣтное, отношеніе, къ Рождественскимъ праздникамъ. Смѣло полагаемъ, что такой выводъ обязанъ единственно напередъ задуманной систематизаціи и тому увлеченію, которое стремится къ данной точкѣ, не замѣчая, что находится на право и на лѣво. Мы увѣрены, что если бы Г. Потебня вникнулъ серьезнѣе въ значеніе солнечныхъ празднествъ вообще у Славянъ языческихъ, то отыскалъ бы всѣ обряды и повѣрья доселѣ пріуроченными въ народѣ Славянскомъ ко всѣмъ временамъ главнѣйшихъ солнечныхъ поворотовъ, въ равноденствіе и

солнцестояніе, осенью, весною, лѣтомъ и зимою. Что въ послѣднюю пору они замѣтнѣе, живѣе, то это объясняется, очевидно, большею свободою народа, въ слѣдствіе совпаденья праздника языческаго съ продолжительнымъ праздникомъ Христіянскимъ. Впрочемъ, и изъ разсужденія самого Г. Потебни видна несостоятельность такого заключенія. Относительно волка, онъ уже говоритъ, что и въ другое время не слѣдуетъ называть его по имени; а на стр. 302, — что люди оборачиваются въ волковъ на Рождество и на Купала; вѣдьмъ узнаютъ подъ Рождество, замѣчаетъ Г. Потебня; но, по его же указанью, узнаютъ ихъ и подъ Благовѣщенье (стр. 305). Доказательство, предложенное изъ Чешскаго повѣрья (303), не говоритъ прямо о вѣдьмѣ; что же до Мр. повѣрья (304), то оно свидѣтельствуетъ, напротивъ, объ обыденности вѣдьмъ. Этого мало: по повѣрью Сербскому, вѣдьмы ѣдятъ людей и передъ Филипповкой, а у Чеховъ въ Маѣ мѣсяцѣ (307). Г. Потебня до того увлекся желаніемъ пріурочить преимущественно къ Рождеству вѣдьму, что даже допустилъ и непростительную ошибку. Дѣйствительно, на стр. 303, въ началѣ, приводя слѣдующее Чешское повѣрье: «Kdo v jitřni sedí, nebo klečí na stoličce, z devatera dřiví stesané, pozná všecky čarodějky, jež jsou v kostele, stoit' zady obrácene k oltaři», онъ, при словѣ «jitřni» поставилъ въ скобкахъ на «Рождество». Но jitřně никогда не значитъ Рождество, а просто заутреня, утренняя служба; если же утро и связывается у Славянъ съ солнечнымъ праздникомъ, то только съ Пасхой, какъ у Лужичанъ jutry, -ov, значитъ праздникъ Христова Воскресенья, Пасха. Мы не говоримъ уже о томъ, логично ли уничтожать всякое различіе между магесницей, чародѣйкой и вѣдьмой, и подъ чародѣйкой, въ данномъ повѣрьи Чешскомъ, непремѣнно видѣть вѣдьму. Что касается до змѣя, то нѣтъ надобности и доказывать несомнѣнной истины, что суевѣрія, связанныя съ нимъ, проходятъ черезъ цѣлый годъ, и трудно, да и напрасно, рѣшать, когда именно они преобладаютъ особенно. О томъ, что будто бы и мара съ шутихой преимущественно участвуютъ въ Рождественскихъ праздникахъ, нашелъ затруднительнымъ представлять доказательство и самъ Г. Потебня.

Но довольно. Если бы мы вздумали останавливаться на всѣхъ частностяхъ, взглядъ на которыя автора предлагаетъ или со-

мнѣнье, или натяжку, или шаткость, или же очевидную неправильность, то намъ пришлось бы удвоить свои замѣчанія, вышедшія и безъ того слишкомъ пространными. Къ тому же, и сказаннаго, надѣемся, достаточно, чтобы уяснить направленіе автора въ Миѳологическихъ изслѣдованіяхъ, которое такъ замѣтно уклоняется отъ требованій положительной науки. И изъ представленныхъ замѣчаній видно, что Г. Потебня придаетъ слишкомъ много значенія случайному сходству и слишкомъ мало, въ свою очередь, обращаетъ вниманія на спеціяльныя условія народа, неизбѣжно вліявшія какъ на физическую его сторону, такъ и на нравственную, а, слѣдовательно, и на миѳическія воззрѣнія. Составленная отвлеченно, или на подражаніи Нѣмцамъ и Индійцамъ, идея служитъ для него надежнѣйшимъ руководителемъ и регуляторомъ при обозрѣніи разнообразныхъ и перепутанныхъ суевѣрій и обрядовъ Славянскихъ, изъ которыхъ естественно выбираетъ онъ то, что подходитъ къ предвзятой идеѣ, и такъ, чтобы не нарушалась образовавшаяся изъ нея картина. Отсюда, оставленіе въ сторонѣ того, что въ состояніи было бы видоизмѣнить такую картину и субъективное объясненіе того, что опущено быть не можетъ и что, однако же, при правильномъ взглядѣ на дѣло и при строго научномъ пониманіи факта, становится въ противорѣчіе съ идеей. При такомъ направленіи, конечно, очень не трудно сложить самую живую и увлекательную систему Миѳологіи; но она будетъ стоять внѣ науки, которая не перестанетъ ити своимъ путемъ, строгимъ и точнымъ, хотя и болѣе медленнымъ, за то несомнѣнно прочнѣйшимъ, и съумѣетъ добиться до итоговъ дѣйствительныхъ, а не фантастическихъ. Наука же эта твердитъ и теперь о томъ, какъ опрометчиво и опасно восходить исключительно по современнымъ подробностямъ въ повѣрьяхъ къ первоначальнымъ миѳамъ; она съ положительностью свидѣтельствуетъ, что общее миѳическое положеніе способно развѣтвляться и обусловливаться до безграничности въ самобытномъ развитіи каждаго отдѣльнаго народа. Такъ, на примѣръ, общее положеніе относительно водъ въ Ригведѣ, гдѣ онѣ признаются матерями, божественными, заключающими въ себѣ не только амврозію, но и цѣлительныя лѣкарства; ихъ испрашиваютъ въ Индіи не только для здоровья тѣла, но и для очищенія души отъ грѣховъ; въ Эддѣ встрѣчаемъ уже цѣлительность эту, ограниченную условіемъ черпанья воды въ полночь,

или передъ восходомъ солнца (Pictet, 681 — 682), и было бы неизвинительнымъ скачкомъ ухватиться именно за это ограничивающее условіе и его сдѣлать исходною точкою для выводовъ общаго миѳа.

Миѳологія обнимаетъ собою все, что относится до жизни боговъ и ихъ отношеній къ человѣку: Теогонію, Космогонію, управленіе міромъ, происхожденіе народовъ, ихъ постановленія гражданскія, религіозную нравственность; слѣдовательно, «отсюда можно понять, замѣчаетъ Пикте, до какой степени долженъ отпечатлѣться народный духъ на каждой Миѳологіи, и какъ она должна подвергаться разнообразнымъ видоизмѣненіямъ. Здѣсь причина столь характеристическихъ отличій ея у народовъ Арійскихъ, развивавшихся по различнымъ направленіямъ. Отъ перваго момента раздѣленія ихъ, общая основа преданій разнообразилась непрерывно; миѳы громоздились на миѳы, и возникли новыя формы выраженія съ роскошнымъ богатствомъ у Индійцевъ, съ поэтическимъ множествомъ у Грековъ, и съ характеромъ мрачнаго величія у Скандинавовъ. Здѣсь причина столь труднаго отысканія основныхъ началъ среди элементовъ на столько же удобоподвижнаго свойства, какъ воображеніе, которое ихъ производитъ. Съ другой стороны, выдержанность извѣстныхъ миѳовъ, вопреки всѣмъ превращеніямъ, не подлежитъ сомнѣнію, и не безъ удивленія можно встрѣтить то, или иное, сказаніе Ведъ, сохраненное въ какой-либо сказкѣ Нѣмецкой. И только собраніемъ этѣхъ разбросанныхъ чертъ и уясненіемъ ихъ посредствомъ изученія ихъ древнѣйшихъ формъ сравнительная Миѳологія достигнетъ прочнаго основанія. Такая обработка начата, и нельзя не ожидать въ будущемъ самыхъ успѣшныхъ выводовъ. Но чтобы вести ее правильно, необходимо владѣть качествами, рѣдко соединенными въ одномъ лицѣ: основательною и широкою ученостью, спеціяльнымъ знакомствомъ съ Санскритомъ и съ памятниками Ведическими, критическимъ и осторожнымъ умомъ (стр. 687 — 688).» Лучшими представителями миѳологическихъ трудовъ съ такими условіями выставляетъ Пикте Куна и Макса Мюллера, съ его «Опытомъ Сравнительной Миѳологіи,» который, скажемъ мимоходомъ, вполнѣ не принимается въ разсчетъ Г. Потебней.

Въ заключеніе, позволимъ себѣ указать и на нѣкоторыя изъ частныхъ замѣчаній и выводовъ Г. Потебни, представляющихся

намъ или бездоказательными, или не вытекающими изъ данныхъ матеріяла.

Такъ, желая поддержать выведенное имъ значеніе хлѣба, какъ символа, солнца, по миѳическому вѣрованію народа, авторъ утверждаетъ, что этимъ значеніемъ объясняется и Сербская пословица: «Житни купацъ и дѣвоячки отацъ не могу сретни бити» (стр. 39), въ которой, будто бы, выражается мысль, что продавать хлѣбъ и дочь грѣхъ. Но когда появилась эта пословица? Народъ не устанавливаетъ обычая и закона, при сознаніи, что онъ грѣшный, а между тѣмъ, дочь у всѣхъ Славянъ искони выдавалась за вѣно. Вѣно же, въ настоящемъ случаѣ, сопоставляютъ обыкновенно съ глаголомъ вѣнити, цѣнить, откуда очевиденъ смыслъ и самаго вѣна, какъ цѣны. Какъ же послѣ этого могъ народъ признать такой вѣковѣчный обычай за грѣхъ? Ясно, что тутъ долженъ быть иной смыслъ, и смыслъ этотъ, конечно, заключается въ спокойствіи, беззаботности, которыхъ не можетъ имѣть отецъ дѣвицы въ силу того, что дѣвица должна быть выдана замужъ, и при томъ выдана чистою. Отецъ замужней дочери, въ силу этого, уже можетъ быть сретанъ (счастливъ), по тому что онъ достигъ беззаботности. То же понятіе, думаемъ, слѣдуетъ отнести и къ торговцу хлѣбомъ, на случай неурожая.

«Овесъ и пшеница, говоритъ Г. Потебня, въ обрядѣ обсыпанья, служатъ символами жениха и невѣсты» (стр. 67). Откуда это видно, спросимъ мы? Вѣдь обсыпаютъ всякимъ зерномъ, обсыпаютъ даже хмѣлемъ и деньгами?

На стр. 114, въ примѣч. 74, названіе жихарь объясняется жильцемъ, постояльцемъ, вопреки Г. Аѳанасьеву, видящему въ жихарѣ удальца, что согласно и съ народнымъ смысломъ, придаваемымъ этому слову. Въ объясненіи Г. Потебни мы не видимъ надлежащей послѣдовательности: жихарько является однимъ изъ трехъ братьевъ, и по чему же именно ему идетъ понятіе жильца? Кромѣ того, онъ самый младшій, найменѣе, слѣдовательно, правный? Между тѣмъ дѣйствія жихарьки съ дочькой Яги и съ самой Ягой рисуются дѣйствительно молодецкими.

Преслѣдуя двойственный характеръ Яги, Г. Потебня увѣряетъ, что двойственность ея наружности доказывается и представленіемъ

Яги душистоволосою, по видимому прекрасною (стр. 147). Не говоря о томъ, что видимость не есть вообще доказательство, въ настоящемъ же случаѣ, скажемъ, она прямо ведетъ къ противоположности, и невольно упрекнешь автора за излишне вольное измѣненіе смысла сказки Сербской. Вѣдь въ послѣдней, на оборотъ, голова-то Яги является вонючею и отвратительною, а похвала падчерицы изображаетъ лишь ея кроткій характеръ, въ противоположность характеру испорченной дочери, ни мало этимъ не подрывая дѣйствительнаго безобразія и зловонья головы Яги.

Не меньшую натяжку видимъ мы и въ сближеніи Яги съ Гольдой на томъ основаніи, что, вѣроятно, чесанье Яги равносильно перебиванью Гольдой пуховика, чѣмъ повѣрье Нѣмецкое объясняетъ паденіе снѣга (стр. 153).

Отмѣченное нами невниманіе автора къ мѣстнымъ и спеціяльно народнымъ условіямъ, въ общихъ выводахъ, повторяется и въ частныхъ заключеніяхъ. Встрѣшивши у Сербовъ баднякъ изъ дубоваго дерева, и указавши, что дубъ посвященъ богу-грому, Г. Потебня не сомнѣвается уже, что и баднякъ есть символъ громоваго божества. Но вездѣ ли дубъ несомнѣнно посвященъ грому? Не самъ ли онъ говоритъ, что въ другихъ мѣстахъ баднякъ приготовляется изъ сливоваго, или вишневаго, дерева? Дѣло очевидное, что тутъ важенъ не сортъ дерева, а баднякъ, не выраженье, слѣдовательно, громности, а огня, свѣта, теплоты. До какой степени мѣстность вліяетъ на вѣрованія, видно, на примѣръ, изъ того, что въ Англіи съ рожденіемъ и смертію сближается не восходъ и западъ солнца, какъ у другихъ народовъ, а приливъ и отливъ морскіе, и было бы странно возводить это частное представленіе Англичанъ къ какому либо общему миѳу (стр. 34). А между тѣмъ Г. Потебня не стѣсняется голову всякаго животнаго подводить подъ кобылью, по тому, что ему удобно было кобылью голову связать съ Бабой-Ягой. Отсюда приравненіе къ кобыльей головѣ головы бараньей у Волоховъ, турицы, или вообще конской головы, первоначально, очевидно, турьей, у Сербовъ.

Точно также авторъ слишкомъ уже мало придаетъ значенія и вліянію Христіянства, и охотнѣе относитъ даже и то, что, по

несравненно большей вѣроятности, обязано послѣднему, къ исключительному язычеству. Такъ, относительно вѣры въ святость Крещенской воды и купанья въ ней, мы вполнѣ раздѣляемъ мнѣніе Гримма, видящаго тутъ вліяніе Христіянской религіи, и ни мало не убѣждаемся противорѣчіемъ Г. Потебни ученому Нѣмцу на томъ основаніи, что Нѣмецкое повѣрье свидѣтельствуетъ и о разцвѣтѣ розмарина въ эту же пору. Во первыхъ, розмаринъ не вода, и что связано съ нимъ, необходимо не слѣдуетъ пріурочивать водѣ; во вторыхъ, потребно предварительно доказать, что и повѣрье о розмаринѣ не относится къ Христіянству, къ силѣ рожденія Спасителя (стр. 64).

Не можемъ мы согласиться и съ миѳическимъ понятіемъ автора о пожарѣ (изложенномъ на стр. 251), будто бы происходящемъ при грозѣ не только отъ Бога, но и отъ грома. И современное повѣрье народное, и старинныя свидѣтельства указываютъ ясно, что громъ дѣлается виновникомъ пожара вовсе не самъ по себѣ, своей силою, а по тому, что во время грозы онъ прячется отъ Бога-грома, солнца, и тотъ домъ, то мѣсто, сгоритъ, куда онъ скроется. Выгоняютъ при этомъ изъ домовъ кошекъ не по тому, чтобы этимъ выражалась какая либо связь съ Ягой, а потому, что, въ силу того же повѣрья, въ нее вселяется чортъ; суевѣріе же о вселеніи въ кошку чорта, вѣроятнѣе всего, развилось отъ притягательной силы шерсти, въ слѣдствіе чего не держатъ въ домахъ, во время грозы, и собакъ.

Этимъ мы оканчиваемъ свой разборъ сочиненія Г. Потебни, охотно признавая въ немъ усидчивую продолжительность и добросовѣстность труда, не отрицая и пользы для науки, по крайней мѣрѣ, со стороны подбора фактовъ Славянскаго матеріяла и сближенія ихъ съ фактами другихъ родственныхъ народовъ.

П. Лавровскій.

25 Февраля, 1866.

Харьковъ.