

Дмитрий Шевцов

Мифы славянского язычества

bibliotheca mythologica



act
ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА

Екатеринбург
У-Фактория

Серия «Bibliotheca mythologica»
Составитель В. Харитонов

Шеппинг, Д.

Ш48 Мифы славянского язычества / Д.О. Шеппинг. — Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2008. — 301, [3] с. — (Bibliotheca mythologica).

ISBN 978-5-9757-0233-3 (ООО «Агентство прав «У-Фактория»)
ISBN 978-5-9713-6862-5 (ООО Изд-во «АСТ МОСКВА»)

В книге собраны работы этнографа и историка Дмитрия Оттовича Шеппинга (1823—1895), посвященные славянскому язычеству. Автор проводит сравнительные исследования славянских мифов с другими индоевропейскими мифологиями, прежде всего балтийской. Шеппинг прослеживает этапы развития славянской мифологии, находит глубинные взаимосвязи между языком, бытом и художественным творчеством славянских народностей, определяет специфику славянских мифологических представлений. В книгу помимо обзорной работы Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» вошли несколько его статей по славянской мифологии и фольклору.

Книга предназначена для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся вопросами славянских древностей.

УДК 39
ББК 82.3(0)

В современной русской культуре слово «миф» является одним из самых популярных и общеупотребительных. Им равно пользуются философы, политики, литературоведы, психологи. Тем не менее феномен мифа и его «язык» до сих пор остаются неразгаданными в полной мере. Миф, понимаемый как *μυθος* (слово, сказание), наиболее полно отражает миропонимание породившей его эпохи, являясь первой формой духовной самореализации человека. Человек архаического общества буквально «живет в мифе», подвергая мифологизации весь окружающий его мир и воспринимая мифологию как единственно возможную реальность. Как только вера в абсолютную истинность того, о чем повествует миф, исчезает, мифология «умирает» в своем чистом виде, превращаясь в мифологию функциональную, выполняющую аллегорические, эстетические, художественные функции. Однако в любом случае каждая национальная мифология отражает национальную картину мира, является ее духовно-образным слепком.

Поэтому изучение мифологии славянского язычества никогда не потеряет своей актуальности, так как подобное изучение помогает нам лучше понять самих себя, свою историю и культуру, свой язык и истоки собственной цивилизации.

Славянская мифология, под которой мы будем понимать главным образом мифологию восточных славян, безусловно, имеет свою

специфику, отличающую ее от других национальных мифологических систем. Как отмечала И. Г. Садовская: «В ней (славянской мифологии. — Е. П.) нет многообразия сюжетов, богов, героев, как в греческой мифологии, строгой иерархии римского пантеона, таинственности, загадочности и многозначности индийских и иранских мифов, сумеречной мрачности скандинавской мифологии»¹. Можно сказать, что архаическое сознание славян пронизано мифологией природы, связано с культом плодородия, определяющим жизнь человека, психологию и философию его поведения.

Не случайно, по мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, основным мифом славянской мифологии является миф о поединке бога грозы Перуна с его демоническим противником Велесом, обитающим на земле и имеющим змеевидную природу². Победа Перуна знаменуется дождем, обеспечивающим плодородие земли. Вообще, в мифологическом сознании дождь, падающий на землю, становится символом совершившегося Священного брака между небом и землей, являясь гарантом космической гармонии. К древнейшим божествам славянского пантеона принадлежит также бог Род, отождествляемый с мужским началом плодородия, богом дождя и подземных вод, оплодотворяющих землю. Академик Б. А. Рыбаков считал Рода главным божеством восточных славян до эпохи утверждения у них дружинного культа Перуна. Исследователь полагал, что Род был творцом вселенной, «вдувал» жизнь в людей, был богом неба и земли, непосредственно связан с земной водой (*родники, родии* — лилии), но и с огнем (см. *рдяной, родрый* — красный цвет)³. Действительно, на высокий статус Рода указывает хотя бы то обстоятельство, что корень «род» можно обнаружить в таких общеупотребительных русских словах, как *народ, родина, родник, природа*. Что касается женского начала, аккумулирующего в себе начало плодородия, то к наиболее древним богам славян принадлежат такие божества, как рожаницы. Рожаниц можно отождествить с порождающим женским началом, дающим жизнь всему живому. Если провести аналог с другими мифологическими системами, то именно рожаницы претендуют на одну из основных функций полисемантического и многофункционального образа Великой матери богини как богини, воплощающей в себе идею плодородия как такового.

Во всех случаях Род и рожаницы были тесно связаны с земледельческим циклом: от весеннего сева до осенней уборки урожая.

Научное исследование славянской мифологии началось со второй половины XVIII века, когда появляются такие работы, как «Абевега русских суеверий...» М. Чулкова или «Описание древнего славянского языческого баснословия» М. Попова. Произведение М. Чулкова, имеющее полное название «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч.», представляет собой одну из первых попыток обобщить знания славянской старины, доступные XVIII веку, представив их в виде мифологического словаря. В начале XIX века появляются исследования А. Кайсарова «Славянская и российская мифология» и Г. Глинки «Древняя религия славян». При этом Г. Глинка, профессиональный филолог, профессор Дерптского университета, предпринял попытку классификации славянских богов, попытался создать систематизированную и цельную картину мифологических представлений славян. Тем не менее не следует забывать, что исследователи этого времени зачастую позволяли себе «домысливать» те или иные мифологические сюжеты и образы, руководствуясь своим национально-патриотическим представлением о русской старине. Так, А. Кайсаров, участник Отечественной войны 1812 года, погибший во время Заграничных походов русской армии, полагал, что «создание национальной мифологии является одним из звеньев общего патриотического дела»⁴.

XIX век стал временем интенсивного изучения славянской мифологии, когда появляются труды Д. О. Шепинга, представленные в данном издании «Мифы славянского язычества», «Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» А. Н. Афанасьева, «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» А. А. Потебни, «Сказания русского народа» И. П. Захарова. Одной из самых распространенных традиций исследования мифологического материала в это время оказалась традиция прочтения славянской мифологии с позиций натурмифологической школы, взгляды которой разделяли А. Кун, М. Мюллер, Ф. Буслаев, А. Афанасьев. Представители школы полагали, что мифология возникла из попыток человека объяснить природные явления, то есть речь шла преимущественно о мифологии верхнего космоса. При этом представители школы в своих исследованиях стремились опираться на новейшие исследования лингвистики, применяли методiku сравнительной этимологии, лингвистической компаративистики.

Так, создатель солярно-метеорологической школы А. Н. Афанасьев был уверен, что «миф есть древнейшая поэзия», живописующая «жизнь природы в ее ежедневных и годовичных превращениях»⁵. Поэтом-творцом мифологии, понимаемой таким образом, являлся весь народ, который «творил язык и мифы»⁶. С точки зрения Афанасьева, мифология «возникла на небе» с обожествления небесных природных явлений и только потом спустилась на землю. Для постижения логики мифа Афанасьев советовал обратиться к данным сравнительной филологии, признав, что «при таком изучении мифа весьма важная роль выпадает на долю санскрита и Вед»⁷, в которых «сохранился целый мир первобытной, естественной и удобопонятной мифологии»⁸.

В XX веке появились исследования Л. Нидерле «Славянские древности», «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина, «Славянство и Древняя Русь» Е. В. Аничкова, «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Проппа, «Исследования в области славянских древностей» В. В. Иванова и В. Н. Топорова, «Язычество древних славян» Б. А. Рыбакова. В целом для XX века была характерна традиция рассматривать миф в его филологическом аспекте в качестве фабульного истока древнейших литературных жанров. Например, В. Я. Пропп анализирует связи мифа с русской народной сказкой. Компаративистские исследования в большей степени касаются теперь не лингвистических аспектов, но затрагивают уровень фабулы в ее аристотелевском понимании. Целью исследований становится выявление сходных мифологем или же текстовых инвариантов в различных мифологиях народов мира. Структурно-семиотический подход к мифу, ставящий своей целью рассмотреть миф как древнейшую знаковую систему, лег в основу исследований В. В. Иванова, Е. М. Мелетинского, В. Н. Топорова. Кроме того, важнейшей составляющей современных исследований можно считать анализ путей мифологизации действительности в творчестве современных писателей, работающих на материале славянской мифологии и занимающихся созданием индивидуальной авторской мифологической концепции действительности. К подобной традиции следует отнести творчество М. Семеновой, автора известных книг «Волкодав», «Валькирия»⁹.

К сожалению, мы должны признать справедливость мнения А. Баженовой, что «...сегодня древняя вера наших предков... похожа на клочки старинных кружев, забытый узор которых надо восстановить по обрывкам. Полной картины славянских языческих мифов еще никто не вос-

становил, хотя существует немало серьезных исследований»¹⁰. А. Кайсаров еще в начале XIX века, говоря о судьбе славянской мифологии, отмечал, что свидетельства о ней можно найти «у разных сочинителей, особливо в книгах Адама Бременского, Нестора, Гельмольда, Крандиуса, Саксона, Длугоса, Кромера и пр., но все только отрывками»¹¹. Но он же признавался: «Вообще должны мы, россияне, жаловаться на древних наших летописцев, потому что они оставили нам темные понятия о нашей мифологии»¹².

Изучение славянской мифологии связано с трудностями, считаться с которыми вынужден каждый исследователь. Прежде всего это малое количество сведений о мифологических воззрениях славян, почти полное отсутствие мифологических текстов или же мифологических сборников, составленных позднейшими систематизаторами, вроде «Мифологической библиотеки» Аполлодора или «Мифов» Гигина, если речь идет о греческой мифологии. Славянская мифология не может найти себе опору и в крупных эпических текстах, существующих в других культурных традициях. Для греческой мифологии — это «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Теогония» Гесиода, для германо-скандинавской — «Старшая Эдда», для аккадо-шумерской — «О все видавшем» («Эпос о Гильгамеше»), для индийской — «Ригведа», у индейцев Южной Америки — «Пополь-Вух», у финнов и карелов — «Калевала».

Нельзя не согласиться с мнением Б. А. Рыбакова, что «в отличие от греческой мифологии, которая уже с VII в. до н. э. стала объектом... литературной обработки и творческого обогащения жрецами, поэтами, писателями и специальными мифографами, славянская мифология, как „жизнь богов“, осталась неопианной. <...> По существу мы из общей суммы славянских и иноземных источников можем почерпнуть лишь перечь имен славянских богов и богинь»¹³.

Причина этого во многом связана со спецификой принятия христианства как новой государственной религии славян в X веке, осуществленного волевым решением князя Владимира. Оно обусловило жестокое преследование языческих верований, уничтожение кумиров, языческих храмов и текстов. Достаточно вспомнить судьбу кумиров языческих богов, культ которых сам князь Владимир учредил в 980 году, пытаясь предпринять реформу языческой веры, создав пантеон главных славянских богов, почитание которых должно было вестись на государственном уровне. В результате был создан так называемый «Пантеон князя Владимира», в который вошли такие божества, как Перун, Хорс, Дажьбог,

Стрибог, Семаргл и богиня Мокошь. После принятия христианства в 988 году кумир Перуна был низвергнут и утоплен в Днепре. Такая же судьба постигла и других богов славянского пантеона. Попутно было уничтожено огромное количество артефактов и свидетельств, которые могли бы пролить свет на основные этапы развития славянской мифологии.

В. В. Иванов и В. Н. Топоров имели все основания сказать: «Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность „язычества“ была разрушена в период христианизации славян»¹⁴. Однако, разрушив мифологическую целостность язычества, христианство превратило дни почитания языческих богов в христианские праздники. Например, Велесову дню — 6 января — соответствовал Власьев день — 11 февраля. Праздник Параскевы Пятницы 28 октября, символизирующий собой начало зимних домашних работ, в том числе прядение, заставлял вспомнить образ богини Макоши, часто рассматриваемой в качестве богини судьбы, прядущей ее нить.

Ко времени создания языческого славянского пантеона в X веке Перун уже перестал восприниматься исключительно как божество грозы и грома, олицетворение небесного огня, но стал богом-покровителем княжеской дружины, войны и оружия. Обычно Перун изображался зрелым мужем, имеющим серебряную голову и золотые усы. Во время клятвы Перуном перед его кумиром клали оружие.

Все остальные божества пантеона, кроме Мокоши, олицетворяющей собой женскую стихию матери сырой земли, также являлись божествами верхнего мира.

Хорс традиционно упоминается в древнерусских памятниках культуры, например в «Повести временных лет», как божество-солнце. Его имя, по всей видимости, иранского происхождения и восходит к термину «хоро» или «коло», что означает «круг». Подобный корень сохранился в словах *хоровод*, *хоромы* в значении «храм», первоначально имеющий круглую форму. При этом в случае с солнцем Хорсом имеется в виду не столько солнечный свет, дающий тепло, но дневной свет, «дневное око» мира, обладающее абсолютным знанием о том, что происходит в мире.

Подателем же благодатного, живительного тепла в славянской мифологии выступает Дажьбог, буквально — «дающий бог». Примечательно, что в «Слове о полку Игореве» русские называются «дажьбожьими

внуками», что позволяет предположить, что в Древней Руси этот бог рассматривался как возможный родоначальник и безусловный покровитель восточнославянских племен и самого княжеского рода.

Стрибог — в славянском пантеоне божество, повелевающее воздушными стихиями. Славянский термин «стърга» означает «простирает, распространяет». В «Слове о полку Игореве» «стрибожьими внуками» называются ветры, веющие стрелами с моря. По всей видимости, функции Стрибога должны были напоминать функции греческого Эола.

Что касается Семаргла, то он выступал в виде бога-посредника между небом и землей. Его часто изображали в виде крылатой собаки, охраняющей посевы. Если принять версию, что имя этого божества могло быть связано со священной цифрой «семь», то становятся понятным изображения семиглавого Семаргла. С другой стороны, Семаргл был связан с плодородием и земным богатством. Именно поэтому в его честь пили из рога изобилия.

Среди других славянских божеств, пользовавшихся популярностью в славянском обществе, можно назвать еще бога Сварога. По всей видимости, Сварог занимал место Перуна до утверждения последнего во главе славянского пантеона богов. Сварог был небесным богом, и его имя переводится буквально как «отец Небо». Его имя, по всей видимости, восходит к древнеиндийскому слову «сварга». От «свар» — небо и «га» — хождение. Обычно такое «хождение по небу» означает передвижение солнца по небесному своду, подобно греческому богу Гелиосу. Тем не менее в большей степени Сварог соответствует по своим функциям греческому Урану. С другой стороны, по сведениям древнерусских поучений против язычества, культ Сварога связывался в славянском переводе хроники Иоанна Малалы (XII в.) с древнегреческим Гефестом. Сварог находится в тесной связи с Дажьбогом, выступая в качестве его сына. В Ипатьевской летописи 1114 года читаем: «...сего ради прозваша и богъ Сварогъ... и по семь царства сынъ его именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ».

Единственным женским божеством, удостоенным чести быть помещенным в пантеон небесных богов, была богиня Мокошь. По крайней мере, при перечислении кумиров богов Киевской Руси в «Повести временных лет» именно Мокошь замыкает собой этот список. Ее имя было составлено из двух частей: «ма» — мать и «кошь» — «кошелка,

корзинка». Мать хорошего урожая. Можно сказать, что Мокошь была древнейшей славянской богиней земли. Не случайно ее самый распространенный эпитет — «мать сыра земля», который очень точно указывает на основную функцию богини — подательницы урожая.

В качестве ипостаси Великой матери богини Мокошь обеспечивает связь неба и земли, что соответствует архаической функции основного женского божества. Не случайно ее часто изображали в виде женщины с простертыми к небу руками.

Одной из важных функций богини-матери является функция богини судьбы. Эта функция также оказывается тесно связанной с функцией богини плодородия, так как «судьба», «доля» определяла объем полученного в каждом году урожая. Как богиня судьбы, Мокошь пряла нить судьбы. У сербов сохранилась поговорка «Несреча тонко пряде». «Среча» — богиня судьбы. Смысл поговорки — нить судьбы слишком тонка, счастье (жизнь) могут оборваться в любой момент.

Однако примечательным является тот факт, что даже по отношению к этим основным божествам славянского пантеона у первых систематизаторов славянской мифологии, например у А. Кайсарова или Г. Глинки, были большие сомнения.

Например, Кайсаров полагал, ссылаясь на мнение М. Попова, что «Корша, также Хорс» — славянский эскулап, приводя в качестве доказательства термин «корчи». Г. Глинка также утверждает в «Древней религии славян», что Корс был «покровитель охотников до пива и меду»¹⁵ и «славяне молились ему, выступая на пьянственные поединки»¹⁶.

А Кайсаров же был склонен предполагать, что славянский Дажьбог соответствует Плутосу древних, не скрывая, однако, что это только его догадка. Г. Глинка считал Дажьбога подателем всяких земных благ, счастья, богатства и благополучия, приводя в качестве доказательства цитату из поэмы М. Хераскова «Владимир Возрожденный», где фигурирует «Дажьбог плодовитый».

Только Стрибог был одним из немногих славянских божеств, в функции которого после обнаружения «Слова...» не сомневались первые интерпретаторы славянской мифологии. А. Кайсаров писал: «Долго не знали, какое божество Стрибог; но теперь мы знаем из песни Игореву воинству, что он был бог ветров, потому что их в сей песни называют внуками Стрибога»¹⁷.

Это отсутствие достоверных знаний о славянских божествах и их функциях предопределило одно из основных направлений изучения сла-

вянской мифологии, последователем которого был и Д. О. Шеппинг. Речь идет о том, что важным источником для реконструкции славянской мифологии становится ее сравнительно-историческое сопоставление с другими индоевропейскими мифологическими системами, не важно, идет ли речь о лингвистическом аспекте проблемы или же об элементах компаративистики, затрагивающих структурно-семиотический подход к данной проблеме в целом.

Для XVIII — начала XIX века главным объектом сравнения была античная мифология, что соответствовало общекультурным интересам людей той эпохи.

Так, А. Кайсаров, представляя пантеон славянских божеств, дает такие комментарии: «Волотов сравнивают иные с греческими гигантами»¹⁸. «Кикимора между баснословными божествами России занимает ту же почти степень, какую Морфей у греков»¹⁹. «Ладо почиталась богиней любви и всех любовных удовольствий. Если сравнить ее с римской божеством, то это славянская Венера»²⁰.

Впоследствии наиболее приемлемым источником для подобного сравнения славянской мифологии станет балтийская мифология. У Д. О. Шеппинга сравнительный анализ имен богов с целью установлению их функции касается еще славянского материала (западославянского и южнославянского).

Отменив языческий пантеон богов, христианство тем не менее не могло отменить почитание персонажей так называемой «низшей мифологии», вера в которых сохранялась у славянских народов вплоть до XX века. Одной из отличительных особенностей славянского мифологического сознания является обилие персонажей так называемой низшей мифологии. К существам «низшей мифологии» обычно относят различных демонов или духов, не имеющих божественного статуса. Но если немецкий этнограф В. Маннгардт, который и ввел этот термин в научный обиход, понимал их главным образом как духов растительности, связанных с годовым циклом умирающего и воскресающего растительного мира²¹, то в славянском мифологическом сознании их функции значительно обширнее.

Во-первых, к персонажам низшей мифологии восточных славян относят природных духов. К ним можно отнести лешего, хозяина леса, водяного, хозяина вод, «водяного дедушку», болотника, злого духа, обитающего в болотах, которого на Урале называли «болотный леший». Статус природного духа имеет также полевик, обитающий в поле,

чьим женским аналогом является полудница. В качестве мифологического хозяина лугов выступает луговик. С водной стихией связано появление русалок, девушек и женщин, умерших преждевременной смертью или утонувших, а также шуликунов, маленьких водяных чертенят.

Второй крупной разновидностью персонажей низшей мифологии славян являются духи жилищ и хозяйственных построек, олицетворяющих собой, в противоположность природным духам, социальный космос славянского мира. К подобным персонажам можно отнести домового, домашнего духа и покровителя семьи, кикимору, часто рассматриваемую как жену домового, банника, ответственного за амбивалентный банный топос, предписывающий православному человеку не снимать в бане нательного креста, овинника — духа-покровителя овина, гуменника — гумна, рижник — риги и т. д. В отличие от природных духов, обитающих на профанном, чужом для человека пространстве, духи жилищ и хозяйственных построек были покровителями «своего» топоса, часто помогая человеку и заставляя его выполнять предписанные обычаями нормы поведения. Так, домовый охраняет благополучие в семье, помогает выполнять членам семьи хозяйственные работы, но сурово наказывает зачинщиков ссор, лентяев и нерях.

К одной из основных черт, характеризующих мифологическое сознание славян, можно отнести чрезвычайно развитую в славянском сознании систему двойственного (бинарного) членения мира. В соответствии с концепцией К. Леви-Строса, закон бинарных оппозиций является одной из основных черт человеческого мышления, находящей свое отражение в большинстве мифологических сюжетах. Но если Леви-Стросу, работающему с мифологией индейцев Южной Америки, приходилось буквально дешифровать скрытые в мифологическом тексте бинарные оппозиции, то в славянском мифологическом сознании эти бинарные оппозиции не только организуют космос, но и отражаются в именах божеств. Достаточно вспомнить такие имена, как Доля-Недоля, Чернобог — Белобог, наконец, такие абстрактные выражения оппозиций, как чет-нечет.

Наиболее отчетливо эти оппозиции просматриваются на примере западнославянской мифологии, где имеются свидетельства почитания богов Чернобога и Белобога. В качестве первоисточника выступает «Славянская хроника» XII века Гельмольда. В них Чернобог рассматривается как злой бог, приносящий несчастье. Белобог в западнославянской мифологии, соответственно, бог удачи и счастья. Гельмольд описывал

в хронике славянское пиршество, во время которого пускали вкруговую чашу и произносили заклинания от имени двух богов, доброго и злого, черного и белого.

Что касается космического мироустройства, основанного на принципе бинарных оппозиций, то оно включает в себя, по мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, такие оппозиции, как противопоставления счастья — несчастья, жизни — смерти, правого — левого, мужского — женского, неба — земли, юга — севера, востока — запада, суши — моря, огня — влаги, дня — ночи, весны — зимы, солнца — луны, близкого — далекого, черного — белого, дома — леса, старого — молодого, священного — мирского.

Разумеется, В. В. Иванов и В. Н. Топоров отнюдь не утверждают, что существование двоичных классификационных признаков является отличительной особенностью исключительно славянской мифологии. Создавая типологическую систему «двоичных классификационных признаков», исследователи апеллируют к опыту ритуалов гого в Центральной Танзании, ритуалам народов Восточного Пакистана и Южной Индии, южноамериканским индейским системам, китайской и египетской культурам²².

Однако именно для русского сознания система бинарных оппозиций, лежащая в основе мифологических представлений, жизненно важна и определяет основные черты культурно-исторического менталитета нации.

Достаточно вспомнить Н. Бердяева, видевшего неразгаданную тайну России в том, что «Россия — противоречива, антиномична. <...> Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость»²³. Второй аспект, связанный с проблемой бинарности русской культуры, касается непосредственно специфики русского национального мышления. Так, Б. А. Успенский, объявил принцип организации мира в соответствии с логикой бинарных (дуальных) оппозиций характерной ментальной чертой российского сознания от эпохи Средневековья до конца XVIII века, связав его со спецификой православного мышления, когда «основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского Средневековья располагаются в двуполюсном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны»²⁴. В результате оказывается, что земная жизнь россиян допускает только два типа поведения: безусловно святое и безусловно

грешное. Это обстоятельство практически исключает из реальной жизни русского человека традицию «нейтрального поведения, нейтральных общественных институтов, которые не являются ни “святыми”, ни “грешными”, ни “государственными”, ни “антигосударственными”, ни хорошими, ни плохими»²⁵.

Тем не менее славянская мифология позволяет частично подкорректировать эти представления. Так, Д. О. Шеппинг прекрасно почувствовал специфику славянского мифологического сознания, выразившегося не только в четком противопоставлении в соответствии с логикой бинарных оппозиций, дуализма враждебных сил добра и зла, но и в стремлении к дуализму примирения, «соединяющем противоположные крайности в общую цель жизни и уничтожающем таким образом их одностороннюю зловредность». «Вот почему, — заявляет Шеппинг, — почти все божества природы нашего мифа то помогают, то вредят человеку». Если продолжить мысль Шеппинга, то необходимо признать, что положительная или отрицательная функция того или иного мифологического персонажа в русском сознании действительно во многом зависит от поведения самого человека, его нравственных качеств. Достаточно вспомнить Хозяйку Медной горы из сказов П. П. Бажова.

Среди научных трудов члена Московского археологического общества Дмитрия Оттовича Шеппинга (1823—1895), этнографа, археолога и историка, особое место занимают его труды по славянскому язычеству. Особенно это касается «Мифов славянского язычества», впервые опубликованных в 1849 году еще совсем молодым 26-летним исследователем. По мнению А. Н. Пыпина, труды Шеппинга «были в числе первых проб нового мифологического исследования; они были как бы ступенью между старой этнографической школой и новыми исследованиями Буслаева и Афанасьева»²⁶. Однако Пыпин отмечал и «недостатки метода» Д. Шеппинга, которые не «дали им большого значения в развитии науки». С подобным категорическим выводом исследователя можно не согласиться. В последние годы именно исследования с элементами компаративистского подхода позволяют создавать такие интересные работы, как «Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках» М. М. Маковского.

Шеппинг был компаративистом, стремящимся вывести специфику славянского мифологического сознания из сравнения славянской мифологии с другими индоевропейскими мифологиями, прежде всего бал-

тийской. В своей работе он опирался на опыт первых исследователей славянской мифологии XVIII — начала XIX века: М. Попова, Г. Глинки, А. Кайсарова, на которых он неоднократно ссылается. Одновременно Шеппинг достаточно критично относился к исследованиям славянской мифологии, проделанным в XVIII веке, главным образом из-за того, что эпоха классицизма предполагала поиск аналогов славянским божествам в античной мифологии. Шеппинга искренно возмущало желание «насильно вдвинуть в готовые рамки греческой мифологии имена, вовсе чуждые и не соответствующие преданиям славянской старины». Тем не менее и ему самому не всегда удается преодолеть искушение ориентироваться при анализе образов славянских божеств на античные образцы. Так, говоря о домовых духах славян, он замечает: «Перейдем теперь к Пенатам и Ларам древних славян». Часто скептически настроенный по отношению к своим предшественникам, Шеппинг позволяет себе замечание, что образ славянского Купидона Дидо был выдуман «русскими мифологами прошлого столетия». Однако, стремясь к обнаружению лингвистических компаративистских параллелей между образами различных богов, сам Шеппинг делает весьма сомнительное предположение, что в Сербии бог вина, должно быть, назывался Загреем, по аналогии с греческим Дионисом Загреем, «от имени которого могло произойти и славянское название города... Загря, или Загребя».

Шеппинг выделял три этапа в развитии славянской мифологии: эпоху духов, эпоху божеств природы и эпоху богов-кумиров, отмечая при этом, что последний период в развитии мифологических представлений еще не успел приобрести окончательные и законченные формы, так как именно на нем «христианство остановило у нас дальнейшее развитие язычества». По этой причине вера в духов и различных божеств природы «и поныне (т. е. к середине XIX века. — Е. П.) не искоренилась еще из быта простого народа... тогда как от времен чистого идолопоклонства все исчезло: и разврат вакхических пиршеств, и возмутительные кровавые жертвоприношения, и богатые храмы, и чудовищные истуканы, наконец, даже и замысловатые гадания и двусмысленные пророчества жрецов и волхвов». На исследовании Шеппинга лежит печать времени его создания. Так, исследователь крайне отрицательно относится к мифологическим воззрениям, связанным с культурами плодородия, видя в них зачастую «всю низость и презренность чувственного наслаждения».

Однако переиздание подобных работ принципиально важно для понимания не только основных этапов изучения славянской мифологии, но и для постижения специфики нашего мифологического сознания, нашей культуры и исторических традиций.

Е. Е. Приказчикова

¹ Садовская И. Г. Мифологии. СПб., 2000. С. 271.

² Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. Гл. «Род и рожаницы».

⁴ Цит. по: Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 1. М., 1958. С. 132.

⁵ Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян: В 3 т. М., 2002. Т. 1. С. 22.

⁶ Там же. С. 16.

⁷ Там же. С. 28.

⁸ Там же. С. 29.

⁹ В последнее десятилетие появляются работы, в которых термин «славянская» мифология часто заменяется на термин «мифы русского народа». Так, в Екатеринбурге изданы работы В. Шуклина «Русский мифологический словарь» и «Мифы русского народа». За последние пять лет два издания выдержала книга Е. Левкиевской «Мифы русского народа».

Однако термин «мифы русского народа» представляется нам не совсем корректным с научной точки зрения. Безусловно, если мы хотим реконструировать архаический пласт мифологических представлений древней культуры славян, мы должны говорить именно о славянской мифологии. Что касается мифов русского народа, то Е. Левкиевская сама признает, что, говоря о мифологии Древней Руси, она излагает их на «основе устных преданий, собранных этнографами и фольклористами за последние полтора века», своеобразии которых заключается «в свободном сочетании языческих суеверий и элементов христианства». Таким образом, речь идет, конечно, не о языческой мифологии как таковой, а о некоем культурном синтезе языческих и христианских воззрений, нашедших свое отражение в фольклорных и этнографических текстах, бытующих на территории России в течение двух последних столетий.

- 10 *Баженова А.* Солнечные боги славян // *Кайсаров А. С., Глинка Г. А., Рыбаков Б. А.* Мифы древних славян. Велесова книга. Саратов, 1993. С. 4.
- 11 Там же. С. 35.
- 12 Там же. С. 49.
- 13 *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994. С.355.
- 14 *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 450.
- 15 *Кайсаров А. С., Глинка Г. А., Рыбаков Б. А.* Указ. соч. С. 122.
- 16 Там же. С. 123.
- 17 Там же. С. 65.
- 18 Там же. С. 41.
- 19 Там же. С. 48.
- 20 Там же. С.51.
- 21 См.: *Mannhardt W.* Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865.
- 22 См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. Гл. «О типологии систем двоичных классификационных признаков».
- 23 *Бердяев Н.* Судьба России. М., 1990. С. 9.
- 24 *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1994. С. 220.
- 25 Там же. С. 220.
- 26 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. СПб., 1891. Т. 2. С. 132.

Предисловие автора

Религиозные верования человека, проистекая из особенностей его миро-
созерцания и понятия жизни, необходимо отражают в себе постепенное
развитие его разумного самосознания и, проникая во все отрасли его се-
мейной и гражданской жизни, являются нам красугольным камнем не
только частных обычаев и нравов домашнего быта, но и общим основным
началом его исторических преданий, его народности, просвещения и раз-
вития его гражданской и политической жизни.

У нас в России куда ни заглянем: в темные ли предания старины или
в волшебный мир песен и сказок; в исторические ли скрижали нашей слав-
ной родины или в ежедневный быт нашей простонародной жизни — вез-
де встречаем более или менее явственные следы язычества — язычества,
не искорененного и не изглаженного десятью веками христианства и об-
разования. Вот что побудило меня обратить внимание на мифы древних
славян, сохранившиеся до сих пор в праздниках и обрядах, суевериях и
сказках, песнях и пословицах нашего народа, и исследовать внутреннюю
силу этих призраков народной фантазии, охранившую их так долго от
забвения времени и от света просвещения и истины.

Такая высокая сила внутреннего значения наших мифов поражает нас
тем более, что никакие вещественные памятники языческого богослуже-
ния: храмы, кумиры и пр. — не устояли против всеразрушающего време-
ни и религиозной ревности проповедников первых веков христианства и
не дошли до нас. Таким образом, изучение славянской мифологии долж-

но ограничиваться одними изустными преданиями и перечнем имен богов, сохранившихся в наших песнях, припевах и поговорках. Кроме того, до нас дошли некоторые сведения о капищах, кумирах и обрядах славян в летописях как туземных, так и иноплеменных писателей Средних веков. Но исполненные враждебного пристрастия к язычеству, они не обращали внимания на истинное значение описываемых ими предметов и только по необходимости и вскользь упоминают об этих богомерзких требах и бесовских сборищах, так что эти темные намеки наших летописцев на богов и на обряды нашего язычества скорее сами нуждаются в объяснении посредством мифологии, чем могут дать нам о ней верные сведения.

К этой бедности материалов присовокупляется в конце XVII века еще новое затруднение, происшедшее из нелепого направления тогдашних ученых Германии — заменять собственными выдумками то, что не передала им история. Это ложное направление довершилось, наконец, постыдным обманом двух золотых дел мастеров (мекленбургского городка Ней-Бранденбурга): Пелька и Шпонгольца, которые, сочинив басню об открытии древней Ретры близ села Прильвиц, продали мекленбургскому герцогу собрание металлических божеств и священных сосудов, будто происходящих от древней Ретры*; но вернее всего, они были вылиты и украшены выдуманными ими славянскими руническими надписями.

Естественно, что такое направление в изучении наших древностей надолго затемнило истинный путь развития религиозных верований славян и низвергло нашу мифологию в мрачный хаос имен символов и атрибутов не только сомнительного существования, но часто совершенно противоположных всем понятиям нашего язычества и всем основам нашего народного быта и мирозерцания. Все внимание было обращено только на внешние формы кумиров и их атрибуты; и мифографы, не сознавая, что кумир есть уже высшая степень развития понятия о каком-нибудь божестве, старались все фантастические образы народного суеверия превратить в объективные кумиры, когда достоверно можно сказать, что они большею частью до этой степени своего развития дойти не успели. Но если бы и можно было предположить, что они развились до этой степени, тем не менее нелепо судить о таком кумире, о котором ничего не известно.

* Это собрание до сих пор хранится в Стрелицкой библиотеке, где я имел случай собственными глазами удостовериться в его апокрифичности. (Примеч. авт.)

Вот, однако же, главная цель наших самонадежных мифологов конца XVIII и начала XIX века. Так признается чистосердечно Григорий Глинка в предисловии к «Древней религии славян» (Митава, 1804). «Описывая произведение фантазии или мечтательности, я думаю, что не погрешу, если при встречающихся пустотах и недостатках в ее произведениях буду наполнять собственною, под древнюю статью, фантазиею... Я переселяюсь в пространные разнообразные области фантазии древних славян и проч.». Эта выписка показывает нам всю скудность взгляда и понятия наших мифографов, старавшихся собственным воображением заменять недостатки наших преданий. К счастью, эта жалкая страсть к педагогической классификации прекратилась с сочинениями Кайсарова и Глинки; но тем не менее останутся еще долго между нами следы данного ими направления и долго еще слепая вера в истину прильвицких древностей найдет своих защитников и поклонников между нашими учеными; даже сам знаменитый наш историограф Карамзин не в силах был оторваться от этих предубеждений.

По диалектическому развитию всякая крайность производит другую ей противоположную крайность; вот почему наши мифологи из этой слепой веры ко всем произвольным их предшественникам бросились вдруг в систему отрицания, отвергая все, чего не знали, — легкий способ, не читая и не трудившись, на двух страницах определить целую науку. Этот новый путь открыл у нас Строев (в своей «Мифологии славян российских», Москва, 1815); но, кроме Приезжего, не имел он других последователей. Однако же, Строев впервые обратил внимание на изыскание внутреннего значения наших мифов, возвысив голос против привязанности к пустым внешним формам нашего язычества.

Не удовлетворяясь более одною компиляциею фактов, наши ученые обратились к изучению иноземных мифологий, дабы через сравнение с ними объяснить себе наши темные предания. Этой сравнительной системе следовал Данковский в Песте и Руссов в Москве, оба старались доказать происхождение наших мифов от богов Греции и Рима. Почти подобное значение, хотя по цели своей совершенно противоположное, имеют сочинения Венелина, также исключительно основанные на филологических сближениях и выводах. Гануш, Юнгман и Колар, следуя тому же направлению, с большею справедливостью обратили свои изыскания на Восток, эту общую колыбель всех племен, языков и верований нынешней Европы. Много здесь удачных сравнений и остроумных догадок, но в целом эти сочинения неудовлетворительны, потому что автор,

приступая к труду своему с готовыми вперед понятиями, подчиняет им невольно самое изложение фактов, которое из главной цели сочинения делается, таким образом, второстепенным средством для доказательства принятой системы, лишаящей сочинение конкретного единства изложения и цели — фактов и значения. Еще следует упрекнуть этих чешских сочинителей в излишней доверенности к авторитету Маша и Потоцкого и в совершенном незнании богатых материалов, сокрытых в недрах нашей русской простонародной жизни, в ее песнях, обычаях и суевериях.

На эти, доселе скрытые, сокровища древнего быта славян обратили впервые наше внимание Сахаров и в особенности Снегирев, а за ними Срезневский и в 1848 году Терещенко, труд которого при совершенном отсутствии всякой системы останется, однако же, еще надолго полнейшим сборником материалов. Эти сочинения бросили совершенно новый свет на науку нашей мифологии и отложили наконец в сторону тщетное желание полного фактического изучения всех подробностей форм и обрядов богослужения, замысловатых филологических выводов и сравнений. Мы обратились наконец к истинному началу всех наших народных верований и к философскому воззрению на глубокое значение основной идеи наших мифов, соединяющей все разнородные материалы в одно целое здание религиозного мирознания славянина. В этом новом направлении изменилось и самое понятие фактов, под которыми прежде разумелась одна только мертвая внешность кумиров, тогда как, напротив, главные материалы для воссоздания нашего языка хранятся в живом источнике самобытной народности славянских племен.

Итак, положительно сказать можно, что наука достигла наконец до истинного понятия нашей мифологии, видя в ней один бесконечный ряд поэтических олицетворений законов, сил и явлений природы, — олицетворений, созданных пышною народною фантазиею и проникнутых духом глубокого мирознания славянина. Вот почему понятия и образные представления язычества, изгнанные христианством из сферы религии в фантастическую область сказок и суеверий, в ней не погибли и, внедрившись в простонародный быт славянина, пустили в нем глубокие неискоренимые корни и роскошной жизнью расцвели в его сельских занятиях, нравах, песнях и празднествах.

Мифы славянского язычества

**Общий взгляд на развитие
славянской мифологии**

Первоначальный источник человеческих верований, по нашему мнению, есть отвлеченный деизм; сущность его состоит в обоготворении Бога, Творца, постигаемого нами через созерцание Его творений. Но так как отвлеченное понятие не в состоянии было вполне удовлетворить религиозным требованиям человека, стремившегося осуществить мысль свою в образе, посему вера его ниспала от обоготворения Творца к обожанию творения — от чистого деизма к антропоморфической религии природы. Этот переходный факт совершился двумя путями: одни, видя в природе бесконечный ряд Божественных воплощений, предались поклонению самых явлений и веществ; другие же, исполненные благоговения к тайным жизненным силам природы, облекли их в своей фантазии в аллегорические формы чувственной образности и таким образом представили себе всю природу наполненную бесчисленным множеством видимых и невидимых духов, чародеев и гномов. Такова была религия древних славян.

На этой первой ступени развития антропоморфического направления язычества человек, не понимая еще общего закона единства многообразных, но сродных явлений и желая олицетворить каждое отдельное явление, каждый отдельный предмет в человеческую форму, создает в своем воображении для каждого явления толпу духов, не имевших еще

индивидуального значения и понятых им только как коллективы различных проявлений одной и той же силы природы. Итак, мы видим, что лицо каждого божества сливается в общем, родовом понятии; но коллектив его имеет и имя, и определенные признаки, как, например, водяной дедушка, леший, домовый и пр. Но мало-помалу эти бесчисленные коллективы сливаются в одну главную индивидуальность, которая или поглощает их в себе, или подчиняет своей власти. Так, например, до сих пор все названия бесов и демонов имеют на всех языках при коллективном своем значении еще другое собственное имя главного их предводителя, беса бесов — диавола.

Но между тем человек, живя и изучая природу, приобретает каждый день новые понятия, вытекающие одно из другого и дробящиеся до бесконечности в его уме. В этом непрерывном переходе от родовых понятий к более частным, в этом дроблении человеческой мысли лежит логический процесс развития всякого пантеизма, облекающего отвлеченные понятия в видимые образы богов и кумиров, так что религиозные верования всякого народа, исповедующего многобожие, необходимо подвержены этому закону трансцендентальности*.

На второй ступени своего развития антропоморфизм для каждого общего понятия однородного явления создает отдельное лицо, тождественное с самым законом явления, и значение такого лица определяется единственно значением конкретно связанного с ним явления, так, например, бог грома, бог дождя суть не что иное, как самые явления грома, дождя и пр. Посему и внешние формы, и символы их еще очень бесцветны, и самое название свидетельствует о неразвившейся еще их индивидуальности. Причина сему то, что эти названия или заимствуются из природы от самого явления, как погода — мороз, или составляются из прилагательных, определяющих общее свойство не столько лица как явления и требующих необходимого присоединения существительного *Бог, пан, царь* и пр., чтобы сделаться собственным именем божества, например: *Белый Бог, добрый Бог, добрый пан*. Часто даже эти имена, удерживая свое качественное значение, прилагаются впоследствии как простые прозвища к другим богам, так, например, называют Радегаста белым, добрым Паном; Сиву — Красной Паней и пр.

* Закон трансцендентальности (от *лат. transcendo* — переходить) — автор имеет в виду логический процесс дробления родовых понятий на виды и более частные понятия. (Здесь и далее постраничные примечания редактора, кроме оговоренных.)

Для этих божеств народная фантазия создает свои образы, изустное предание их именуется и украшает, обряды изъясняют их значение; но, несмотря на это, образы, имена и атрибуты все-таки колеблются в какой-то таинственной неопределенности до тех пор, пока наконец зодчество не установит различные оттенки понятия какого-нибудь божества и не окаменит их, так сказать, однажды навсегда в определенные формы.

Здесь настает третий период развития антропоморфического мифа. Кумиры, перестав быть средством изображений, возбуждающих просто-народное благоговение, становятся сами предметами обоготворения и поклонения и, утратив конкретное единство своих образов с выражаемыми ими понятиями, принимают совершенно индивидуальное значение покровителей и распорядителей тех явлений и сил природы, с которыми прежде они были тождественны, что нередко совершенно изменяет их прежнее значение, делая из бога смерти или болезни кумира жизни и здоровья, из бога мира — кумира войны и пр.; этим кумирам созидают храмы; учреждаются целые касты священников и жрецов для приношения им жертв и для отправления богослужения; их имена из прилагательных, выражающих общие свойства природы, обращаются в имена собственные или заменяются другими случайными местными названиями. Словом, кумиры получают вполне определенное существование объективной индивидуальности.

Здесь христианство остановило у нас дальнейшее развитие язычества, которого пример мы видим у других народов и которое по своему логическому закону явилось бы позднее и у славян; ибо народ, более и более сродняясь со своими божествами посредством их человеческих изображений, вскоре невольно передает им в своем воображении все свои страсти и оживляет их бездушные истуканы физической деятельностью человека. Боги начинают жить для него жизнью земною, подвергаясь, кроме смерти, всем законам природы, и из образной объективности переходят к действительности субъективного существования: они вступают в узы брака и родства, и новые кумиры не только уже, как понятия, путем мысли вытекают из своих первообразов, но рождаются от них физическим рождением человека.

Наша теогония, как сказали выше, не достигла до этого зенита своего развития, и посему положительно сказать можно, что наши кумиры как объективные аллегорические образности никогда не принадлежали к разряду определенных мифических личностей Западной Европы.

Отсюда видно, что родственные отношения богов, как Греции и Рима, так и Германии, не могли существовать в славянском мифе, и доказать их существование невозможно, несмотря на некоторые примеры такого родства, приведенные изредка летописцами или песельниками; ибо подобные примеры могут быть или поэтические аллегории писателей, или слабые отблески влияния на них «Метаморфоз» Овидия. Итак, славянскую мифологию по ее развитию можно разделить на три эпохи:

- 1) эпоха духов,
- 2) эпоха божеств природы,
- 3) эпоха богов-кумиров.

Подтверждение подобного подразделения мы можем найти в самом постепенном введении христианства между славянами. Так, например, в преданиях южных славян*, прежде других принявших христианскую веру, преобладают преимущественно коллективные духи, кумиры же у них вовсе еще не встречаются. Точно так же в Моравии, Богемии, Польше и России при существовании духов и некоторых даже кумиров большая часть богов суть божества природы, принадлежащие второй эпохе. Наконец, у полабов** и померанцев*** коллективы совершенно исчезают и вся религия сосредоточивается на некоторых главных объективных личностях арконских и ретрских идолов; даже встречаются некоторые признаки их перехода к субъективной жизни западных богов. Так, например, о лошади Световита шло поверье, что сам бог ездит на ней по ночам.

Имена и прозвания богов также большею частью носят на себе печать этих различных эпох их развития, как упомянули мы об этом выше, так, например, название урочища (близ села Городок, на дороге из Москвы в Троицу). Белые боги напоминают нам эпоху коллективности наших бо-

* Южные славяне — общее название для болгар, сербов, хорватов, словенцев, македонцев, боснийцев и черногорцев.

** Полабы — большая группа западнославянских племен, населявшая в конце 1 — начале 2-го тысячелетия н. э. территории от реки Лаба (Эльба) и ее притока реки Сала (Заале) на западе до реки Одра (Одер) на востоке, от Рудных гор на юге и до Балтийского моря на севере. Полабские славяне объединялись в три племенных союза: лужицкие сербы, лютичи (велеты), бодричи (ободриты).

*** Померанцы — то же, что и поморяне, помераны; западнославянские племена: кашубы, лужичане (сорбы), поляки, словаки, чехи, — жившие до XVI—XVII вв. в низовьях Одры на побережье Балтийского моря. Дали название исторической местности Померания (по-славянски Поморья или Поморье).

гов; это употребление множественного числа имеет здесь большую важность и дает нам повод предположить существование белых богов или духов. Из этого коллектива развилась естественно личность белого бога, которая в свою очередь сократилась в собственное имя кумира Белбога, Белена и Белуна.

Обращая наше внимание на самое богослужение славянского язычества, мы также найдем в нем полное подтверждение нашего мнения. В самом деле, хотя сведения, дошедшие до нас о богослужении и обрядах языческих славян, скудны и недостаточны, но со всем тем они ясно несут на себе печать какой-то разнохарактерности, а это объяснить можно только различными временами религиозного развития, к которым принадлежат эти отдельные факты. Если посему мы на обряды богослужения распространим наше общее разделение славянского мифа на три главные эпохи, то этим не только подтвердим предложенное разделение, но и объясним самые факты, которые, взятые все вместе, часто противоречат друг другу и вводят в сомнение читателя. Таким образом, в первую эпоху нашего мифа человек, не зная даже еще личных богов, естественно не имел ни определенных мест богослужения, ни определенных лиц для совершения его, и как божества были не отдельные, но тождественны с самыми явлениями природы, которым они служили аллегориями, то он приносил жертвы непосредственно самым явлениям; так, например, Прокопий* говорит, что славяне приносили жертвы рекам и нимфам; кроме того, сохранились еще доселе обычай бросать венки, яства, деньги в реки, колодези и озера; вешать свои дары на ветви деревьев, класть их на камни или у корня старого дуба, все это приносилось в жертву одним божествам первой эпохи, как то: вилам, русалкам и лешим. Этот факт вполне подтверждает нашу мысль, что все это приносилось в жертву непосредственно самим явлениям природы. Эти жертвы приносил всякий без посредства особенных для того назначенных жрецов; впрочем, эту должность в большие народные праздники, может быть, отправляли старцы, которые в народной и гражданской жизни славян пользовались всегда великими правами, оставшимися до сих пор в названиях старосты, сходки стариков и пр.

* Прокопий Кессарийский (между 490 и 507 — после 562) — византийский писатель, советник полководца Велисария. Сочинения Прокопия — важнейший источник по истории Византии и соседних государств конца V—VI вв., в том числе по истории славянских вторжений на Балканы.

Такое мнение подтверждается русской колядской песнею, где вместо жреца является старец:

Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие.
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые.
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы,
Поют песни Колюдушки.
В середине их *старик* сидит,
Он точит свой булатный нож.
Котел кипит горячий,
Возле котла козел стоит,
Хотят козла зарезати.

С более точным определением значения божеств природы стали определяться места жертвоприношений и молитв. Что действительно у славян до существования кумиров и, следовательно, до построения им храмов, были известные места, на которых они привыкли молиться какому-нибудь богу, это подтверждается свидетельствами историков. Так Константин Порфирородный* говорит, что руссы приносили жертвы на днепровском острове Святого Георгия; Сефрид** говорит о дубе, где живет какой-то бог и которому приносят жертвы; Гельмольд***, Дитмар****, Саксон***** и Андрей, жизнеописатель святого Отгона Бамбер-

* Константин Порфирородный — византийский император с 780 по 797 г., под влиянием своей матери Ирины созвал VII Вселенский собор (Никейский), осудивший иконоборчество и утвердивший догмат чинопочитания.

** Сефрид — путешественник, посетивший славян в 1121 г.

*** Гельмольд (около 1125 — после 1177) — немецкий священник и миссионер. Его произведение «Славянская хроника» — один (а для некоторых моментов единственный) из главных источников по истории полабских славян.

**** Дитмар (975—1019) — епископ Мерзебургский, немецкий летописец. Его «Chronicon» — главный источник для истории славян за Эльбой в период 908—1018 гг.

***** Саксон Грамматик (1140 — около 1208) — датский историк-хронист, автор «Деяний данов». Первые 9 книг содержат древние скандинавские сказания (в т. ч. сказание о Гамлете, которое было использовано У. Шекспиром). В остальных 7 книгах «Деяний» — материалы по истории Дании до 1185 г.

ского и пр. знали у полабских славян множество священных рощ, где поклонялись какому-нибудь священному дереву, конечно, в позднейшее время часто замененному истуканом какого-нибудь бога. К этому разряду мест, посвященных богослужению, надобно причислить все многочисленные городища (Rundwälle) и, наконец, как переход к последней эпохе славянского мифа, некоторые храмы, как, например, Ютербокский, которого устройство ясно доказывает, что в нем не мог существовать идол, но просто обоготворялось явление первого солнечного луча Авроры.

При определенных местностях необходимо должны были существовать и определенные лица, совершающие богослужение, но, вероятно, они еще не составляли определенной касты священников; а не были ли это волхвы, вещие, кудесники и чародеи, лица, не посвятившиеся на это звание, но вызванные минутным вдохновением, как подтверждение этому мы видим теперешними герн-гутерами и квакерами Германии и Англии? Ответом на этот вопрос может служить назначение волхвов, которые, подобно жрецам других народов, гадали и предсказывали будущее, что подтверждают наши летописи тем, что не упоминают об имени жреца до кумира Перуна. Суеверный страх, которым они окружали свои действия, и происходящая от этого их власть над народом служат доказательством, что наши волхвы в эпоху божеств природы имели значение жрецов и священников. Самые предания о чернокнижии, знахарстве и колдовстве могут быть отнесены к обрядам языческого богослужения.

При появлении кумира и власти его над человеком и природою определяются особенные обряды его богослужения, появляются богатые капища и святилища и образуется целая каста священников и жрецов, которые, пользуясь суеверным страхом народа к кумиру, не только обогащаются его дарами, но и завладевают часто политической властью его царей. Так было в Рюгене* и у редарян**.

Праздники, жертвы, обряды и гадания — все сосредоточивается вокруг кумира и жрецов его и для народа окружается какою-то недо-

* Остров Рюген (Германия) — современное название известного по русским сказкам и заговорам «острова Буяна». На острове Рюген находился известный славянский культурный центр — городище Аркона.

** Редаряне (редарии, ратары, ретряне) — западнославянское племя, входившее в племенной союз лютичей.

ступною таинственностью, под которую легко отыскать можно хитрые обманы корыстолюбивых жрецов. Эта черта разделяет все богослужение наших предков на две совершенно отдельные половины: непосредственное поклонение явлениям и поклонение идолам. Первая, подобно вере в духов и божества природы, и поныне не искоренилась еще из быта простого народа; его праздники, песни, гадания, суеверия — все носит на себе печать этих времен язычества и служит нам материалами для его изучения; тогда как от времен чистого идолопоклонства все исчезло: и разврат вакхических пиршеств, и возмутительные кровавые жертвоприношения, и богатые храмы, и чудовищные истуканы, наконец, даже и замысловатые гадания и двусмысленные пророчества жрецов и волхвов. Самый факт изглаживания из народной памяти всего, что относилось к последнему периоду нашего мифа, доказывает нам новизну идолопоклонства между славянами, не успевшего еще твердо укорениться в их умах и разрушенного вместе с самыми кумирами при первом дуновении христианства. В этом заключается, может быть, причина, почему между восточными славянами христианство не только почти не находило нигде сопротивления, но даже сами язычники призывали к себе проповедников новой веры и принимали их с восторгом, что представляет почти единственный факт во всей истории введения христианства.

Проследив логическое развитие антропоморфической теогонии наших предков, остается нам обратить внимание на почву народного мирозерцания, на которой совершилось это развитие, на посторонние силы, имевшие влияние на него, и, наконец, с помощью христианского воззрения постараемся объяснить колорит язычества по дошедшим до нас преданиям.

Вся народная жизнь и поэзия славянина дышит необъятною любовью и благодарственным благоговением к природе в малейших даже явлениях ее жизненных сил. Как земледелец по преимуществу он в земле видел не только кормилицу человека, но и неисчерпаемый источник своего богатства и благоденствия. Таким образом, земная природа стала для него неприкосновенным святилищем всех его верований и мерилom всех его понятий, которых отвлеченность постольку лишь была ему понятна, поскольку она проявлялась в жизни явлений, что и выразилось в его религии, в особенностях славянского дуализма.

Противоположные явления дня и ночи, солнца и тени, жара и холода, жизни и смерти присвоил он и духовному миру своих религиозных

понятий; но в то же время он понял, что при видимой взаимной борьбе этих враждебных начал добра и зла они уничтожаются в гармонии жизни, что в вечных законах разума относительные понятия добра и зла не существуют и что посему все жизненные силы природы имеют одинаковое право на его поклонение, на его страх и благодарность. Эта высокая философия природы отразилась у нас в дуализме не враждебных сил добра и зла, как обвиняют нас в этом немецкие ученые, незнакомые с нашею народностью, но в дуализме примирения, соединяющем противоположные крайности в общую цель жизни и уничтожающем таким образом их одностороннюю зловредность. Итак, отвлеченных понятий добра и зла у нас не существовало, но каждая сила, каждое явление носило в себе возможность относительно доброго и злого влияния. Вот почему почти все божества природы нашего мифа то помогают, то вредят человеку, например предания о русалках, вилах, леших, домовых и пр.; далее боги зла, смерти, болезни, неурожая и засухи переходят нередко в богов жизни, здоровья и плодородия; наоборот, добрый бог мира и лада переходит, например у поляков, в кровавого покровителя войны и бога смерти. Этим объясняется, наконец, и странное, по-видимому, противоречие у западных славян, приписывающих своим кумирам в одно и то же время противоположные прозвища белого и черного, доброго и злого бога.

Другой важный результат народного мирозерцания славянина — преимущественное преобладание в двух первых эпохах нашего мифа женского элемента земного плодородия над богами неба, олицетворяющими в антропоморфизме творческий момент мужеской силы деторождения.

Таким образом возникло в нашей мифологии вечное противоречие между самою религиею и основною ее идеею, между понятием плодородия вообще и осуществлением его в славянском мифе, противоречие, которое необходимо должно было разрешиться борьбою неба и земли; из этой борьбы вышло наконец победителем небо, боги которого, овладев прежним значением божеств земной природы, примирили в себе двойственный элемент мужеской и женской силы плодородия. Об этой борьбе неба с землею ничего не сохранили нам наши предания, разве только, может быть, это должно разуметь под аллегорическими сказаниями о великих деяниях наших богатырей, сохранившимися в волшебном мире нашей народной поэзии. Примирение же этих двух враждебных верований неба и земли язычество олицетворило, как

увидим в конце этой книги, в двух главнейших праздниках славянского народа — праздниках Коляды и Купалы.

Переходя теперь к посторонним силам, имевшим влияние на наши мифы, мы только вкратце упомянем здесь о них, имея в виду еще неоднократно возвратиться к этому предмету.

Внезапное появление у нас религии света и огня и особенность ее отличительных свойств дают нам повод предположить, что эта мгновенно совершившаяся перемена в общем характере нашего язычества не могла произойти без влияния на нас иностранных мифов, тем более что все славянские боги неба как по значению, так и по именам своим имеют много поразительного сходства и тождества с богами солнца и грома у всех древних народов. Прежде всего здесь должно упомянуть о литовских и скандинавских мифах, которые в некоторых преданиях так тесно связаны с славянскою теогониею, что даже трудно определить, кто у кого заимствовал эти верования, так, например, понятия Перуна и Перкунуста, Пекола и Пикольника, Лады и Лаймы, Вода и Водина (Одина), Тура (Турица) и Тора, Прии и Фреи и пр. и пр.

Чародейство и некромантия, известные у нас по чудским преданиям, имели также, без сомнения, некоторое влияние если не на самую мифологию, то по крайней мере на обычаи и суеверия язычества северных славян, в особенности же в первые времена христианства в России, где сказания о волхвах и вещих нам ясно намекают на переход этого элемента финской религии в наши языческие предания.

Отрицательно важно для нас влияние греческих и римских мифов, хотя влияние это не относится к преданиям наших языческих времен, но, напротив, разразилось на нас, к несчастью, гораздо позднее в ученых исследованиях новейших христианских писателей эпохи классицизма, старающихся насильно вдвинуть в готовые рамки греческой мифологии имена, вовсе чуждые и не соответствующие преданиям славянской старины.

Почти подобное влияние на наши предания имело и христианство. Проповедники новой веры, вместо того чтобы доказать народу ложность вымышленных им богов, сами в религиозной своей ревности преследовали их как истинных врагов христианства и служителей ада, но вера народная к прежним божествам язычества еще совершенно истребилась; новообращенные христиане, потеряв благоговейное уважение к богам и кумирам, не перестали, однако же, их бояться, и таким образом самых

благодетельных личностей своих предков преобразили со временем в своем воображении в черных богов ада и смерти. Этому влиянию подверглись не только народные песни и сказки, но и самые летописцы первых веков христианства, которые, принадлежа исключительно духовному званию, в своих описаниях языческих богов и обрядов славян исполнены к ним вражды и отрицательного пристрастия, нередко затемняющих исследование новейших ученых о религиях древности. Наконец, в самых мифах встречаются нередко предания и имена из христианской религии, а это нам доказывает, что язычество еще долго жило в народной фантазии после внешнего его истребления в политической жизни; но во всех этих мифах и сказках ясно — христианство берет преимущество над богами язычества, которые, как сказали выше, обращаются в злых духов ада. Так, например, поверие многих славян, что русалки и мавки суть души неокрещенных детей, или что они, как и лесные и полевые духи, при низвержении Вельзевула* в ад упали на землю, где и разбрелись по водам, рощам и бурьянам.

Между аллегорическими мифами чудов и финнов встречаем у Моне** следующий рассказ: Лаунаватар, будучи беременною в продолжение десяти лет, не могла родить до тех пор, пока святой Георгий (по-чудски святой Прьене — явно отголосок имени Перуна) не бросил ей из туч красную нитку (молнию!) на живот; она родила тогда девять сыновей, но Христос не захотел их окрестить, и они сделались мучением для человечества, младший из них — животная боль колика.

В другом месте читаем мы, что медведь, родившись в небе между луною и солнцем, был снесен Мариєю в ее золотой колеснице на землю. Таким же образом пророк Илия, перешедший к языческим осетинцам под именем Эллея, почитается у них за громоносного владельца горных вершин и, вероятно, у них в этом случае заменил германского Тора или финского Тиермеса. Нередко созвучия мифических имен богов с именами святых христианской церкви было причиною перенесения народного поклонения первых к особенному уважению вторых, так, например, Гизебрехт*** приписывает стараниям католических

* Вельзевул — главная фигура в раннехристианской демонологии. В Новом Завете синоним «нечистого духа», или «сатаны».

** Моне — неустановленное лицо.

*** Гизебрехт Вильгельм (1814—1889) — немецкий историк; главное его сочинение: «Geschichte der deutschen Kaiserzeit».

миссионеров особенное почитание в Померании святого Готхарда, который, по словам его, заменил в народном поверии языческого бога Годерака. От подобного же недоразумения, вероятно, происходит великое уважение чехов и моравов к святому Виту (Sanct. Veit), замученному за веру Христову на острове Рюгене, где процветали капища и священство Световита, почему некоторые мифологи вообразили себе, что Световит не что иное, как святой Вит, переделанный язычниками в кумиры бога солнца, тогда как, наоборот, поклонение Световиту перешло со временем в народе на святого Вита; точно так же у нас в России народное суеверие придало святому Власию качество хранителя скота, принадлежавшее в нашем мифе кумиру Велесу, или Волосу.

Еще поразительнее в этом отношении соединение языческих праздников с христианскими, так, например, соединение обрядов и даже имени нашего древнего Купала с праздником рождества Иоанна Крестителя; празднество Тура, Ярыла и русалок с церковными праздниками Троицкой и Всесвятской недели, даже последняя в Галиции до сих пор удержала древнее имя Турицы. У латышского племени праздник бога растений и хлебов Пергубриуса совпал со днем святого Георгия; наконец, у финнов простонародные обряды во дни святого Илии Пророка, Воздвижения Честного Креста, святой Екатерины (по-фински *Kajsaan peiwa*) и святого Оловса носят ясные признаки языческих воспоминаний. Сюда еще отчасти принадлежит и представление дьявола с рогами, с козлиными ногами, вероятно, искаженный образ представления Тора или Тура, которых имена нередко в устах народа перешли в брань и вполне соответствуют дьяволу или черту, так, например, Бером или Паром-Прам у словаков и карпатских славян или Чернобог у люнебургских вендов.

Таким образом, обняв общее развитие нашей мифологии и посторонних на нее влияний, мы видим, что главною чертою народного мирозерцания славянина было равное поклонение всем добрым для него и вредным явлениям природы. Это мнимое равнодушие его к случайностям земного существования проистекало из глубокого сознания жизни, где все эти случайности примиряются в общем законе вечного разума. Но когда позднее человек, отклонившись от природы, предался исключительно поклонению кумирам, когда в то же время, невольно сознавая в душе своей их нелепость, он не мог их уважать, между тем как невежество и суеверие заставляли человека их бояться; тогда

невольно стал он искать спасения от них в чародействе и из религии покойного и ясного сознания перешел к религии тревожного, таинственного, из религии примирения к религии страха. Ясно, что при этих условиях вера Христова не только не могла найти у нас сопротивления, но явилась славянину спасительным исходом из тревожного и недовольного состояния души, в которое низвергло его невежественное идолопоклонство.

Нет сомнения, что в славянской религии существовал когда-то момент чистого деизма; но время утратило для нас память о нем, хотя самое слово *Бог*, которое во всех славянских наречиях, выражая идею высшего существа, Творца вселенной и конечной причины всех явлений, ясно намекает нам на этот первоначальный момент религиозных верований наших предков. Подтверждение этой мысли мы находим у летописцев, так, например, Прокопий говорит ясно, что славяне поклонялись одному Богу Творцу; но далее называя его владельцем грома и молнии, именем которого клянутся и которому приносят жертвы на высоких горах, он, по видимому, смешивает его с Перуном. Определительнее в этом отношении свидетельство Гельмольда, он рассказывает, что славяне верят в Бога Творца, который, предавшись вечному покою в своем небесном жилище, не занимается мелочными делами земли и не внемлет мольбам человека, предоставив управление земли своим внукам или прибогам. Такое понятие о высшем божестве объясняет нам причину, по которой ему не строили храмов, не молились и не приносили жертв; этим объясняется также, почему Прокопий мог легко смешать его с Перуном, как и случилось это позднее в самом народе, который, забыв первоначальное свое предание о Боге, перенес имя это на его земных заместителей и прибогов и стал поклоняться Световиту, Перуну или Радегасту как главному божеству и богу богов и самое имя высокого существа низвел к названиям частных

божеств природных явлений, таким как Утребог, Земльбог, Стрибог и пр.

Корень слова *Бог*, *Боже*, *Бози*, общий всем славянским наречиям, сохранился у нас во многих производных словах: *богатый*, *убогий* — бедный, *побожать* (коринт.) — сожалеть и *обожать*, *сбожать* — обеднеть, *божак* — малая монета для нищего, *прабог*, *прибог* (лауз.), *небог* (чешск.), *богавец* или *богававец* (краин.) — гадатель, *божница*, *богатырь*, *буг* — река. Древние мифологи, опираясь на буквальный смысл сказаний летописцев о поклонении славянина рекам и водам, стараются произвести от имени Буга и самое название Творца¹; справедливее, впрочем, искать корень этого слова на Востоке, этой общей колыбели всех народов, языков и религиозных верований индоевропейского племени. Так, Гануш* старается доказать тождество нашего слова *Бог* с индийским Буддою, но справедливее, кажется, мнение Касторского**, производящего его от санскритского *bhaga (felicitas)* — Богават, или Бога-Вани (вечное существо).

От идеи единого Бога человек вскоре перешел к обоготворению жизненных сил природы, как проявлению его творческой силы. Но так как главное проявление этих жизненных сил основано на законе вечного возрождения и плодотворности, то весьма естественно, что этот закон сделался главным предметом религиозных верований человека, который стал обоготворять его во всех его явлениях растительного и животного царства. Так как закон оплодотворения имеет два главных момента: мужского и женского плодородия — силы мгновенного зарождения и силы постепенного развития зачатка, то эти два момента отразились различно в антропоморфическом мифе через аллегорические символы неба как общего понятия о влиянии светил и атмосферы на земную растительность и земли как матери и кормилицы всей природы. Этот общечеловеческий миф Озириса и Изиды, Сатурна и Геи вполне не выразился в славянской теогонии по двум причинам, из которых первая, как уже выше упомянуто, происходит от неразвития субъективности наших кумиров, которое лишило их брачных уз, связывающих у других народов царя небес с богиней земли; вторая же причина заключается в особенном взгляде

* Гануш (1812—1869) — чешский ученый, исследователь славянской мифологии.

** Касторский Михаил Иванович (1809—1866) — русский ученый, историк, автор исследований «Начертание славянской мифологии» (1841), «Сербские народные песни» (1838) и др.

человека на природу, в которой он, пораженный явлением рождения, пренебрег самую причину сего явления и уступил таким образом женскому началу плодородия главное место в своем религиозном мирозерцании. Таким образом небо, потеряв для него значение мужеской силы зарождения, стало явлением посторонним и постольку лишь достойным поклонения, поскольку оно могло своей случайностью вспомоществовать общему развитию растительной природы.

Итак, земное плодородие как главное проявление жизни стало для славянина конкретным ее выражением, которого символ — земля, а женщина — образное олицетворение. При свойственном нашему язычеству дуализме к понятию жизни необходимо присовокупилось и понятие смерти, не как отрицание жизни, но, напротив, как частное проявление самой жизни в плодоносном моменте ее разрушительной деятельности. Вот почему славянин не страшился смерти: он видел в ней один лишь частный случай общего закона жизни; через подчинение же понятия смерти родовому понятию жизни у него первое понятие делается как будто особенным свойством второго; и потому-то боги смерти, вытекаая в его религиозной фантазии из богов жизни, принадлежат к одному и тому же разряду божеств и служат также олицетворением жизни в процессе разложения подобно богам плодородия, олицетворяющим жизнь в процессе развития.

Все боги производительной силы жизни, обоготворяемые славянином, как частные односторонности одного родового понятия, как многочисленные воды одного общего источника, проистекают все из одной первоначальной основной идеи жизни, которой двойственное проявление в богинях жизни и смерти (Живы и Моры) мы легко проследим до самых частных и незначительных божеств нашего мифа, вообще носящих на себе несомненную печать их общего происхождения от этих двух первообразов обоготворенного развития земного плодородия и жизни природы. Но самое понятие развития необходимо влечет за собою условие совершаться в известной продолжительности более или менее определенного времени, и поэтому всякое явление, подвергающееся закону развития, непременно заключает в себе два понятия начала и конца и разделяется по сему на несколько степеней, или эпох своего развития.

В нашем мифе боги жизни и смерти олицетворили собою эти две оконечные точки в законах жизненного развития, для которого богиня жизни — начало, а богиня смерти — конец. Таким образом, все боги плодородия разделяются у наших языческих предков как по значению своему,

так и по филологическому происхождению имен их на две главные категории: богов жизни и богов смерти, как главных деятелей в процессе полного развития жизни, т. е. ее зачатия, постепенного созревания и разрушения (смерти), проистекающих из первообразных представлений Живы и Моры. Так, относительно человеческой жизни Жива олицетворяется под различными именами и формами Дзиевы, Девы, Дидо-Лады, Дидилии и пр. в понятии девственной красоты, юности и плодоносной силы, любви и брака; напротив же, Мора, как Хорс, Морена, выражает эпоху бесплодной, болезненной дряхлости, увядания жизни и неизбежный конец ее — смерть. Относительно же растительной природы Жива (как Сева и Весна) изображала момент весеннего возрождения природы — зелень лугов, полей и дубрав; Мора же (как Морена, Хора и Кродо) олицетворяла момент окончательного развития растительной силы природы; созревание плодов как предвестников временной смерти растений, падение листьев и зимнего сна всей природы. Вот почему и времяисчисление древних славян, прежде чем прибегнули они к общим законам астрономического измерения времени, носило на себе печать того же происхождения от богов земного плодородия и бесплодия. Год, начинаясь весною с возрождением растительной жизни и оканчиваясь бесплодным отдыхом земли под снежным покрывалом зимней природы, разделялся на две главные половины — весны и осени.

Предание сохранило для нас бесчисленное множество различных имен божеств и духов плодородия и смерти, но все они с малыми исключениями связаны между собою таинственным узлом их общих корней, которые ясно намекают на тесную связь их общего значения. Эти корни для богов жизни — *жив*, *сив* и *див*, для богов смерти — *мор*, *хор* и *кор*; посему нам и должно теперь обратить внимание на эти корни и на значение слов и названий богов.

Корень *жив*, или *сив*, означает во всех славянских наречиях, как и во всех именах нашей мифологии, идею плодородия и жизни, например *жизнь*, *жить*, *живот*, *жито*, *жатва*, *сеять*, *посев* и даже, быть может, французское *seve* (сок растения); также и названия наших богов: Жива², Сиева, Сейвина, Дзиева, Дживица, Дзевонна, Живонна, Джидка, Житиврат, Сибог, Живбог, Жилбог и пр. То же видим мы и у других народов: в греческом языке и мифе Сито означало жатву и употреблялось, как имя Деметры; в индийском же мифе Сита — богиня хлебопашества, Ситон, Ситта или Сантуситта — название Будды на острове Цейлоне; Сити-урата, наконец, — бог весны и сын солнца. Из этих

сравнений можно почти положительно определить, что санскритское слово *сития* — жи-то — как общий корень не только вышеупомянутых индийских богов, но и всех славянских слов и названий, совпадающих со словом *сития* как по значению, так и по звукам.

Если корни *жив*, *сив*, *сев* относятся к производительной силе растительной природы (*жито*, *сеять* и пр.), то и корни *див* — *дев* намекают, по-видимому, на элемент человеческого плодородия (*дева*, *дед*, *дитя*). Таким образом, отсюда слова *дивный*, *дивиться*, *удивление*, *дева* и *девица* (*дивица*); название богов Дзидзилия, Дидилия, Дзевонна, Живонна, Дзива, Дзева, Дива, Дзедка, латышская Диза; также латинские *Deus-divus*, скандинавское *Див* (духи добра) и наконец индийские Магадэва — высший Бог; дэва — общее название божества; девагуел — общее название полубогов; Дева Джонами — индийская нимфа; Девагди — внучка Браммы; Деваги — царица и богиня, от нее родился Вишну в преображении Кришны Аватары; Деваяни — дочь планеты Венеры; девамуни — общее название злых ниспавших божеств; деван-нагари — язык богов или дэв. На этом диалекте санскритского языка написана книга ведения — Веды. Девандрен — Дева Индра, т. е. Бог Индра. Деванци — дочь солнца (Индри), деве-даши — баядеры и пр. и пр.

Все эти слова очевидно имеют своим корнем *див* — *дев*, что и может служить намеком на тесную связь их общего значения.

В славянских наречиях *д* нередко переходит в *дж*, *дз* и *ж*. Это можно видеть в словах: *водить*, *вожди*, *вожу*, *родить*, *родзен*, *рожден*, *рожать*, также и в названиях богов: Дева, Дзиева, Сиева, Сева или Жива.

Корень *мор*, *смрд*, *мрж*, *мрз* находим мы во многих славянских словах: *мор* — в значении смерть, морить, умора, мороз, мрак, мерзость, маркотно и пр., также и в названиях богов Морена, Мардзана, Пизамара, Смаргла (Семаргла), Радамаскла или Радамаргла, Рарашки или Марашки, Мерот, Моревит, Мара, Мора, Кикимора, Мура, Мурашки, Маросы, Маркоты, Дамора и Давора. Этот корень *мор* сохранился и в иностранных названиях смерти на латинском, французском и на прочих романских языках, исключая немецкий язык, в котором этот корень удержался только в словах *moid*, *morder*. В прусско-славянском мифе мы встречаем Мароса, или Мара, в литовско-прусском — Маркоттов и Маркополов, которых Гануш находит у славян под именем Маркотов. В древней римской теогонии встречаем мы богиню *Mors*, или МОРТУ (богиню смерти), и брата ее Морфея, бога снов. Наконец, персидский Мортихорас — бог зла и эманация Аримана, как будто соединяющий в своем имени

оба корня *мор* и *хор*, может служить нам намеком на их восточное происхождение.

Прямой переход буквы *м* в *к* или *х* на славянском языке отыскать трудно, хотя и находятся некоторые редкие примеры такого перехода в церковно-славянском языке; так употребляется в предложном падеже: *злым* и *злых*. Легче было бы доказать этот переход посредством изменения *м* в *в*, *в* в *х* и наконец *х* в *к*, хотя такая теория еще весьма неосновательна. В самом деле, губные буквы *м*, *п*, *б*, *в* и *ф* часто заменяются одни другими, так, например, в иллирийском языке: *mnogo i vnogo — tamnica i tavnica — Benetke, Vnetke i Mletke* (Венеция) — *Venetiani i Mleteani* и пр. Подтверждением сего могли бы в мифологии служить явление польской богини ада — Вору, которая тождественна с Морой, Водан у краинцев*, как уверяет Гануш, называется Моран, и иллирийские богини Давора или Дамора. С другой стороны, русские слова: *вор* — *воровство* и пр. могут легко иметь соотношение с богами сна, смерти и мрака наравне со словами *бор* — *бурый* и пр., носящими также на себе печать ночного, черного и тайного.

Если допустить возможность этого перехода *м* в *в*, то весьма нетрудно доказать связь букв *х* с *б*. Многие из славянских наречий любят соединять эти звуки. Малоросс заменяет ими чуждый ему выговор *ф* и говорит *хвабрика* — *хвартуна* вместо *фабрика* — *фортуна*; этим объяснить можно явление буквы *в* в русском *хворать* — *хворый*, который корень сохранился у поляков в своей чистоте — *хорий*. У иллирийцев** переход *в* в *х* весьма часто встречается; так, например, *влаче*, *хлаче* и также *кляче*, что объясняет производство русского слова *кляча*, дурная лошадь, от глагола *влачить*. Переход *х* в *к* подтверждается во всех славянских наречиях многочисленными примерами, о которых здесь излишне было бы говорить и к которым принадлежит и самое название бога Хорса или Корса. Таким образом богиня Мора, переходя в польскую Вору, сделалась со временем мужским богом Хвором, Хором и Кором; Марос же или Морс перешел постепенно в Ворса (не существует), Хворса, Хорса и Корса или Корша. Эти корни *кор* и *хор* находятся не только

* Краинцы — украинцы.

** Иллирийцы — древние индоевропейские племена на северо-западе Балканского полуострова (далматы, ардиен, паннонцы и др.) и на юго-востоке Апеннинского полуострова (япиги, мессапы и др.). В III—I вв. до н. э. иллирийцы были покорены римлянами и романизованы.

во многих словах языка русского, как, например: *кара* (Божия) — *корить* — *кора* — *покорить* — *покорность* — *корысть* — *короста* — *корчить* — *хворать* — *хворый* (по-польски *хорый*) — *хоронить*, *похороны* и пр.; но и в географических и исторических названиях славян, как Карпатские горы — Каренция, древний языческий храм в Рюгене — Корсунь (Херсонь) — Хорваты — Корваты — Кроаты — Хорутане и пр. Вообще *хрв* — *крв* — *хрб* — *крб*, как и *срб* и *срв*, суть основные корни славянского языка, из которых происходят как все вышеупомянутые названия, так и имена *сербов* — *сорабов* — *сервов* и *споров*; корень же сей ищет Шафарик* в словах *хребет*, *брег*, или *брех*, и *гора*, что, впрочем, до нас не касается, хотя мы с этим и не совсем согласны.

Подобные примеры слов с корнями *кор* и *хор* находим мы в иностранных мифах. Так, у скандинавов встречаем имена Кара или Кари, бога ветров и холода, и сына его Хроста или Фроста (холода). Вообще же весь миф о Кари имеет, по-видимому, славянское начало. В греческой мифологии, кроме имени перевозчика Харона, напоминающего своим созвучием наше слово *хоронить*, встречаются также многие слова в языке с корнем *кор*, как, например, *корос* — дитя, *каре* — девица и имена богов: *Корос* — бог света, *Корифаиос* — название Юпитера в Аркадии, *Коропаиос* — Аполлон, *Кориос* — Афродита и Артемида. *Кирос* — имя Дионисия и *Якха* (Вакха) в Древней Греции. Кроме того, оракулы в Коропии и Корсии (в Беотии). По-персидски солнце называется *коршид*, *hur* — *chur* — *shid* или *кор*, *корез* от санскритского корня *кри* — творить, делать и *кара* — Творец, податель. По всем этим этимонам весьма трудно определить, имел ли какое-нибудь влияние греческий *Корос* на нашего *Хорша*? В нашем мифе помимо *Корса* или *Хорша* (*Горхо* — *Корхо* — *Курхо* — *Хворш* — *Хорс* и пр.) есть еще слова с корнями *кор* и *хор* — злые духи под названием кароссов или каруссов, которые встречаются всегда в соединении с мароссами и маруссами; кроме того, у далматов — *Летница* или *Хора*, у вендов — боги *Коревит* и *Кродо* или *Крдо* (*Кордо*); наконец, еще у карпатских русняков — *Корчун* или *Крачун*.

Из этих филологических исследований мы, между прочим, видим, что *Жива* и *Морена* суть коренные названия богинь, олицетворяющих у нас

* Шафарик Павел Йозеф (1795—1861) — словацкий и чешский славист, первым применивший сравнительно-исторический метод к изучению славянских народов.

жизнь и смерть; но здесь жизнь не есть еще собственное понятие жизни вообще и относится к ней как частное к родовому понятию, соединяющему жизнь и смерть в одну идею жизненного начала. Эта идея, как сказали выше, имела у всех народов два одинаковых аллегорических олицетворения, выразившихся в земле как символе плодородия и женской груди как символе кормления. Так, например, египетская Изида, Диана Эфесская у греков и германская Герта олицетворяли понятие земли как матери-природы под формою многогрудной женщины: точно в таком же понятии обоготворялась у поляков Дзидзилия, у нас и сербов Дидилия и Додола. Венды и полабцы обоготворяли Цицу или Цицерлу, которая по своему имени как будто намекает на понятие *mater, mamella*; но она нигде не удержала сего значения и является нам богинею покровительницы родов и грудных детей, почему и трудно определить, имела ли она когда-нибудь высокое значение, приписываемое ей Юнгманом* и Ганушем. С другой стороны, богини земли, курляндская Земма и польская Земина, как олицетворяющие землю в более частном значении ее материка, вероятно, также сюда не относятся; поэтому мы скажем о них при описании богов невидимой производительной силы минерального царства.

Несравненно лучше и до скорейших результатов достигли бы мы, если бы стали искать этого общего понятия о жизни в мужеской форме Живы, как Живбога — живого, Жилбога — жизни и Жизлбога, переделанного Машем** в Числбога, хотя это лицо совершенно тождественно с понятием Живы; почему не без основания можно предположить, что Жива было имя высшей богини жизни вообще, перешедшее в частное понятие начала жизненного развития. В этом разряде коллективных духов нашего мифа встречаем имя дев жизни, которое соответствует вполне понятию жизни вообще. Венелин*** приводит еще имя живиц, называя их славянскими парками. Вероятно, что живицы — дзиевицы — девицы было не что иное, как девы жизни всех прочих славян, и что из них позднее развилась индивидуальность Живы, подобно личности Моры, которая, очевидно,

* Юнгман (Юнгманн) Иосиф-Иаков (1773—1847) — знаменитый чешский славист, деятель чешского Возрождения; автор монументального этимологического и исторического словаря чешского языка (1835—1839); пропагандировал необходимость единого литературного языка для всех славян.

** Маш — неустановленное лицо.

*** Венелин (1802—1839) — филолог и историк-славист. Его книга «Древние и нынешние болгары» сыграла важную роль не только в развитии русской, но и болгарской славистики.

произошла из коллектива существующих до нашего времени у всех славян поверий о злых марах, мурах или морах (кикиморах), ниспавших со временем до степени домовых духов сна и ночного мрака. Имя Моры как окончательный момент развития растительной жизни в плоде является относительно самого растения в значении богини старости и временной смерти его; относительно же человека она является богиней осенних плодов, почему и переходит от злого значения богини смерти к значению доброй богини плодородия. То же самое двойственное значение получает она под именем Марцаны как богиня смерти животных. В этом отношении она, доставляя человеку богатые плоды звероловства, уподобляется благодетельной Диане. Однако же Морена как богиня осени и зимы удержала свое первоначальное значение временной смерти природы, что ясно видно из уцелевших еще обычаев хоронить изображение Моры при наступлении весны, олицетворяя в этой церемонии не только окончание зимних холодов, но и смерть прошедшего года.

Идея смерти у западных славян слилась с понятием страшной неизвестности о будущей жизни. Отсюда родились все чудовищные представления богов смерти, переделанные позднее христианскими хрониками и народным страхом в богов грозного ада, тождественных с понятием дьявола. Так у сербов — Смрд и Смертница, у болгар смерть носит имя Мерота, которое встречаем мы и у балтийских славян с привычным прибавлением слова *vit* — Меровит или Моревит; у сорабов* существует до нашего времени близ Гёрлица гора смерти, на которой видны еще доныне остатки древнего кумира смерти; но кто был этот кумир — определить трудно. Немецкие ученые назвали его Флинцом; но это имя чисто германского происхождения от древнего немецкого слова *Flinzstein* — камень, сохранившегося в названии ружья — *Flinte*. Этот кумир представляют в виде скелета со львом на плечах и факелом в руках; но эти атрибуты, очевидно, приписаны ему изобретательным воображением мифологов XVII века, у которых мы в первый раз встречаем его имя и изображение. Подобное же представление скелета сохранилось также и в русских повериях о злом Кащее и сербском Ребренизе. Впрочем, трудно положительно различить богов смерти вообще от богов, олицетворяющих зимнюю природу, каковой была у славян Самаргла, которой кумир находился в Киеве.

* Сорабы — сербы.

Почти нет сомнения, что наши предки верили в будущую жизнь. Это ясно вытекает из их почтения к мертвым и языческого обычая почитать покойников в тризнах и радуницах, который, будучи освящен благодатным влиянием православия, глубоко укоренился в быту русского и сербского народа; тогда как, напротив, между западными славянами почти совершенно исчез. Трудно теперь при обычаях христианских поминок определить обычаи языческих тризн и радуниц; вероятно, состояли они из трапезы, как будто приготовленной для мертвых и за которою живые осушали свои слезы и стенания медом и водкою. Эти пиршества производились обыкновенно на могилах умерших, но нередко и в домах живых, приглашающих в этот день своих покойных праотцев к себе на хлеб и на соль.

Виелоны, тризны и радуницы суть племенные названия одного и того же коллективного понятия духов, хранителей усопших душ, в первой эпохе нашего мифа. Позднее овладела выражением этих собирательных понятий богиня Виелона, или Тризна, которая посему, как олицетворение смерти, стала почти тождественною с Морою. Странно, что в то время, как у нас языческие предания о смерти развились под влиянием православия в высокое почитание и частое поминовение в бозе почивших, эти предания на западе под влиянием католицизма перешли в совершенно противоположное понятие ада и вечного мучения. Это подтверждают самые боги западных славян, из которых одни, как Ний или Пий (в женской форме Ния, Нимва, Нинива, Пия) — Пик — Пекольник (тождественный с прусским Пиколло от слова *пекло* — ад), являются у поляков и чехов богами ада, тождественными с греческим Плутонем; другие же, как Радамас, Родомысл или Радамаргла³, Припекал (Припегал) и судицы (сербские парки), являются грозными судьями ада, имея страшными исполнительницами своих приговоров Беду, Вору и Кугу (у Маша — Куди) или Худину (Прозерпина), с которыми одинаковое значение, по словам Стредовского*, имеют чешские фурии: драчицы или тассани и тождественные с ними сербские дражницы и страшницы⁴.

Если теперь мы допустим, что славяне имели хотя и темное сознание о будущей жизни, то нет сомнения, что понятие смерти, влекущей за собою награду или наказание, необходимо должно было принять двойственное значение добра и зла. Но из этого нельзя заключить, как думают

* Стредовский — польский историк, на которого ссылаются и современные исследователи славянской культуры.

некоторые мифологи, что все качественные названия богов зла, как, например, Крвник — Злодий — Злебог — Худичь и пр., относились бы исключительно к богам смерти и вечного мучения. Наконец, принадлежат сюда еще, по приданному им мифологами значению зла и смерти, некоторые символические изображения животных, как, например, лев и дракон — чернитра у балтийских славян, у нас змеи и чудовища, известные из наших преданий и сказок.

Исторически доказано, что лев, признанный учеными за изображение Чернобога, перешел к славянам от знамен побеждавших их саксонцев. В самом деле, этот лев саксонских знамен, одним видом своим предвещая славянам угнетение и гибель, мог легко в их суеверном и напуганном воображении перейти в символ постыдной смерти или презренного рабства и побудить их, таким образом, к обоготворению этого знака грозной победы, как могучего кумира, к которому они стали прибегать для отвращения от них несчастных следствий подпадения под чуждую власть. Точно такое же значение имел у балтийских славян и вендов дракон-чернитра, который, вероятно, подобно туровой голове, перешел из капища на воинские знамена редарян по примеру саксонского льва, что доказывается переходом этого дракона в гербы города Росток и многих древних семейств Мекленбурга.

Об русских змеях и чудовищах мы ничего положительного сказать не можем; но, по примеру гипотез об обоготворении предыдущих зверей и чудовищ, мы можем также предположить, что чудом морским олицетворяли древние славяне набеги норманнов, варяго-руссос, совершающиеся всегда посредством водных сообщений; тем более что древние корабли норманнов имели часто вид рыбы или какого-нибудь морского зверя. Это легко могло подействовать на воображение славян и заставить их обоготворять эту чудовищную форму норманнских кораблей, сохранившуюся для нас в песне «Один корабль лучше всех»:

У того было у сокола у корабля
Вместо очей было вставлено
По дороге камению, по яхонту;
Вместо бровей прибавлено
По черному соболю якутскому
И якутскому ведь сибирскому;
Вместо уса было воткнуто
Два острые ножика булатные;

Вместо ушей было воткнуто
 Два остра копья Мурземецкия;
 И два горностая повешены,
 И два горностая, два зимние;
 У того было у сокола у корабля
 Вместо гривы прибивано
 Две лисицы бурнастыя;
 Вместо хвоста повешено
 На том было соколе корабле
 Два медведя белые заморские,
 Нос, корма по-туриному
 Бока взведены по-звериному.

Что касается до огненных крылатых змей или змоков* наших сказок, то достоверно можно предположить, что они имели почти подобное значение и перешли к нам из Литвы, где богу Потримпо посвящался змей, за которым ходили священники Ромовы. Он лежал в храме под скирдями хлеба и кормился одним молоком, почему у латышей до сих пор змей сохранил имя молочной матери — *peenamaites*. Если справедливо предположение Касторского, что большая часть западных племен нашей Древней Руси находилась под влиянием Ромовы и что кривичи даже получили свое имя от прусского первосвященника Криве, то такое подчинение славянских племен храму Ромовы не могло произойти добровольно; но было, вероятно, результатом кровавой войны, которая в народной фантазии могла легко олицетвориться в грозной форме летающего огненного змея — бога Потримпо.

* Змок — в словацкой и чешской мифологии дух, который заботится о домашнем скоте и приносит деньги.

**Олицетворение идеи плодородия
относительно человека**

Хотя отец как творческая сила и первоначальная причина зарождения, конечно, олицетворяет первый момент в законе оплодотворения, однако же важнейшее место в нем он необходимо должен уступить матери. Она уделяет ребенку в чреве своем часть собственной плоти и собственной крови своей; она в продолжение девяти месяцев влияет непосредственно своею духовною жизнью на всю будущность нового существа и, наконец, страданиями родов искупает и облагораживает всю низость и презренность чувственных наслаждений, от которых мужчина никакими страданиями и лишениями не очищается.

Мужчина творит бессознательно, слепо предаваясь одним чувственным своим побуждениям; женщина же дает жизнь новому существу в полном сознании ее высокого призвания. Посему, естественно, народ, поклонявшийся жизненной силе плодородия, обоготворил в женщине высший идеал закона оплодотворения, оставляя мужчине олицетворение физической силы плодородия, граничащей большею частью с безнравственностью любострастного приапизма.

Богинею женского плодородия у северозападных славян считалась Жива — Цица; у вендов — Цицара; у поляков — Дзидзилия; наконец у русских, по Кайсарову и Чулкову, — Дидилия, считаемая, напротив, другими мифологами богинею бесплодия. Этому божеству поклонялись

все бесплодные и беременные женщины: оно покровительствовало свободному развитию зародыша и благополучным родам.

Сюда же принадлежат, вероятно, и сербские Додола, Дода, Донда, и это тем более можно предположить, что значение этих слов по производству на других языках указывает назначение их как богинь женского плодородия. У хорутан и краинцев слово Донда означает *куклу-игрушку*; у поляков *детковать, дудковать, дунки* и, наконец, даже русское слово *дутки*, все это намекает на что-то детское, которому и самое слово *дитя* совершенно соответствует; если же мы припомним, что Дидилия как богиня родов в то же время покровительствовала и воспитанию младенцев, то будет очевидно тесное сродство этого слова с богиней родов. Что же касается до Додоле или Деболе, которую мы также встречаем под именами Донды, Додо, Дунды и пр., то она, вероятно, также была сначала покровительницей младенчества и только позднее сделалась покровительницей девства; наконец, по сходству и одноименности понятий как богиня лета человеческой жизни, т. е. юности, перешла в богиню лета в собственном смысле слова, или понятия, и считалась у сербов богиней земного плодородия. Но за всем тем она не вышла из круга девических верований и забав, а сохранилась в одних лишь девических песнях и хороводах.

Мы уже выше сказали, что Цица была богиней женского плодородия. Этому божеству в первую эпоху нашего мифа соответствовало понятие чешской Бабы, которое в собирательном значении лесных и полевых духов, крадущих грудных младенцев, еще донныне существует по преданиям в Богемии. Баба на всех славянских наречиях выражает старую, замужнюю и, следовательно, опытную женщину-бабушку. В сельском быту бабушка или старая опытная женщина до сих пор исполняет у молодых родильниц должность повивальной бабки; посему легко предположить, что это имя перешло в язычестве и на духов или божеств, помощи которых человек приписывал благополучные роды. Это подтверждает самое поверие богемцев, что злые бабы крадут грудных детей. Таким образом объясняется, быть может, русское божество золотой бабы, которой кумир находился, по сказанию иностранных писателей, в стране Обдорской при устье реки Оби. Она держала одного мальчика на руках, а другого, называемого жителями тех мест ее внуком, вела за руку.

Здесь должно еще упомянуть о рюгенском кумире Поренуте, представляемом германскими летописцами с четырьмя головами и пятою на груди; ему приписывают сохранение зародыша (эмбрио) в чреве матери. Но это неизвестно и весьма сомнительно.

До сих пор мы говорили о богах женского плодородия, покровительствующих свободному развитию зародыша. Теперь мы перейдем к богам плодородия человеческого в его зрелом возрасте. В этот период жизни человека религиозная идея плодородия облекается в поклонение нравственным понятиям любви и брака; но эта любовь, хотя, конечно, чувственная, облагораживается в глазах человека изящным пониманием телесной красоты и высоким уважением девственной целомудренности. Вот почему в религиозном олицетворении этого понятия преобладает женская форма богини любви, соединяющей в себе, по-видимому, противоречащие понятия девственности и плодородия, украшающей их третьим понятием соблазнительной прелести женской красоты. В таком понятии богини любви Жива или Сива почти у всех славян принимает название Дзиевы или Девы, к которому у иных племен нередко присоединяется какое-нибудь качественное прилагательное; отсюда *красная дева* или *красопани*, заменившая, например, у чехов собственное имя богини⁵. Самое название богини любви Дзиева — Диева — Дива — Дева заключает в себе не только понятие девственного целомудрия, но и прелестной красоты, что доказывается сходством корней и слов *дева* и *диво*, *девица* и *дивиться* (удивляться, глядеть).

Темный отголосок поклонения Деве, быть может, остался и в России в имени Купидона Дидо, выдуманного русскими мифологами прошлого столетия. В самом деле, в этом припеве ясное противоречие между мужеским названием Дидо и женским Лады вполне бы уничтожилось, если бы вместо Дидо мы стали читать Дива или Дева-Ладо, и, таким образом, в самом соединении этих слов Дева явилась бы нам переводом неславянского имени Лады. Самый переход в *д* допустить не трудно, тем более что самое окончание слова Ладо могло к этому способствовать. Вероятно, однако же, существовало в нашем мифе и имя Дида, или Деда, только в другом значении, что также могло быть причиной искажения слова Дива или Дева; на этом же основании перехода *д* в *в* переделывает Гануш Дидо-Ладо в Видо-Ладо или Ладо-вит.

К имени Сивы или Дивы принадлежит, быть может, и скандинавская богиня любви Фрея из рода Ванатов или Винидов, т. е. славян, как доказывает Шафарик. Карамзин упоминает о югославянской богине Фрихии, которую он почитает тождественною с Фреею; по словам Суровецкого *, Фрея называлась также *Vanasif* и писалась руническими знаками

* Суровецкий Лаврентий (1709—1827) — польский славяновед, изучавший историю славянства в дохристианскую пору.

Sieba или *Tsiba*, которая ясно намекает на нашу Живу или Дзеву; Сиф же имя второй супруги Тора — знаменитой своею красотою; эти все имена богини любви имеют, без сомнения, у скандинавов тесное, хотя теперь почти неопределенное отношение к нашим божествам плодородия; ибо, кроме сходства *Vanasif* с нашею Сивою, легко еще доказать, что приведенная Вацерадом* чешская богиня Прия не что иное, как Фрея; потому что губные *п, в, б, м и ф* заменяются одна другою весьма часто, как видели выше.

Приступая теперь к полуславянской, полулитовской богине Ладо, известной нам из одних только припевов и песен, мы встретим бесчисленное множество имен и припевов, имеющих своим корнем две буквы: *л и д*, соединенные с различными гласными; эти имена суть следующие: Дил — Дед — Дидо — Дидоле — Додоле — Додона — Дунда — Дюндю — Деда — Додо — Дода — Дуда — Дяда — Дюдо — Колядо — Коледник — Лало — Лада — Ляда (*Lieda*) — *Leila* — Леида — Ллойда — *Laila* — Лиела — Леля — Леда — Лёд — Лель — Полель — Ладон — Лядон — Лядо — Лалка — Ладоле — Лидо, — и припевы: *люли, ей люли, ляли-лелом, лалом, лилуа*. Сюда должно отнести еще литовские имена Лада — Ляда — Лейма и латышские Лигга или Лоигга.

Из этого лабиринта однородных названий и звуков, терявших часто всякое значение, до сих пор наши критики и мифографы ничего не могут вывести положительного и только напрасно истощаются в разных гипотезах и предложениях, которые часто вовсе не соответствуют ни народному духу, ни религиозным понятиям славянина и которые посему только еще более затемняют и затрудняют путь для их последователей. По нашему мнению, встречаются здесь названия и слова совершенно различных значений, которые должно сначала отделить друг от друга, чтобы облегчить себе разбор этих сродных звуков. Так, во-первых, имена Додолы, Доды, Донды и пр. принадлежат к понятию вышеупомянутых богинь родов и детского возраста человека Дзидзилии, Дидилии и Цицерлы; во-вторых, имена Лёд, Коледник — к водяным богам, точке замерзания (льда); в-третьих, Дид, Дидо — или к понятию Девы—Живы, или к особенному разряду божеств, соответствующих мужеской форме понятия Бабы, в каковом значении являются у нас водяные и лесные духи или дедушки, совершенно тождественные с понятием колдунов или ведьм мужеского пола; в-четвертых, Лад, Ляд, Ладонь — имена славянского

* Вацерад — неустановленное лицо.

бога согласия и примирения, происходящего от корня *ладить*; в-пятых, Лада и Лейма — литовские богини любви; наконец, в-шестых, древние славянские слова Лель и Полель, постольку лишь входящие в имена мифологические, поскольку они как прилагательные богов любви и лели, т. е. нежности, выражают это качество. Начнем с последних.

Вообще мифологи принимают, что Лель и Полель, два почти одинаковые существа, выражающие собою или понятие дружбы Кастора и Поллукса, или различные оттенки любви и страсти, как в Греции Купидон и Амур. В этом отношении слово Лель встречается под разными формами Лиели — Леля — Лейла — Лила — Лиоли (Ляля); с переменною же второго *л* на *д* переходит он к именам зимнего Коledника и богини любви Лиеды — Леиды — Лиды — Лайды — Лиады — Ляды и пр. Все эти слова суть не что иное, как переливы одного главного звука *ие-ия*, т. е. первоначального значения буквы *е*, которая, будучи составлена из звуков *i* и *е*, переходит в русском выговоре в чистое *е*, у малороссов в *и*, у хорутан же выговаривается, наоборот, *ей*, и только в польских и чешских языках она удерживает свое первое выражение *ie* (так у нас *немец*, у малороссов *нимец*, у хорутан *пейтес* и, наконец, у чехов *плетес*). То же видели мы и в именах богинь Девы-Дзиевы или Дивы (Живы) и Севы (от слова *сеять*) — Севы — Сивы — *Sieva* и Сейвины.

Таким образом, Лель (с буквою *е*) является нам древним существительным именем, понятие которого сохранилось у нас в глаголе *лелеять* (в значении нежности). Отсюда наши припевы *ой леля, леля, ой лели полеля* объясняются здесь путем чисто филологическим и не имеют в себе ничего мифологического, тем более что *полель* не что иное, как усиленное *лель*, подобно словам *мешать* и *тешить*, которых первоначальные существительные *меха* и *теха*, сохранившиеся только в усиленных выражениях *помеха* и *потеха*, теперь не употребительны.

Наименования бога примирения и согласия Лад — Ладник — Ладонь (от ладони руки как знака примирения) ясно происходят от славянского корня *лад*—*ладить*, который, вероятно, перешедши у литовцев в понятие любви и дружбы, возвратился к нам под формою Лады как богини любви. Что Лада не была собственно славянской богинею, но перешла к нам из Литвы, это доказывает нам, во-первых, то, что имя ее встречается только у славян, живших в соседстве с литовским племенем, во-вторых же, что в нашем языке имя ее не оставило ни одного слова, выражающего любовь и счастье, тогда как, напротив, у литовцев слова

нежность, любовь, наслаждение и даже название непотребных женщин происходят от имени Лады или Лаймы, подобно как в Курляндии корень *лигга* означает всякого рода удовольствия и радости. Наконец, доказывает еще переход в литовском мифе богини Лады в богиню любви и то, что Лада, слившись в Литве с прусско-латышскими именами Лаймы — Лайки или Лигги, перенесла эти неславянские звуки и в наш миф под формами Лайлы — Лайки — Лойды и Лалки; подобное же происхождение имеет и наше слово *люлька*, так же как и припев *ей люли*, которые, вероятно, произошли от латышской богини веселия, покровительницы качелей, даже до сих пор еще в Курляндии они носят ее имя (*lighotnis* — качели, *lighotces* — качаться) и составляют главную забаву простолюдинов в весенние праздники, т. е. время, посвященное Лигге как богине юности и весны человека.

Что касается до самой Лады в нашем мифе, то она как богиня любви является у нас олицетворением девственности и плодородного брака и вообще счастья в любви. Но как любовь часто бывает причиною горя и даже смерти, то она нередко принимает и значение несчастной любви, семейного расстройства и развода, так, например, в песне:

Но мне несчастье злое дало их на муку,
У меня сестра Лойда, у меня брат Лало (Ладо).

В наших песнях вообще Ладо (Лель) с различными видоизменениями ее имени имеет в припевах значение не только богини в смысле любимого лица, но вообще часто даже синонима любви; так говорят русняки о человеке, женившемся без любви, что он не с Ладою женился. Иногда Ладо имеет значение и даже заменяет имя невесты, как это видно в песне:

По той траве Ладо шла,
За Ладой муж бредет,
Ой люли, шелковая!
Ты постой, Ладо моя,
Ты подожди, Ладо моя.
Ой люли, шелковая!
Я, сударь, не твоя,
Я родимого батюшки,
Ой люли, шелковая! и пр.

Здесь Ладо является вместо имени прелестной девицы. Далее в сербской песне:

Тебе Ладо
Святой боже
Ладо Ладо
Выслушай Ладо.

Ладо является уже божеством; но таких песен весьма мало, и они могли быть произведением позднейшего времени.

К богам производительной силы человека в ее мужеском моменте зарождения принадлежат еще приапические изображения Тура, Ярыла или Яруна и Припекала (Припегала). Но мы видели выше, что мужской элемент плодородия всей природы вообще принадлежит богам неба и солнца, посему и боги производительной силы мужчины-человека непременно подчиняются этим своим первообразами; самый символ этой силы и главный атрибут этих богов олицетворяет скорее общее понятие силы плодородия, чем значение бесстыдного разврата чувственности и сладострастия, приданное им при упадке язычества. Такое понятие этого символа облагораживает самое значение богов мужской плодотворности и вместе подает нам мысль о возможности великого распространения приапизма между славянами, обоготворяющими в нем одну лишь природную силу производительности и творчества⁶.

Имена-синонимы Тура и бога весеннего солнца Яра, Яровита или Ярыла слились у нас в одно слово Яр-Тур, и посему положительно можно сказать, что Яр-Тур в первоначальном своем значении был богом весеннего солнца и только позднее, сделавшись богом весны, перешел в народном понятии в олицетворение силы плодотворности, наиболее выступающей во всей природе в весеннее время.

Праздники Ярыла и Тура совпадают у нас с тем временем года, когда природа в мае месяце начинает оживляться. Они празднуются обыкновенно после Троицына дня, или на Всесвятской неделе; в других же губерниях день Ярыла бывает позднее и совпадает с Петровским заговением или даже еще позднее — с Петровым днем. Вероятно, что семик есть остаток праздников Тура или Яр-Тура, которые при упадке язычества обратились в буйные разгульные пиршества, нередко оскверняющиеся самою развратною потехою и сохранившиеся отчасти до сих пор в Костромской, Тверской, Нижегородской, Рязанской, Тамбовской и Воронежской губерниях.

У нас есть довольно подробное описание этих праздников Ярила. Обыкновенно во Всесвятское заговение или во Всесвятское воскресенье, а у некоторых на другой день Петрова дня женщины и мужчины собирались в каком-нибудь месте, где предавались пьянству и пляскам до захода солнца, потом выносили на улицу соломенное чучело мужского пола со всеми его естественными частями и клали в гроб. Женщины, разгоряченные вином, подходили к чучелу с громким воплем и рыданиями и произносили: *помер он! помер!* Мужчины сходились на этот вопль, поднимали чучело и, потрясая его, говорили: *эге, баба, не брешеш! вона знае, що ий солодче меду.* В Галиче и Кинешме (Костромская губерния) молодые девушки потешались над упоенным стариком, изображавшем Ярилу, и в это время хороводные игры сопровождали эту забаву. В Твери парни и девушки на речке Лазуре собирались в честь Ярилы плясать под балалайку танец — *бланжу*, похожий на кадрили. В Воронеже одного мужчину наряжали в пестрое шутовское платье, навешивали на него бубенчики и раскрашивали ему лицо разными фантастическими изображениями. Этот шут представлял Ярилу. Вокруг него стекались гуляющие, начинались пляски и другие невинные игры, наконец, отсюда переходили к молодецким играм, которые нередко оканчивались смертоубийством. В селе Иакимцах Рязанской губернии до сих пор празднуется день Ярилы ярмаркою (в июне месяце); таковая же ярмарка в честь Ярилы существовала недавно еще в Можайском уезде Московской губернии. Сюда же принадлежит как по времени празднества, так и по буйному веселью, пьянству и наряжанию праздник рагузского Бамбеля, описываемый Аппендини* и празднуемый 1 мая.

Эти соломенные чучела и наряженные богами шуты служат ясным доказательством полного развития у всех славян бога мужской силы плодородия, перешедшего как кумир в бога буйного и часто не совсем приличного веселья. Подобное же значение придают немецкие летописцы полабскому Припегалу или Припекалу, которого имя хотя и происходит от Пекольника, бога ада у чехов и вендов, однако же легко предположить, что оно заменило в тех краях нашего Ярыла, которого имя там в смысле приапа не встречается.

* Аппендини Ф. — автор первой истории дубровницкой литературы (1802) и первой грамматики дубровницкого литературного языка (1808), созданных в период существования торгово-аристократической республики Дубровник в Хорватии.

По дуалистическому свойству нашего язычества принадлежат еще к богам человеческой производительной силы понятия отрицания этой силы, т. е. понятия слабости и бесплодия, болезни и смерти; притом если понятие развития плодородной силы относилось к детству и молодости человека, то понятие бесплодия и бессилия принадлежит преимущественно старости. Таким образом, распадается жизнь человека, подобно жизни всей природы, на две главные половины: Живы и Моры, плодородной весны и бесплодной осени человеческой жизни, вот почему и недаром говорит наша народная пословица, что «старость не радость». Вообще в понятии славянина главное предназначение человека — плодотворная сила, почему как скоро исчезает в нем эта сила, жизнь его теряет и цель и значение; от этого-то наши предки считали главным несчастьем и главной болезнью человека потерю его физических сил, не столько еще в отношении полевых работ и хозяйственных занятий, как в отношении бесплодия и ослабления органов плодородия. Ясным доказательством этому служит в народном понятии выражение «здоровый человек». Оно означает собственно человека сильного, изобилующего производительною силою, но часто вовсе не вполне здорового.

Итак, понятия старческой дряхлости и болезненного бессилия были для славян побочными признаками родового их понятия бесплодия, выраженного в нашем мифе в образы Корста, Хорста или Хворста. Эти имена происходят от слова *хворый* — *хворать*, которое, вероятно, прежде служило именно выражением этого понятия дряхлого бессилия и до сих пор еще сохранило некоторый оттенок сего понятия, хотя почти слилось с понятием болезни; тогда как, напротив, корень *жив-жива*, по замечанию Бернгарда*, носит в себе понятие не только жизни, но здоровья и благоденствия, на что, по-видимому, и намекают производные слова: *зажило*, *заживление*, *живительно*, *зажиточный* и пр. Посему почти положительно можно сказать, что Корст или Хворст, упомянутый Нестором, был богом хворости, дряхлости, болезни и бесплодия; но когда человек, устрасаясь болезни, стал отделять личность Хорста от понятия, им выражаемого, стал сооружать ему храмы и молиться его кумиру для отвращения зол, то Хорст, естественно, сделался из олицетворения болезни ее владетелем и посему как распорядитель ее, по народному веро-

* Бернгард — занимался генеалогией славян. Других сведений об этом лице не найдено.

ванию, преобразился вскоре в кумир здоровья. В этом значении Кайсаров и другие называют его русским Эскулапом.

Через мазурское племя этот Хорст перешел и в прусско-литовский миф, где, по словам Моне, он под именем Курха является каким-то богом осеннего плодородия, может быть, в значении бога осени человеческой жизни или просто окончания годового плодородия земли. Под его охранением находились также пища и напитки, вероятно, в отношении их к здоровью человека. Наконец, прибавляет Моне, был он веселым богом пиршеств, это и намекает на то, что Хорст перешел к литовцам в эту эпоху развития, когда из бога болезни он перешел в бога здоровья и силы. В древней Пруссии все религиозные праздники оканчивались пиршествами, обычай же пить за здоровье издревле существовал у всех народов; посему весьма естественно принять, что подобные пиры могли совершаться в честь бога здоровья Курха, вовсе не утверждая, что Курхо был богом веселия и пьянства.

По аналогии превращения Курха из Эскулапа в Вакха можно предположить, что и киевский Корша в эпоху упадка славянской мифологии сделался, по-видимому, богом пиров, иначе нельзя бы было объяснить, на каком основании многие мифографы почитают его за русского Вакха. Такое мнение подтверждается еще тем, что бога скотного падежа словаков Корчуна, или Крачуна, как увидим впоследствии, празднуют доселе еще в Карпатских горах веселыми пиршествами. Этот же праздник Крачуна, совпадая с самым холодным временем зимы (24 декабря), намекает, по-видимому, на то, что и праздник Хорста, вероятно, совершался зимою, как соответствующей ему эпохи зимнего бесплодия.

К понятию Хорста как разрушительного предзнаменователя смерти могли относиться также некоторые из неопределившихся качественных названий богов зла, как Злебог — Худичь — Злодий — Крвник и Бедай, из которых только последний у хорватов получил определенное значение и празднование, совершенно тождественное с карпатским Крачуном.

Наконец, следует здесь еще упомянуть, что особенные большие болезни и эпидемии олицетворялись в народной фантазии отдельными образами и именами. Так изображалась, например, чума в виде белой девы. Пока Чума, Джума или Дзума царствует, все деревни пустуют, петухи не поют и собаки не лают. Один крестьянин, увидев ее однажды в белой одежде с распущенными волосами, взбирающуюся по лестнице на высокий забор для спасения от собак, подбежал и стряхнул ее с лестницы; она

упала и с угрозами исчезла. Войчицкий* называет ее *Powietrze* (поветрием)⁷ и рассказывает, что она выбирает себе одного мужчину, на плечах которого обходит всю Россию. Он один между общею смертностью остается здоровым и несет ее по городам и селам; все от них бежит и где ни повеет она платком, там все погибает. Наконец, увидя издали свое родное село, где его жена, его дети, крестьянин решается бросить ее в реку Прут; но она поднялась на воздух и улетела в лес, а он погиб в реке. По другим народным сказкам она разъезжает в колеснице, запряженной привидениями.

* Войчицкий — неустановленное лицо.

В предыдущей главе мы рассматривали богов общего закона плодородия, теперь нам остается еще исследовать ряд частных злых и добрых духов индивидуальной жизни человека, в особенности понимаемых у нас под общим, но весьма неопределенным названием домовых. Эти божества разделяются на две главные категории: духов субъективной внутренней жизни человека и ларов * его семейного домашнего быта; славянин, обоготворяя в своем религиозном мирозерцании все явления внешней природы, необходимо должен был обоготворить в своем религиозном понятии проявления своих личных индивидуальных ощущений, постигаемых им через самосознание своей внутренней духовной жизни. Поставленный в вечной коллизии между совестью и страстями, он естественно принял их таинственные голоса за высшую силу божеств, управляющих его внутреннюю жизнь, и, стыдясь невольных чувств страха, робости и всяких низких побуждений, охотно стал их приписывать независимой от него, таинственной, сверхъестественной власти злых духов. Таким

* Лары — в мифах древних римлян покровители общин и их земель. Семейные лары были связаны с домашним очагом, семейной трапезой, с деревьями и рощами, посвященными им в усадьбе; к ним обращались за помощью при родах, бракосочетаниях и смерти родственников. Считалось, что они следят за соблюдением традиционных норм во взаимоотношениях членов фамилии, наказывают нарушителей.

образом выразилась в нашем мифе эта внутренняя борьба совести со страстями и духа с телом в двойственной форме двух гениев добра и зла, сопутствующих каждому человеку от его рождения до самого гроба. Об них доселе сохранилось поверие, что у каждого человека в правом плече сидит его добрый гений, а в левом злой дух его жизни.

Когда ребенок рождается, его будущая судьба записывается в книгу рода, или, у хорватов, в книгу рожденник, и все, что на роду написано, того ему не миновать; в небе является его звезда, а на земле его роженица (роеница), ведогона, сорка или братек — гений, сопутствующий ему во всей его жизни. Роеницы известны в преданиях хорутан и хорватов, а в России встречаем их под именем рожаниц, в «Слове Христюбца»: «молятся и роду и рожаницам», также и в «Вопрошаниях Кирика»*: «а же сей родуй рожанице крают хлебы и сыры и мед». У черногорцев и сербов эти гении известны под именем ведогон. Они во время сна человека выходят из него и хранят его имущество от воров и жизнь от неприятелей или других ведогон. Между собой ведогоны страшно дерутся, и, когда ведогона убита, то и человек умирает. Замечательно, что, когда ветер срывает листья с деревьев и они, колыхаясь, несутся по воздуху, в народе говорят: «дерутся ведогоны». В Белоруссии верят, что каждый человек получает при рождении сестрицу, или сорку, каждая девушка братца, или братака, которые охраняют их от несчастий и искушений. В марковском ономастиконе краинских божеств, приведенном Венелиным, встречаем мы также название братака с переводом *genius*.

Большая часть духов внутренней самосознательной жизни человека относится к дурным и постыдным его качествам и склонностям, что весьма естественно, ибо человек добрые свои поступки любил приписывать самому себе, дурные же охотно слагал на других.

Боги мрака и смерти, смешавшись в воображении человека, по причине их грозной таинственности, с неприятными ощущениями тревожного сомнения и невольного смущения, вскоре перешли в его религиозном понятии в олицетворения самых ощущений его душевного страха и тревожений; и хотя позднее они отчасти возвратились из этого таинственного мира субъективных ощущений, однако все-таки удержали свое част-

* «Слово некоего Христюбца и ревнителя по правой вере» — проповедь XVI в.

* Кирик Новгородец (XII в.) — диакон и domestik Лигониева монастыря в Новгороде. Автор древнейшего сохранившегося русского астрономического и математического сочинения — «Учение о числе» (1136). Предполагаемый автор канонических вопросов «Вопрошание Кирика».

ное значение страшилищ и пугалищ человека. Такое значение имеют у нас ведьмы, привидения и все враждебные и тревожные духи ночи и сна. Робость и малодушие олицетворялись в духах страха; отсюда страшники, Страшило, польское Страшидо, у Венелина страшницы или дражницы, которых он называет славянскими фуриями, тогда как Стредовский этим именем переводит чешских тассани или драциц; наконец, принадлежит сюда еще и Трас, являющийся в одной из песен кроледворской рукописи:

(Тут погнал их с тылу Тряс могучий

.....

В ту же пору Тряс на сопостата

Налетел из-за деревьев частых.)

У Моне встречаем между польскими домовыми имя *Slotraz*, вероятно злой Трас. Сюда примыкает как изображение ощущения страха русское выражение: *мурашки по коже дерут*. Это слово *мурашки* не что иное, как уменьшительное Мура или Мора, богиня смерти, которая в субъективной жизни славянина получила значение духа тревожного сна; быть может, это было аллегорическое изображение укоризны и нечистой совести, какое, по крайней мере, значение у всех славян имели Мара, Мура, Мора и Кикимора. Более в благородном значении этого чувства совести является она в нашем русском слове *моркотно* — грустно, тяжело, которое легко могло произойти от духов этого имени, тем более что в литовском мифе мы встречаем почти подобное название лесных маркот или маркопет. *Мурашки* и *марашки*, переходя в *рарашки*, сделались аллегорическим выражением денег, — рарашки так малы по народному поверию, что всякий человек носит своих рарашек в кармане, вот причина, почему они являются духами счастья и несчастья, в особенности в игре; эта же мысль выразилась у нас в поверье, что лешие играют между собою в карты и проигрывают друг другу дичь и зверей своих лесов. Почти такое же значение имеют, судя по названию, и наши матохи, мехи или махи, беспокойные духи, производящие всякого рода беспорядки в домашней утвари и всякого рода суматохи в семейных делах человека, — это ясный намек на лень и беспечность человека, причиняющие денежное расстройство и вообще всякие неприятности.

Отсюда переходим мы к пугалищам человечества. Они известны у чехов под названием Бобак или Бубак, при котором нельзя не заметить

нам странной аналогии корня этого слова боб с именем бабы, хотя Бобак и нигде в женской форме не встречается; в Дубровне Бамбел; у поляков *Vobon* или Бука; литовское Буббулис, которого настоящее значение для нас совершенно утрачено; но собственно же привидением и грозным вампиром является у сербов Вуколак, Валколак, или Вулкодлак⁸, т. е. человек, в которого через 40 дней после его смерти входит нечистый. По истечении этого срока он во время ночи оставляет свой гроб и ходит сосать кровь и мозг сонных людей; посему когда народ подозревает какого-либо покойника в этих ночных прогулках, его выкапывают из могилы, бьют кольями и, наконец, сжигают. В России, замечает Д. Языков*, существует и доныне почти тот же обычай относительно умерших чародеев и колдунов, в сердце которых из предосторожности вбивают осиновый кол. По имени же своему Вулкодлак или происходит от какого-нибудь поверия о древнем волхве, или принадлежит к общему южноевропейскому поверию о морском волке, означавшем также человека, в которого ночью вселяется бес.

Переходя теперь к злым духам внешнего мира, ведьмам и колдунам, мы необходимо должны заметить, что в этих повериях, кроме чисто мифических созданий испуганной фантазии простолюдина, смешиваются еще и искаженные исторические предания о волхвах и чернокнижниках, которых мы считаем, как заметили уже выше, за древних священников язычества в России. Имея, вероятно, некоторые сведения о физике, астрономии, медицине и в особенности некромантии, они легко приобрели между суеверным и необразованным народом славу знахарства и чародейства, которыми они старались воспользоваться для обращения новых христиан к богам язычества, с которыми связывалась и прежняя их власть над народом. Здесь было бы слишком долго и вне цели этой книги распространяться более насчет этого предположения, но, читая внимательно предания о новгородских, ростовских и пр. волхвах, сообщенные нам нашими церковными летописцами, мы найдем в них полное подтверждение этого мнения, отделяя при этом в рассказах самое предание от колорита, приданного ему христианскими летописцами, смешивающими из ненависти к недавно искорененному язычеству мифические понятия древних богов с понятием адской силы демона. По примеру жрецов западных славян можно допустить, что волхвы занимались пророчеством, истолкованием гаданий и небесных знаков, почему они и встречаются у южных

* Языков Д. — неустановленное лицо.

славян исключительно под именем ведомцев⁹, которым соответствует и русское их прозвание Вещий, Вещун, Ведовед и все вообще происходящие от слов *вещать*, *ведать*, перешедшие у простого народа в синонимы колдунов, чародеев, знахарей и пр.

Может быть, даже существовали в нашем язычестве волхвы женского пола, жрицы и оракулы, как было это в Греции, Риме, Германии и Галлии, и от которых могло произойти наше поверье о ведьмах, сербских вещих и вещинах. В России славятся ведьмы киевские, разгуливающие, подобно германскому поверью о Блоксберге, в особенности в ночь перед Купалом на Лысой горе. Главная из ведьм знаменитая Яга-баба:

Баба Яга, Костяная нога,
 В ступе едет,
 Пестом погоняет,
 След помелом замечает.

Перейдем теперь к пенатам и ларам древних славян. Сюда могут быть отнесены отчасти почти все полевые, лесные и даже речные духи плодородия первых эпох нашего мифа, как частные хранители полей, огородов и палисадников каждого крестьянина. Дом же, изба или хата принадлежит особенному покровительству собственно домовых: у чехов Господаринок, или, по Стредовскому, Скрыток и Ссетек, по хорватскому ономастикону Сидек и Скритек или *Shkzateh*, у сербов Мома, дух спокойного сна и отдыха, которому противоположны давящие (наваливающиеся) домовые, моры и кикиморы; почти подобное значение имели, вероятно, наш Ослад или Услад и польская Ниега (Нега), быть может, боги чувственных наслаждений.

Сюда же принадлежат еще и некоторые частные поверия о Эмоках или лучше Цмоках, от слов *чмокать*, *цмокать* — свистеть, подобно звуку поцелуя; они прилетают к своим приверженцам под видом кур, ящериц или огненных змеев и дают им деньги. Также считаются домовыми и все боги, хранители разного рода скота или домашних зверей и птиц, о которых упомянем при богах животного плодородия.

Наконец, Ваструха и Чур, или Пан Чур (переделанный у нас в невежливое слово Чурбана), олицетворяют понятие права собственности и владения имуществом. В этом значении примыкают к ним боги земных кладов и вообще богатства, как: Эмоло, Дзиедка, Рарашка и латышская Земма. Ваструха живет в доме и караулит воров. Ничто не утаится от ее

острого слуха, и потому поверье — где она живет, там ничего пропасть не может; даже девическое целомудрие, как честь и клад дома, естественно подлежит ее охранению. Пан Чур одним своим появлением в какой-нибудь дом изгоняет из него всех нечистых духов, которые всегда при входе в доме чурются, чтоб узнать присутствие в нем или отсутствие Чура. Вот почему при появлении беса или домового стоит только назвать Чура (зачураться), и призрак тотчас исчезнет; как хранитель имущества является Пан Чур у многих славян богом границ. Имя Чура живет до сих пор во всех славянских наречиях во множестве слов, как *чуровать*, *чуриться* и пр. и приговорок: *чур ми*, *чур ти*, *чур не трогать*, *не делать*, наконец и в поговорке: *чур ти на язык* — все это показывает ясно добрую силу, приписываемую язычеством благодетельному богу, охраняющему не только всякое вещественное имущество, но даже, как показывает пословица, духовные тайны и мысли человека как собственную его принадлежность.

Польские и сербские писатели сохранили нам, кроме этих домовых духов и божеств, еще множество других имен, которые отчасти, быть может, и в самом деле принадлежат нашему язычеству, но между которыми, однако же, многие или по неславянскому звуку своих имен, или по натянутости своих названий и значения легко могут быть подозреваемы в действительности их существования в религии древних славян. Поэтому мы здесь ограничимся выпиской этих имен, оставляя в стороне всякий критический разбор, излишний здесь по самой очевидности сомнений, возбуждаемых этими названиями и понятиями.

Сюда принадлежат польские домовые духи, упоминаемые Ткани* и Моне: Алгис — посланник богов (Меркурий); Крикстос — хранитель крестов на дорогах; Бенкис — бог путешествий, отыскивающий спутников и сохраняющий от всяких несчастий; Трититас и Кирбиксту тушат свечи и хранят от пожара; Пригиститис — хранитель тишины в доме, малейший шум его оскорбляет; Будни-таи будит заспавшихся; Аспеления живет в углу хаты и охраняет ее жителей; Убланич хранит домашнюю посуду; Дугна — хранительница теста; Поленгабия и Выгорек смотрят за домашним очагом; Датанс и Товалс — боги изобилия в доме; Лигичь и Дерсинтус — примирители ссор и хранители семейного счастья; Пизи и Гонду — боги любви и брака.

Наконец, к этому разряду относятся еще имена совершенно неизвестного значения: *Tikli*, *Sala*, *Slotraz*, *Birsuli*, *Atleibos*, *Siricz*, *Klamals*,

* Ткани — неустановленное лицо.

Dvargunth, Raugusemapath, Matergabia и *Luibegeld*. Также и частные божества городов, областей и семейств: *Devoitis, Velustis, Guboi, Tverdicos, Kirnis, Simonait, Sidzi* (Дзидзилия?), *Rekiczou* и пр. В Богемии Текта, дочь Крока, обожала кумир Климбы; князь Пржимысл — Дирзу, князь Банка — *Kuhalo* (Купало?), князь Недомысл — Красотину и княгиня Людмила — Красину, вероятно Красопаню, т. е. Живу. У сербов встречаем мы понятия муз — Грации, Фортуны, Купидона, Вакуны и Минервы под именами: Марливки, Милиты (Милита — Милуша — Милина), Среча, Любичек или Срдичек, Намарнеза или Помарнеза и Мадрица или Мудрица.

**Олицетворение идеи плодородия
в царстве животных**

Идея плодородия и размножения животных, птиц, рыб и зверей, несомненно, также имела, как и плодородие человека, свое особенное олицетворение в славянской религии. Но когда со временем боги животного плодородия достигли степени кумиров, покровительствующих этим животным, тогда они отчасти потеряли свое первобытное значение и, подобно переходу Морены в растительном царстве из богини смерти в богиню осенних плодов, сделались из божеств размножения зверей богами их смерти, т. е. богами охоты и звероловства.

Причина этого перехода заключается в том, что человек, взирая на закон плодотворения животных со своей субъективной точки зрения, в этом размножении видел только свою частную выгоду, до которой он большею частью достигает посредством убиения самих животных, добывая этим себе пищу, меха и пр. Таким образом, понятие размножения соединилось в уме человека почти неразрывно с понятием убиения животных, и боги, олицетворяющие их плодородие, сделались в то же время богами смерти животных и обогащения человека. Вот почему понятие Живы и Моры относительно зверей слилось в одно представление славянской Дианы — Живонны (Дивонны, Дзиевонны) или Марцаны (Маржаны). Имя Живонны, как имеющее своим корнем слово *жив*, ясно намекает на первоначальное ее значение богини плодородия; прибавле-

ние же буквы о, вероятно, можно отнести к тому, что она образовалась не от слова *жив*—*жизнь*, но от слова *живот* (*животное*).

Живонна или Зевонна почиталась в особенности в Польше и у полабских вендов; у чехов же занимала ее место Маржана, которую Вацерад считает Дианою; Живонна была богиней плодородия всех животных вообще, позднее же перешла в покровительницу охотников и лесов. Но достигла ли она полного своего развития и имела ли кумиры, определенно сказать нельзя, хотя Кайсаров и упоминает о каком-то разрушенном ее храме в 965 году в Польше. Здесь же должно упомянуть о Елевце, как о славянском Актеоне, которого Венелин приводит в своем списке хорутанских божеств; но так как это имя более нигде не встречается, то трудно решить, кто именно был Елевц. Может статься, это было собственное имя знаменитого полководца или охотника, перешедшее в народные песни и почитаемое позднее за имя языческого божества, подобно чешскому Мичиславу, заменившему в Богемии лицо бога войны и другие подобные примеры. С другой стороны, имя Елевца легко могло произойти от искажения имени Волоса или Белеса через отнятие буквы *в*, что в славянских наречиях подтверждается многочисленными примерами.

Скотоводство было одним из главнейших богатств земледельческих славян, посему и развилось в их религии понятие скотного бога до степени одного из главнейших их кумиров. В первой эпохе нашего мифа соответствовали, вероятно, судя по аналогии звуков, скотному богу Волосу, или Велесу, русские великаны — волоты, которые как олицетворение физической животной силы могли принять позднее значение богатырей.

Волос, или Велес, обоготворяем был как бог стад и скота не только во всей России, но и у чехов, моравов и болгар. Из наших летописей известно, что главные кумиры его находились в Киеве, Новгороде и Ростове. Им и Перуном клялись наши предки в договоре Святослава с греками: «Да имеем клятву от Бога, ему же веруем, в Перуна и Волоса, скотья бога» и пр. Об нем упоминается также в «Слове о полку Игореве», где вещей Боян называется Велесовым внуком. Вацерад в своей «*Mater Verboium*» переводит Белеса через Пана; Добровский* же утверждает, что имя Белеса нередко и встречается даже в чешских книгах XVI века,

* Добровский Йосеф (1753—1829) — чешский просветитель, один из основателей славяноведения и деятелей чешского Возрождения. Внес большой вклад в изучение старославянского языка и письменности («Глаголитика», 1807, «Основы древнеславянского языка», 1822 и др.).

хотя ныне оно совершенно забыто. Наконец, как замечает Волонский*, существует еще некоторое родство между богом стад и названием валахов или влахов, которые сами зовут себя волосами. Это подтверждается, по его мнению, гербом валашского княжества, который состоит из бычьей головы, намекающей на прежнее поклонение Волосу, от обоготворения которого этот край, столь богатый скотом, и мог получить свое название. Это мнение подтверждается еще тем, что в Валахии, как и в России, святой Власий почитается народом за покровителя скота.

Все это достаточно показывает нам, что Волос не только достиг полной степени своего развития как кумир, но что он даже завладел первым местом после Перуна в религиозных верованиях восточных славян. Посему и достоверно можно предположить, что Велес в первобытном своем значении принадлежал к богам солнца, тем более что бык и рога во всех вообще делах служили всегда символами богов солнца и самое имя нашего Волоса, как увидим дальше, весьма сходно по значению и звукам с халдейским Ваалом или Баалом.

В Белоруссии Велес является под именем Богана, и тамошние крестьяне говорят до сих пор еще о родившемся или умершем скоте: Боган родил теленка; Боган задушил овцу и т. д.; у поляков поклонение скотному богу раздробилось на несколько низших личностей, как то: Горданичь — покровитель телят; Ратайничка — покровитель лошадей; Гардунитис — бог телят; Припаршись — хранитель поросят; Кремара и Крукис — боги свиней; Курвейчин или Ерайчин — бог ягнят; Валхина или Волчина — покровительница домашних зверей и Гуди — покровительница оленей и богиня лесов. Также у чехов существует поверие, что Пикублик кормит лошадей.

Вообще можно предположить, что в последнее время нашего язычества каждое животное имело, вероятно, своего особенного покровителя, который часто в то же время исполнял должность домового духа. Это доказывается и тем, что в России еще до сих пор разные животные имеют своих покровителей в святых нашей Церкви. Так, святой Стефан наблюдает за лошадьми; святой Власий — за рогатым скотом; Никита — страж гусей; Сергей — покровитель кур; Анастасия — хранительница овец; наконец, святой Савватий и Зосима пекутся о пчелах. Посему, быть может, и ошибочно, Ткани в своем «Словаре славянской мифологии» упоминает о богах Созима и Зозима, покровительствующих пчеловодству

* Волонский — неустановленное лицо.

у русских славян; у поляков же они носят, по словам его, имена Аусфея и Бибилиссы.

У юговосточных славян, по словам Карамзина, обоготворяли пастухи Генилия (по-чешски *Henidlo*), но этот бог, как увидим далее, по значению своему принадлежит к богам солнца и даже имя его вовсе не славянское.

Богами бесплодия, болезни и смерти животного царства являются Корчун или Крачун, Бадай или Бедай, Стршибек или Трибог и Маржана. У карпатских словаков до сих пор еще Крачун почитается особенным покровителем скота и домашних зверей и ежегодно празднуется накануне Рождества Христова. Но как корень его имени *кор*, так и совпадение его праздника с началом зимы ясно намекают на происхождение его от Хорста, вероятно, в значении бога болезни и бесплодия скота, который со временем, подобно своему первообразу в человеческой жизни, Хорсту, перешел в бога, покровительствующего размножению скота. Совершенно тождествен с Крачуном сербский и хорутанский Бадай, Бадняк или Бедай; имя его производят от слова *бедный* или *бедовый*, но по сходству звуков и значения с белорусским Баганом скорее должно считать корнем его имени русский глагол *наш бодаться, бадать*.

Как эпидемические болезни человечества чума, поветрие и проч. имели в славянском мифе свои особенные изображения, так и эпидемии скота олицетворялись в лице Стршибека, Тршибека или Трибога (Стрибог?), которого Средовский и Венелин означают латинским *lues* и немецким *Seichgott*. Многие считают его за трехголового кумира Трибога, напоминающего штетинского Триглава; но вероятнее произвести имя его от древнего слова *стри* — воздух, от которого и славянский эол получил имя Стрибога, быть может, тождественного сначала с Стршибеком, богом ветров и поветрия, что совершенно соответствует значению *lues* или *Seichgott*.

Наконец, грозный момент смерти и процесс разложения олицетворялся как для человека, так и для всего животного царства в форме Моргены, которая в последнем случае носила преимущественно имя Марцаны или Маржаны.

Растительное царство разделяется по времени своего развития на две главные половины весеннего и осеннего плодородия, посевов и жатвы, олицетворенные в нашем мифе веснянками и оснянками. Первые слились у южных славян в личности богини весны, совершенно тождественной с весеннею Живой, носящей в этом значении по преимуществу имя Сиевы, т. е. Севы или Сейвины у хорутан. Оснянки же перешли, вероятно, в понятие бога или богини осени, хотя собственное имя этого божества вскоре совершенно заменилось именем Моры или Морены, однако же сохранился след его в названии народного праздника Рязанской губернии: Авсен или Овсен. По созвучию этому имени соответствует Освен, которого Гануш принимает за эхо, но вероятнее всего, что это одно и то же имя божества осеннего Асвена и Авесна (Освен — Овсен), о котором восклицает справедливо Макаров*: «Уж не он ли наша Церера?» Когда же началось в нашем мифе преобладание религии солнца и вместе с нею появилось астрономическое времяисчисление, то боги весеннего и

* . Макаров — возможно, автор имеет в виду: 1) Макарова Петра Ивановича, писателя (1765—1804), сотрудника «Вестника Европы», издателя «Московского Меркурия» (1803), на страницах которых защищал Карамзина; или 2) Макарова Николая Петровича (1810—1890), писателя и лексикографа, составителя русско-французского и французско-русского словарей, а также автора романов.

осеннего солнца овладели со временем значением Севы и Морены и, нисшедши с неба на землю, стали обоготворяться как боги земного плодородия. Таким образом Яр сделался богом весны и ярового хлеба; Световит же покровителем богатых и урожайных жатв. Но эти боги, собственно, сюда не принадлежат; ибо они, имея главным значением своим солнце, являются богами плодородия только в переносном смысле.

Понятия лета и зимы имели также, вероятно, своих представителей в славянской теогонии; но память о них почти совсем изгладилась, почему не без основания предположить можно, что эти понятия подчинялись более общим представлениям Живы и Моры. В первой эпохе нашего мифа мы встречаем, однако же, имена летниц и зимянок, Дамианович* называет Хору богинею лета и супругою Похвиста; но как имя ее, так и аллегорическая связь с богом ветра дают нам право принимать ее за иллирийскую богиню осени; а как мы уже выше предположили филологическое тождество Моры, Воры и Хоры, посему нам не трудно принять, что Вора как богиня ада была тождественна у поляков с северной Морой и южной Хорой. По-видимому, принадлежат сюда упомянутые Карамзиным имена иллирийских богинь Даморы и Даворы, о которых хотя ничего не известно, но легко предположить, что они выражали время до осени (лето), что показывает приложенная к слову *мора* частица *до*. Сюда же, вероятно, должно отнести встречающуюся в Книтлингской Саге Пизамару и упомянутый Нестором киевский идол Семарглы (Замарглы или Зимарглы — Симарыглы), из которой Стрыйковский** сделал весеннюю богиню Зимцерлу, из слов: *зима* и *стерла*. Гануш и Моне принимают Семарглу за богиню зимы, что и в самом деле вероятно по самому составу этого слова из *за* и *мора* или из *зимней Моры*; впрочем, это имя дошло до нас в весьма искаженном виде, так что собственного корня его почти определить невозможно.

Кроме этих временных богов плодородия, имеем мы еще множество имен коллективных духов производительной жизни земной растительности, как то: болгарские *орисницы*, русские *рожницы*, гречихи, *полудницы*, *припольницы*, *полянки*, *леснянки*, сербские *довья-мужья*

* Дамианович — возможно, автор имеет в виду Василия Дамиановича (скончался в 1830 г.), учителя, известного как автор книги «Новая сербская арифметика» (1767) и оды «Вера древности».

** Стрыйковский Мачей — польский историк XVI в. В своей «Хронике» он обращается к разнообразным источникам польской, литовской и русской истории, многие из которых известны только по его произведению.

и наши лешие, чешские бабы, герцеговинские стуачи и, наконец, русалки, мавки и сербские вилы, хотя последние и не собственно сюда принадлежат.

Неопределенность значения всех этих земных духов плодородия была причиною частого их смешения в народных повериях славянина. Так Русалки, вилы и мавки, хотя духи собственно водяные, являются нередко у нас аллегорическими изображениями растительной природы, они бегают по полям и рощам, качаются на деревьях и играют в тростниках, которые, как полуводяное растение, находятся под их особенным покровительством; вилы у чехов переходят иногда в злых духов ада и являются у Средовского под именем греческих гекат. Почти подобное значение имеют у них и бабы, которые крадут детей, выходящих на поле, и потом их душат. Это поверие существует и у нас насчет полудниц и припольниц, которых значение у нас совершенно смешалось. Впоследствии мы увидим, что полудницы, так же как денницы, ночницы, утренницы и вечерницы, принадлежат к богам денного оборота солнца, т. е. к богам различных времен дня; припольницы же, напротив, царствуют над полями, как леснянки, лешие, известные в Сербии под именем довья-мужья, над лесами. Гречихи и рожницы, вероятно, также особенный род полевых духов гречихи и ржи, если последние не происходят от рожаниц, о которых мы уже упомянули выше.

Мы не станем входить здесь в подробное описание всех поверий, существующих у нас о леших и леснянках, упомянем только одно, которое невольно поражает нас как аллегория произрастительной жизни деревьев и травы, — что лешие в лесу ростом наравне с деревьями, на лугу наравне с травой.

У всех южных славян при наступлении жатвы существует девичий праздник, в который одна из девиц убирается колосьями и полевыми цветами; после чего вокруг нее образуется хоровод, который обходит всю деревню и за свои песни и пляски получает от каждого хозяина подарки и угощение. Такой обычай ясно намекает на языческий праздник славянской Цереры; но имена, данные девице, исполняющей роль древней богини, совершенно племенные и у всех различны. Эти имена: драгайка, пополуга, додола или просто царица и невеста, посему и нельзя определенно сказать, к какому божеству плодородия она относится; хотя можно предположить, что все эти имена происходят от времен язычества и, вероятно, относятся к частным названиям припольниц, стуачь и орисниц, которых происхождение нам также определить невозможно.

Соответственно Церере являются у поляков покровителями земледелия и хлебопашества земник и Лавкпатим; но, кроме того, у них существовало еще много частных богов произрастительной природы, так Кирпичь и Зеленичь считаются покровителями травы и моха; Ласдона — покровительница орехового дерева и орехов и Кирнис или Чириш — черешневого дерева и вишен; последнего Ткани почитает, впрочем, позднейшим и не славянским божеством, предполагая, что имя его произошло от немецкого слова *Kirsche* (вишня), хотя равно оно могло образоваться и от слова черешня. В Сербии Цветня, Цветница была богиней цветов, ее же Даминович переделал в Рожницветорцу, чтобы перевести ею имя Флоры. Между лесными богами, соединившими в одну личность рассеянные понятия о леших и леснянках, замечательнее всех Бор или Святибор, бог лесов у русских и поляков. В Рюгене он превращен в Боровита и также иногда встречается под именем Поревита. Даминович переводит имя Марса Бором; но это предположение нам кажется весьма ошибочным, ибо Бор как бог лесов мог перейти в народном понятии в покровителя охоты и, быть может, даже грабежа и злодейства; но никогда он не мог породить понятия воинственного Марса. У вендов, по мнению Ткани, лесной бог, являющийся под видом козла, носит имя Берстук, которое, вероятно, есть искажение коренного слова Бор (Борстук?). У поляков считалась богиней лесов Гуди, представляемая под видом оленя, слово же Гуди по звуку своему сходно с именем вендского лешего Густо и упомянутого Гизебрехтом померанского бога лесов Годерака. Наконец, белоруссы почитали богом лесов Белуна на том основании, что он выводит из лесов заблудившихся в них; но это чистая аллегория, и Белун не что иное, как солнце. Следуя ему, заблудившийся вскоре находит конец леса и благодарит за это солнце, т. е. Белуна.

В южных краях славянского племени, где теплое небо Иллирии и Сербии способствует произрастительности виноградных лоз, могло существовать божество, покровительствующее этим лозам и которое имело бы большое сходство с понятием Вакха. Таким богом вина в Дубровнях (Рагузе) был, по Аппендини, *Goraе* или *Zarae*. Но это предположение, по самому корню слова, сомнительно и гораздо вероятнее считать Зарая за бога зари от иллирийского слова зора — *zorja* или за бога земного плодородия вообще — от слова *зарнак*, *зарно* — зерно. Что касается до Горая, то это, кажется, совершенно другое имя, и только производя его от глагола *гореть*, можно таким образом сблизить его с понятием зари. Такое предположение подтверждается еще тем, что в Сербии бог винограда

назывался Загреем, от имени которого могло произойти и славянское название города Аграма, Загря или Загреба. Но это имя скорее принадлежит к греческой мифологии; ибо Загреус был сыном Юпитера и Прозерпины и считался Вакхом, так же как и наследник его Дионисий, сын Симелы, сотворенный из той силы, которую Юпитер почерпнул в груди растерзанного гигантами Загря. Случайное ли здесь сходство звуков, басня ли, перешедшая от греков к южным славянам, или, наоборот, славянское имя, вкравшееся в мифологию греков и римлян через побежденных иллирийцев, это предоставляем исследовать и решить другим, более ученым нашим читателям.

В хорватской грамматике Марка мы встречаем еще новое имя славянского Вакха — Пуста; но так как слово *пуст* (*post*) означает у хорватов время мясоедия или карнавала и притом *post* или *пуст* этимологически собственно ничего не значит, то и принимает Венелин, что это слово происходит от имени божества веселия. Простой народ, говорит он, охотно называет известное продолжение времени именем совпадающих праздников, так, например, Филиповки, Петровки и пр.; так точно могли и язычники назвать известные времена именами своих богов.

Если принять существование Пуста, то мы невольно вспомним и о германском Пустерике, которого найденные кумиры до сих пор необъяснимы. Это толстые вакхические фигуры из бронзы или глины, которые внутри пусты (отчего, быть может, произошло и имя Пустерика) и обыкновенно с открытым ртом и отверстием на голове, так что если в это отверстие влить кипятку, то кумир из рта пускает дым; ясно, что этот кумир изобретение хитрого жречества, обманывавшего таким явлением суеверных язычников.

Теперь мы переходим к Корсту растительного царства, т. е. к богу болезни и бесплодия растений, неурожаяв и засухи и вообще всех зол земледелия. По корню своему должен это место занимать в нашем мифе Кордо, Крдо или Кродо. В Богемии он носил имя *Hladolet*, что ясно намекает на бога голода (*глад* — *hlad*). Немецкие мифологи почли его за голодного Сатурна, съедающего своих детей; но это мнение кажется нам совершенно нелепым.

Подобно Корше, Кродо со временем из бога бесплодия перешел в покровителя земного плодородия и таким образом получил название Житиврата, вратителя жита или хлебов. Естественно, что при земледельческих занятиях славян бог хлебопашества должен был получить у них высокое значение, этим и объясняется поклонение кумиру Кродо у всех

полабских племен, у которых, между прочим, он в особенности почитался в Гарце. Истукан Кродо стоял на высокой, лесом обросшей горе близ Гарцбурга за милю от Гослара, где до сих пор еще хранится пьедестал этого истукана. Наконец, у чехов и поляков богом хлебопашества является Крикко, которого Волмер производит от прусского Курхо, но так как сам Курхо есть одно из многочисленных форм Корши, то вероятнее почитать Крикко за понятие, тождественное с Кродом как в первом, так и в последовательном его значении.

Неорганическая природа, минералы и воды, имеет также, без сомнения, свою произрастительную жизнь и свою производительную силу, но эта жизнь и эта сила для нас тайна, которую едва ли разгадает когда-нибудь наука. Славяне, сознавая существование этих тайных законов производительной силы, поклонялись им как частному понятию общего закона жизни плодородия.

Земля как понятие общее служила всем народам олицетворением жизни и плодотворности природы; но как частное понятие материка, она выражает здесь минеральное царство, и вот почему у славян все духи земного материка перешли впоследствии в хранителей кладов; такой аллегорией, очевидно, изображали все богатства, скрытые в недрах земли.

Таковыми духами первой эпохи считать должно скритек, которые, по народному поверию, живут внутри земли и называются также колтками и земляными духами (Земпаці—Zempacі); из слития их вышла богиня земли, которую некоторые мифологи отыскивают в имени Зибога, преобразовав его в Землебога. В Польше и Богемии называлась она Земиною (или Немиза); в Литве же известна под именем Земмы, которую Крузе называет матерью земли, возвращающею людям все ими потерянное и живущею в недрах земли; из этого последнего понятия и вытекает значение ее как богини земных сокровищ. У славян, живших на Двине, хранителем несметных сокровищ почитается Ямолла или Емола, у бело-

руссов же Дзиедка, которой глаза горят как огонь или золото. Отсюда произошло поверие, что там, где на поле виден огонь, хранится клад; при этом случае и говорит народ, что Дзиедка горит. Почти тождествен с этим понятием чешский Пильвит, считавшийся богом земного богатства и подземных сокровищ и которого имя Гануш слагает из *пливный* и *вит*, т. е. плодоносный Вит.

Горы имели в славянской религии своих особенных представителей; их считали обиталищем духов, — и Кирилл в своем послании к русским, не обращенным еще к христианству, говорит: «не нарицайте себе бога ни в камени» и пр. В наших песнях и повериях упоминается о белом горячем камне Алатырь и о Корочуновом камне. У мыса Горенского, близ Рюгена, по свидетельству Гельмольда, находился большой камень, издревле называемый *Buskahm* — божий камень, которого почитали все рыбаки; близ Демина находился еще другой божественный камень, также и Конькамень. Наконец, осталось во всех краях, обитаемых славянскими племенами, множество названий гор и скал, намекающих ясно на первобытное, священное их значение; также известно, что для постройки храмов и кумиров выбирали преимущественно горные места, на горах зажигали костры и приносили жертвы скалам и камням.

Земляные духи скритики или скршитики встречаются также нередко в понятии горных духов; но кроме их, были у славян еще особенные горные духи, называемые вендами *Gorsony*. Монс упоминает о слове Горыня, как об имени горной богини, но это, вероятно, ошибочно; тем не менее нельзя не предположить, что русское Горыня и змей Горынчище произошли, вероятно, от этих первоначальных горных духов. Наконец принадлежит сюда и олицетворение эхо, которое наши предки считали за злого горного или лесного духа, подшучивавшего над человеком. Сербы называли его Огласуванкой; чехи же и западные славяне — оспой или освеней. Вероятно, имела подобное значение в Польше вышеупомянутая богиня охоты и лесов Гуди, судя по происхождению имени ее от глагола *гудеть*.

Водяные божества

Вода как стихия, непосредственно действующая на плодородие земли, необходимо должна была занимать в нашем мифе весьма важное место и весьма вероятно, что водяные боги в этом отношении часто имели значение

символической силы богов плодородия и наоборот, Жива и Морена могли принять значение богинь воды и дождя.

Касательно поклонения славян жизненной силе, скрывавшейся в воде, мы имеем самое древнейшее свидетельство в словах Прокопия, который говорит, что славяне обожали реки и нимф, приносили им жертвы и гадали по ним о будущем. Между русскими летописцами замечательное свидетельство об этом мы имеем в словах Нестора: «кладзем и озером жертву приношаху»; также и в слове Кирилла, где читаем: «не нарицайте себе бога... ни в реках, ни в студенцах». Подобные свидетельства о поклонении потокам, ключам, рекам и озерам находим мы и между западными славянскими летописцами, как у Козьмы Пражского*, Длугоша**, Эббо***, Сефрида и Гельмольда.

Кроме сего, намекают еще многие обычаи на подобное поклонение, например, древний суд Божий посредством испытания водою, находившийся во всех древних славянских уложениях; бросание в реки и колодези венков, яств и денег, обычай, сохранившийся до сих пор у многих славянских племен; купание и погружение детей в воды Дуная, упомянутое Львом Диаконом****; купание каренцких священников при заходе солнца; купание простого народа в России и в Малороссии в день Ивана Купалы. Наконец, следует еще упомянуть о существовании некоторых священных рек и озер, о великом религиозном значении которых еще донныне в песнях и сказках остался некоторый темный отголосок. Таковы у русских были Дунай, Дон, Буг, Днепр, Волхов, Ильмень, Ивановское озеро и пр.; у вендов озера: Ретрайское, Студенец и Гломское; у сербов же и хорватов всякий ручей освящается особенною в нем живущею и его олицетворяющею Вилой, как это видно в песне:

* Козьма Пражский (около 1045—1125) — первый чешский историк, его «Чешская хроника» охватывает события с древнейших времен до 1125 года, является ценным источником по истории Чехии.

** Длугош Ян (1415—1480) — польский историк и дипломат, краковский каноник (с 1436 г.), архиепископ львовский (1480). Его «История Польши» — вершина польской средневековой историографии, в ней он использовал материалы государственных и церковных архивов, польские, чешские и венгерские хроники, русские и литовские летописи.

*** Эббо — западнославянский летописец. Других сведений об этом авторе не найдено.

**** Лев Дьякон (до 950 — около 1000) — византийский историк и писатель. Его «История в 10 книгах» описывает византийскую историю от Романа II до Иоанна Цимисхия, сочинение, содержащее описание походов князя Святослава на Балканы, — важный источник для истории Древней Руси.

Вила, Драва, Вунока, Хорватица
 К нам су такой Виле долетале,
 Кое с Дравом и Вуном супрошле,
 Донесле нам превеселе гласе.

В слове о суевериях неизвестного писателя читаем: «Иже суть крестьяне верующе в вилы, ихже числом тридевять сестренниц глаголят окаянии невегласы».

Достоверно можно сказать, что и у прочих славян всякая река, всякое озеро имели своих особенных нимф и духов, удерживавших, однако же, общие имена вил, воднянок, водянок, водяных дедушек, водяных мужей и жен, гуделок, дугней, езерниц или озерниц, змоков, купал и купальниц, лихоплясок, мавок, малок, морских панок, русалок, топиц или утопленниц и топников. Поверия о нимфах почти одинаковы у всех славян; их описывают прекрасными сиренами, с длинными косами, плещущимися в воде при лунном свете и прельщающими своими прелестями несчастных прохожих; часто они также выходят на берег, в особенности в России на русальной неделе, качаются на деревьях, пляшут на лугах и принуждают прохожих плясать с ними до последнего издыхания или защекичивают их своими ласками; иногда они бывают добры к людям и приходят к ним на помощь, в особенности это можно сказать о сербских Вилах. Что же касается до водяных духов мужского пола, они большею частью злы и отвратительного вида и смешиваются в народных повериях с лешими и уродливыми домовыми.

Мы уже выше упомянули о поверии, что русалки, водянки и мавки суть дети, умершие без крещения; также все утопшие девицы и молодые женщины переходят в русалок и утопленниц; но старухи и утонувшие мужчины делаются змоками и топниками. В некоторых странах называют русалок лихоплясками от того ли, что они лихо плещутся или лихо пляшут — неизвестно; ясно только, что Гануш совершенно ложно переводит это слово, говоря, что лихо означает злое, а плески производит от *плести* — зло плещут. России принадлежат преимущественно русалки от древнего славянского слова *руса*, река, сохранившегося только в нашем языке в слове *русло* (ложбина, глубь реки). В Малороссии существуют утопленницы, которых Гоголь так поэтически описал в одной из драгоценных его повестей. В Украине встречаем мы имя мавок или малок, это души некрещеных детей, сопровождающие русалок и, по видимому, подчиненные им. В Литве песни упоминают, кроме русалок,

еще гудалок и дугней, которых, однако же, по именам их нельзя считать за чисто водяных духов. У чехов носят нимфы имя панок, водяных или морских. Наконец, на всем юге живет доныне имя Вил или Бел, о которых народные сербские песни сохранили нам самые поэтические сказания.

Кроме того, сербские вилы носят еще некоторые личные названия. Дамианович упоминает девять славянских дриад: дайра, дора, додона, мета, пелидора, пыта, примна, тиха и янира.

Из езерниц, или духов, обитающих в озерах, вышло название польского бога озер Езерним. От купальниц произошли имена Купальницы и Купалы, которые в первобытном своем значении олицетворяли, вероятно, найтеплейшее состояние воды, позволяющее купание, точно так же, как Лед и Коледник олицетворяли оледенение воды. Но так как эти понятия, чисто водяные, совпали с небесными праздниками солнечных поворотов, то и понятия этих праздников перешли на Куполу и Коляду и заменили их первоначальное значение богов воды. Подтверждение этому мы находим в самых песнях и обычаях Ивана Купалы; частое упоминание воды, обычай купаться и плескаться на заре этого дня, бросание в воду венков и пр. ясно намекают на первое значение Купалы как бога купания, т. е. теплой воды. С другой стороны, Лед и Коледник по созвучию своему также смешались с преданиями о Леле, Леде и Коляде.

При введении христианства праздники Купальниц и Купалы, совпадая со днями преподобной Аграфены (Агриппины) и святого Иоанна Крестителя дали этим церковным праздникам свои языческие прозвания. Странно только, что в то же самое время, как имя Ивана сделалось тождественно с Купалою, оно не соединилось с именем Агриппины, но, напротив, с именем Марии, откуда — Иван да Марья. Причиной тому, как увидим дальше, было смешение двух религиозных элементов — туземного обоготворения воды с иностранною религиею солнца, завладевшею позднее нашим мифом. Ясное доказательство этому мы находим в самом празднике Купалы, в который обычай зажигать огни (символ солнца) есть общее достояние всех европейских народов, между тем как купанье и поклонение воде есть исключительная принадлежность славянских племен.

День Купалы был как будто брачным праздником небес с богиней земного плодородия Мореною. Имя бога небес со временем утратилось и заменилось в народных песнях именем водяного бога Купалы, который,

в свою очередь, перешел во времена христианства в Ивана; Морена же, напротив, не только удержала свое имя, как видели выше, но, по-видимому, завладела и значением Купальницы; почему и явилось возле имени Купалы имя Марии, смешанное с Мореною, богиною осени.

Водянки и воднянки переходят со временем в лица водяного мужа и водяной жены. Эти два лица своим тождеством с Купалой и Купальницей ясно намекают на существование двух отдельных божеств воды мужского и женского пола и, вероятно, имели с ним одно значение; от простых же смертных они отличаются только тем, что с их платья вечно льет вода. Они, подобно другим водяным духам, привлекают своими криками прохожих к берегам рек и озер и, схватив их, насильно увлекают за собою.

Имя водяных мужей и водяных дедушек весьма важно здесь потому, что из них родилось понятие славянского Нептуна, Водина или Вода, которое, перейдя от нас к скандинавам, быть может, заменило в их мифологии имя главного бога небес, подобно как у нас оно заменилось именем Купалы, или, основываясь на сходстве звуков имени нашего Бодана с скандинавским Водином или Одином, могло передать отчасти ему свое значение. Этим объясняется в германской мифологии явление Водина как духа или бога воды, давшее повод некоторым старинным хроникам назвать его Нептуном; ибо он часто представляется лодочником, плавающим по морю и умиряющим волны и бури. В этом случае Один носит еще другое прозвание Никара и Никасса, которое, по-видимому, его собственно германское имя; славянское же его название Вода; ибо немецкие русалки именовались Никсами, финские же и эстляндские Некками и множество шведских и датских названий, намекающих на корень *нек*, *ник*.

В одних только этих иноплеменных сагах мы находим верное объяснение нашего Вода, которого одно название сохранилось между славянами и которого изображению изобретатель прильвитских кумиров придал воинственный вид германского Одина. Наши мифографы, не понимая прямого смысла его имени, стали искать в нем бога войны, производя его от слова воевода, война, или совершенно его откинули, как бога вовсе не славянского. Главная причина, почему имя его исчезло из народной памяти, по нашему мнению, та, что оно заменилось ему принадлежащим прозвищем Морского Царя, которое вполне выражает понятие Нептуна и совершенно соответствует описанию скандинавского Водина — Никара. Под властью этого Морского Царя находилось еще мифическое

существо чуда морского, представленное так уродливо во всех наших сказках и песнях.

О Мокоше или Мокошле известно только, что кумир его находился в Киеве; но какое это божество, определить трудно. Вацерад называет его богом дождя; Колар же описывает его получеловеком, полурыбою, что дает ему некоторое сходство с чудом морским; в позднейшее же время обоготворяли его в значении бога дождя и сырости и к нему прибегали с молитвами и жертвоприношениями во время большой засухи. В христианстве это перенесено на святого пророка Илию, которого называли мокрым.

Теперь остается нам решить, одно ли и то же понятие у разных племен выражали Царь Морской, Вода, Купала и Мокошла? На этот вопрос нельзя отвечать положительно; но, вероятно, между ними были некоторые легкие оттенки, для нас неуловимые, и посему они только могут служить нам доказательством великого значения воды в религиозном быту нашего язычества.

Мы уже выше заметили, что боги неба, олицетворяя собою мужеский элемент, силы плодородия, у нас долго были лишены почти всякого значения. Но в конце второй эпохи нашего мифа они не только возвратили себе свое первоначальное значение, но, покорив своей власти всех божеств женского земного плодородия, дали всей религии совершенно новое направление, изменили все коренные начала нашего язычества; сознательная религия поэтических олицетворений сил природы уступила место поклонению бессмысленным кумирам язычества и касте их жрецов.

Положительно можно сказать, что эта мгновенная перемена всех народных верований не могла произойти мирным внутренним путем логического мышления, но была результатом внешней борьбы двух различных начал — религии земли и религии неба, которые случайно встретились в нашем мифе, получив внезапный толчок извне по влиянию на нас иностранных мифов Литвы и Скандинавии. Самая эпоха чистого идолопоклонства наших предков носит на себе несомненные признаки влияния на нас скандинавского и литовского мифов, без чего эта победа богов неба не могла бы быть так поразительна и так отлична от прежней религии славян. Хотя определить точно и положительно эпоху перехода религии от поклонения качественным свойствам и явлениям природы к обожговению кумиров небесных богов теперь, конечно, невозможно.

Тем не менее находим мы в словах Нестора касательно России ясный намек на то, что поклонение Перуну в Киеве было иностранное нововведение Владимира: «И нача княжити Володимир в Киеве один, и постави кумиры на холме вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат и Хърса, Дажь Бога и Стрибога и Симарьгла и Макошь. Жряху им, наричающе я богы, привожаху сыны своя и дъщери жряху бесом, оскверняху землю теребами своими, осквернися кровьюи земля русска и холм-от»*.

Хотя мы не имеем столь ясного свидетельства относительно Световита и Радегаста, но если нам удастся показать взаимную тождественность этих богов с Перуном, то легко слова Нестора о нем перенести и на кумиров Ретры** и Арконы***.

Небесные и атмосферические явления как принадлежавшие к понятиям жизненных явлений природы необходимо должны были иметь в славянской религии своих представителей. Поэтому к понятию солнца должны быть отнесены сюда все те божества, которых имена по общему закону развития всех наших мифических названий выражают собою главное свойство бога солнца, как, например: белый, красный, яркий, ясный, отсюда Белбог, Белен, Яр, Ярыло, Ясен, Есен. Подобным образом в сложном имени арконского Световита весьма вероятно принять первое слово *свет* за коренное славянское название бога солнца. Что же касается до второго слова в имени Световита, то мнения и толки о нем различны. Прежде всего скажем, что это слово встречается единственно у западных славян Балтийского моря, но зато оно соединяется со всеми глав-

* «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили своих сыновей и дочерей, и приносили жертвы бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот» (пер. Д. С. Лихачева).

** Ретра (нем. Rethra, слав. Радигощь, Радгощь) — главное святилище и укрепление (X—XI вв.) прибалтийского западнославянского племени редарян. Ныне городище близ г. Фельдберг. Ретра была окружена двумя земляными валами с тремя большими и тремя малыми башнями с воротами. В центре стоял деревянный храм бога солнца и огня Радегаста, или Сварожича. Крепость была разрушена в начале XII в.

*** Аркон (Arkona) — город-крепость балтийских славян (X—XII вв.) на острове Рюген в южной части Балтийского моря; религиозный центр, объединявший ряд славянских племен. Островом управлял верховный жрец бога Световита. В начале XII в. город был разрушен, а статуя Световита сожжена.

ными корнями славянских богов, как то: *Корый* или *Хорый вит* (Хоревит), *Морый вит* (Моровит), *Борый вит* (Боревит), *пыльный вит* (Пильвит), *рюгенский вит* (Ругевит), *ярый вит* (Яровит) и, наконец, *светлый вит* (Световит).

Мы не станем здесь распространяться насчет уже давно опровергнутого мнения, что Световит происходит от святого Вита, тогда как, напротив, народная почитательность к языческому кумиру перешла по созвучию этих слов на имя христианского мученика. Другое мнение читать Святovid вместо Световит, т. е. святой вид глаз, Божий глаз, не менее нелепо, в особенности если мы это мнение применим к прочим именам богов со словом *вит* или *вид*. Наконец, третье, более справедливое предположение, что *вит* — древний корень, означающий воинственность и сохранившийся в русском слове *витязь*. Но самое слово *витязь* не есть славянское; оно происходит, по Рейфу*, от скандинавского, хотя и ошибается он в самом корне, производя витязь от слова *viking*. *Vim* — *wicht* есть чисто германский корень от глагола *vihan*; поэтому *вит* в первом своем значении означало *существо, лицо*. Но позднее в особенности в уменьшительном слове употреблялось оно только как название духов *Wichtlein, Wichtelmann*, и до сих пор на шведском языке гениев называют *Wätt*. Ясным доказательством, что *вит* или *вихт* означает лицо, служат многие немецкие слова, до сих пор существующие, как, например: *Bösewicht (böserwicht)* — злодей, злой человек и пр. В настоящее время *wicht* употребляется как ругательное слово, совершенно сходно с *kerl***, но по-русски непереводаемое.

Таким образом не только объясняется значение слова *вит* во всех названиях божеств западных славян; но оно даже подтверждает сказанное выше об образовании собственных имен наших богов из прилагательных, означающих главное их свойство и из присоединения к ним имен существительных для означения индивидуума, как например: бог, муж, царь, дедушка, пан и пр. Отсюда Световит не что иное, как светлый вит, т. е. светлый муж, светлый бог; Яровит — ярый муж и пр. Здесь кстати упомянуть еще о Евите, которого Дамианович принимает за греческого Зевса, быть может, придавая славянскую форму латинскому *Jovis*; но вероятнее, что это есть сокращение Ессевита,

* Рейф Карл (1792—1872) — лексикограф, составитель параллельных словарей на четырех языках: русском, немецком, французском и английском.

** Kerl — парень (нем.); разг. человек; презр. субъект, тип.

т. е. ясного вита, которого поляки обоготворяли под именем Есса, немецкие же мифологи неизвестно почему переделали в греческого Язона.

Переходя к имени Радегаста, мы прямо увидим, что это название чисто славянское, хотя и трудно определить, происходит ли оно от радушного хлебосольства наших предков — *рад гостям* или от воинского духа редарян и померанцев — *ратный гость*, т. е. ратный господин, воевода, военачальник. Во всяком случае, Радегаст не есть настоящее имя славянского бога славы и войны, потому что это имя в странах, отдаленных от Ретры, совершенно нигде не встречается. В Моравии бог войны, совершенно тождественный с Радегастом, носит имя Мичислава, моравского князя, который по смерти был обоготворяем народом и заменил со временем у них первоначальное имя воинственного бога; самое имя Радегаст носит на себе несомненные признаки новизны отсутствием в нем общего закона образования всех наших языческих имен; почему нетрудно предположить, что оно по подобию моравского князя было названием простого смертного, прославившегося своею храбростью между балтийскими славянами и заменившего своим именем впоследствии имя главного бога войны.

Хотя наши ученые-филологи полагают, что корень имени Перуна или Парома существовал в славянском языке, но кроме польского наречия мы его нигде не встречаем. Напротив, во всех литовско-пруссских наречиях до сих пор встречаем имя древнего ромовского громовержца Перкунуста как в названии грома, так и во множестве географических имен. Так, по-литовски говорят: *Perkunas musza* (гром ударил), *Perkunas granja* (гром гремит); по-латышски *Pehrkons sperr* (гром ударил), *Perkuhns* или *Pehrkons* (гром), отсюда, вероятно, и польское выражение *пиорун* в значении громового удара. Между именами, напоминающими имя Перуна, находятся в Бранденбурге Барендорф или Парендорф, Барное или Парнов и Порниц: в Померании — Перкам, Перневиц, Першк и пр.; наконец, в Курляндской губернии близ города Либавы — село *Perkuhnen*, которое яснее всех прочих показывает на свой корень.

В славянских землях географических имен, происходящих от Перуна, почти не существует, за исключением далматской горы — Перунова дубрава и села Перкуниста в Валахии; но странно, что имя Перуна в понятии Парома или Берома весьма живо сохранилось у карпатских словаков, где до сих пор это имя служит ругательным словом. Несмот-

ря на все это, нельзя считать имя Перуна за славянское и гораздо вероятнее принять, что оно перешло в Россию или через варягов или через кривичей*, предполагая между ними распространение религии прусско-литовского Криве. Grimm** идет еще далее; он доказывает происхождение имени Перуна или Перкуна от немецкого корня *Fairguni, Fairguns*, которое у Ульфила*** на древнем готском языке значит *гора*; у других хроников древнее имя *Virgunia* — новое *Erzgebirge*; *Virgunt Schwarzwald*, и *Fioergun, Fioergynjar* — имя матери Тора в «Эдде», часто переходящее на громовника, ее сына, который тождествен с нашим Перуном. Но если Перун — новейшее германско-литовское название бога грома, какое же было его древнее славянское имя? Судя по аналогии с другими богами, положительно сказать можно, что его называли Громовником или Молником. Первое имя, т. е. громовника, сохранилось для нас как прилагательное Перуна, перешедшее позднее на пророка Илию, который как у нас, так и у германцев получил прежнее великое значение Перуна и Тора. Слово же *молник* у нас изгладилось, но в германском мифе перешло в имя главного атрибута Тора — его палицы, называемой *миё* — *Mjolner*.

Таким образом, миольнер в руках Тора не что иное, как громовые стрелы: *donner Keule, Thorstein* (в Курляндии — *Perkuhnstein, Perkuhnaktens*), о которых существует в Германии и России одинаковое поверье, что они бросаются громовержцем с неба и так глубоко входят в недра земли, что только по прошествии семи лет снова выходят на ее поверхность; нашедший такой камень приносит его домой, полагая, что он сохраняет жилище от громового удара.

В Германии посвящался Тору дуб; то же самое дерево считалось, по словам Козьмы Пращского, жилищем Перуна в Богемии; далее в Литве

* Кривичи — славянское племя, занимавшее верховья Волги, Днепра, Западной Двины; к ним причисляют также ильменских славян. Политические центры — Изборск, Полоцк, Смоленск.

** Grimm Якоб (1785—1863) — немецкий филолог. Вместе с братом Вильгельмом являются основоположниками так называемой мифологической школы в фольклористике. Якоб Grimm также известен своими лингвистическими работами по истории немецкого языка «История немецкого языка» и «Немецкая грамматика».

*** Ульфила (готск. *Wulfila*, уменьш. от *wulfs* — волк) (около 311 — около 383) — церковный деятель вестготов. Около 341 г. в Константинополе был возведен в сан «епископа готов». В дальнейшем активно распространял христианство среди германских племен, считается изобретателем готского алфавита и автором перевода на готский язык большей части Библии.

и вообще у всех славян огни, зажигаемые в честь Перуна, горели из одних дубовых ветвей, и главное капище его в Литве находилось в густом дубовом лесу Рамов. Вундерер* во время путешествия своего по Курляндии в 1613 году нашел в Мариенгаузене вместо христианской церкви языческий дуб, которому поклонялись латыши под именем Перкунова дуба. Также Прове или Проно, которого Касторский справедливо почитает за искаженного Перуна, обоготворялся в дубовом лесу близ Штаргарда в Альтенбурге. Наконец, самое название горы — Перкунова дубрава в Далмации — также намекает на поклонение Перуну в дубовых лесах.

В подтверждение тождества Перуна с Тором можно привести также наше народное поверье, что раскат грома производится огненной колесницею, в которой разъезжает Перун, позднее же заменил его святой пророк Илия. Это поверье происходит от представления Тора, который в «Эдде» описывается разъезжающим в колеснице, запряженной козлами, а осетинский обычай приносить козла в жертву святому Илие Grimm объясняет посвящением этих животных Тору. Еще яснее выступает тождество Тора с Перуном в том, что у нас в Новгороде часть города, обитаемая языческими приверженцами Перуна, долго носила имя Торовой страны, сторона же города по сю сторону Волхова, обитаемая христианами, получила имя Софийской стороны от древнего собора Святой Софии.

На острове Рюген обоготворялось весеннее и осеннее солнце под именами Яровита и Световита. В «Книтлингской саге»** они известны под именами Турупит (Турувит?) и Пурувит (Перуневит?). Первое имя относится к Яровиту, или, лучше сказать, к Яру, который, как видели уже выше, совершенно тождествен с Туром; что подтверждается еще в «Слове о полку Игореве», где безымянный поэт своему герою Всеволоду дает прозвание Яр-Тура. Что же касается до слова Пурувит, то оно, вероятно, должно иметь свой корень в имени Перуна и относится здесь, по видимому, к Световиту¹⁰.

Из древних праздников языческих славян Балтийского моря летописцы сохранили нам имена Турицы и Летницы, которые, судя по

* Вундерер Иоганн — немецкий путешественник, оставивший записи о Дании, России и Швеции.

** В авторском тексте встречаются разные написания названия этого документа: Книтлингская сага, Кинтлингская сага, Квантлингская сага.

аналогии их с донныне еще существующими праздниками весенних посевов и летних жатв, вероятно, относятся: первый к весеннему Яровиту или Турувиту, второй же к осеннему Световиту, о празднике которого в Арконе нам сохранились весьма подробные сведения. Наконец, по мнению Гануша, Турицею назывался также праздник Радегаста, и это тем более достойно вероятия, что сам Радегаст есть не что иное, как Тур. Отсюда понятно, почему бычачья или туриная голова есть необходимый атрибут кумира Радегаста в Ретре и Вольгасте и почему также Радегаст, подобно своему первообразу Туру, является богом войны, совершенно сходным с далматским Туриссою или Турицею.

Подобное же значение, вероятно, имел и русский Тур, судя, по крайней мере, по именам эстляндского бога войны Турнифаса, краинского Торики или Турика и хорватской Беллоны, Торка или Турка.

Все эти названия ясно имеют первоначальным корнем своим имя германского громовержца Тора или Донора¹¹, встречающегося во всех мифах Европы под различными названиями: в Лапландии Тиермес, у казанских чувашей Тора, в Эстляндии Тар или Таратар (святой Тар), обоготворяемый также на острове Эзеле под именем *Tarappihha*, сходного с названием Яровита в «Кинтлингской саге»; в Англии Тарамис или Тундерер (громовник) и, наконец, у кельтов Танарус или Таранус.

Имя Танарус или Таранус встречается также на аквилейских надписях*, что и подало повод Аппендини считать его за славянского бога. В доказательство сего приводит он далматское выражение *tarn, tarnuti* (большой шум, шуметь). Этот же корень существует в русских словах *торкать, турнуть, торчать, торчь* (военное оружие) и *тормошить*. Сюда же должно отнести французское *tarabuster*, которое, равно как и слова *tarabas* (инструмент, которым будили монахов в монастырях), *tarares* и новейшее латинское слово *taratantaria*, употребляемое хрониками Средних веков для названия труб, звучащих при последнем суде,

* Аквилейские надписи — Аквилея — римская колония, основанная в 181 г. до н. э., призванная защищать Северную Италию от галльских полчищ и расположенная на побережье Адриатики. Важнейший торговый и политический центр античной Италии. В совокупности с письменной традицией и археологическими данными эпиграфические источники (надписи) из Аквилеи представляют собой богатейшие сведения о повседневной жизни римлян императорской эпохи.

происходит, по словам Мартина* и Латура д'Оверня**, от имени кельтского громовержца, до сих пор сохранившегося в языке британской Арморики*** в названии грома — *taran*, от которого могло произойти и французское *tonerre*, если оно не есть собственная первоначальная форма германского *dormer*, происходящего от бога Тора.

В Малороссии *таран* означает пестрого разношерстного быка, и, вероятно, наше слово *товар* имело у нас прежде значение скота, даже в южной России между простолюдинами теперь сохранилось это значение, прямо намекающее на происхождение слова *товар* от *тура* — быка. Переход буквы *у* в *в* — факт, почти не нуждающийся в примерах; все имена, сохранившие корень *taurus*, пишутся у нас *тавр*: *Taurida* — Таврида, *Mynotaure* — Минотавр и пр. Поэтому можно предположить, что и слово *товар* принадлежит к тому же разряду и имеет своим корнем слово *тавр* — *taurus*, которое сохранилось во всех европейских языках: латинское и французское *taurus*, *taurai*, немецкое *Stier* и *Thier* (зверь — не потому ли, что бык зверь по преимуществу?), русское *тур*, наконец, британское *taro* (*tarn*), которое приводит нас снова к малороссийскому *тарану*. Еще замечательнее в этом отношении русское *тур* в смысле огненного (в Краледворской рукописи**** *тур* — огненный зверь) или ярого храброго, как встречается оно в «Слове о полку Игоревом». Совершенно в том же смысле употреблено Гомером название бога войны — *турый* или *ярый* Аерис (Марс). В латинском языке, полагает Латур д'Овернь, слова *torquere*, *tortor*, *tormentum* должны были иметь свое начало в имени

* Мартин д'Овернь — вероятно, автор имеет в виду Мартина Бракарского (Псевдо-Авит) (между 510 и 520—579), епископа испанского города Брага (римская Бракара), митрополита Галисии, богослова, переводчика теологической литературы с греческого на латынь. Мартин Бракарский написал эпитафию, посвященную св. Мартицу Турскому (336—397), которая ошибочно приписывается поэту Эклидию Авиту, уроженцу Оверни (460—525). В эпитафии утверждается, что Мартин Турский проповедовал учение Христа среди разных варварских народов, в т. ч. и среди склавов, т. е. славян, упоминание о которых считается одним из ранних в письменных источниках.

** Латур д'Овернь (1743—1800) — «первый гренадер», отличился во главе гренадерского корпуса во время революционных войн. Написал «Новые исследования о языке, происхождении и древней истории бретонцев» (1792).

*** Арморика (Ареморика) — в древности кельтское название северо-западной Галилии.

**** Краледворская рукопись — отрывок какого-то сборника (25—28 главы 3-й книги), содержит несколько чешских эпических поэм. Древнейшие сюжеты этих песен относились к VII в. Рукопись, будто бы открытая Ганкой 1817 г. в Краледворе, есть, по видимому, подделка, вызванная чешским Возрождением.

Thora. В немецком языке слово *turnen*, вероятно, имеет то же происхождение. Сюда же принадлежит и слово *tournois* — турнир, которое, вероятно, означало первоначально испанские *laureados* и легко могло произойти от британского корня *tara*.

Наконец, слово *loure, torra* — башня, вероятно, также имеет некоторую связь с скандинавским Тором, тем более что оно на всех языках Европы удерживает одинаковый корень: *torre, turm* и древнее русское название подвижных башен на колесах, употребляемых прежде при осадах и о которых память сохранила нам народная поговорка: «напустить *турусы* на колесах».

К этому корню *tor, тур, тар* и *тир* принадлежат еще многие исторические, мифические и географические названия; упомянем здесь главнейшие. Брат Нина, ниневийского царя, назывался Цуром или Туром (Ассуром). Геродот упоминает о скифском короле Идотавресе. В Ликий находилась оракул *Apollonis thyricus* и в Лакедемоне этот же бог носил имя *Apollonis thoratis*. В скандинавском мифе Тусс или Турс означало целый ряд великанов, от которых произошли имена чудских племен агатырсов и туренгетов. У англосаксов слово *thyrs* означало греческих циклопов. Племя трансальпийских галлов, живших в нынешнем Пьемонте, называлось *taurius*. *Taugus* — цепь гор в азиатской Турции.

Таким же образом многие названия городов и некоторых рек имеют своими корнями *tor, тур* и *тир*. Как, например: Тир, древний город Финикии; *Thurium* был город в Месании, Тура (в Тобольской губернии), Тураны (в Венгрии), Турбах (в Швеции), Туркуен (*Tourcoing* — близ Лиля во Франции), Турски (в Польше), Турец (в России), Турия (испанский Арагон), Турия (в Турецкой Сербии), Терия (в Волынской губернии), Турин (столица Пьемонта), Туринск (в Сибири), Турка (в Галиции), Туран (Валахия), Турнау (Богемия), Турров (Шотландия), Турзи (Неаполитанское королевство), Тур (во Франции), Турней (Бельгия), Туров, Туровск, Туровицы (в России), Торисов и Торлаубе (в Ютландии), Торбург (в Трансильвании), Тури (во Франции), Турсо (в Шотландии), Торен (в северной Пруссии), Тарнов (в Галиции), Тюринген (средняя часть Германии), *Thoravvinda* (Торпомоги, в Лифляндии, т. е. Дерпт), Тренден (Курляндия) и Торальден. Река Турано (в средней Италии), Тарн (*Thyrn* — река в Англии), Тур (река в Швейцарии), Тургау (в Швейцарии). Наконец, некоторые собственные имена древних германцев: *Thorfried, Thorfid, Thorbern* и пр. и имена варяго-русов,

упомянутые Нестором и Карамзиным: Турбит, Турберн, Турдов, Турвуди и пр.

Наконец, нельзя не упомянуть здесь о предположении некоторых ученых филологов, что имя Тора в тесной связи с славянским корнем *твор*, *творить*, и, таким образом, Тор не что иное, как имя бога творца; это тем более замечательно, что этот корень сохранился во всей чистоте своей в названии литовского бога солнца Сотварос. Этот корень мы встречаем еще в древнечешском слове *stvor* (*ztvoi*), которое в рукописи «*Mater verborum*»^{*} принимается за имя египетского Озириса; в этой же рукописи зодиак называется *zvor*, т. е. *svor* — слово, совершенно тождественное с санскритским названием неба *svor* или *svag*. Хотя такие производства этимологов должно принимать с большою осторожностью, но тем не менее нельзя не выставить здесь, конечно как чистую гипотезу, происхождение имени германского громовержца от санскритского названия неба. Такое предположение объяснило бы нам происхождение славянского бога огня и войны *Zuarazika* или Сворога, о котором упомянем дальше, тем более что санскритское слово *Svarga* (от корня *svor* — небо) употреблялось и в смысле прозвания бога солнца. Таким образом, Тор и Сворог явились бы нам одним и тем же прозванием небесного бога огня (солнца и молнии). Но положительное решение подобного вопроса нам тем более не по силам, что сам Шафарик его разрешить не осмелился.

Если мы теперь предположим, что Тор значит творец, то этому названию высшего бога небес по своему смыслу и значению совершенно соответствует имя киевского Дажбога, о котором мы в Ипатьевской летописи^{**} читаем замечательные слова: «и по сем (Сворог) царствова сын его именем солнце, его же наричут Дажбог. Солнце царь сын Сворогов, еже есть Дажбог». Конечно, упоминание о Дажбоге как сыне Сворога есть не что иное, как аллегорическое выражение писателя, которое перевести должно тем, что Дажбог относился к Сворогу, как ча-

* *Mater Verborum* — чешский церковнославянский толковый словарь XIII века. Содержит имена языческих богов древних славян в сравнении с известными богами греко-римской мифологии.

** Ипатьевская летопись — древнейший памятник южнорусского летописания, один из ранних русских летописных сводов. Ценнейший источник по истории юго-западной Руси XII — конца XIII вв. Получила название по местонахождению ее списка в Ипатьевском монастыре (Кострома).

стное понятие к общему, т. е. понятие солнца к понятию неба (небесного огня) или понятие подавателя земных благ к понятию бога-творца и общей творческой силы природы и жизни. Отсюда можно заключить, что Тор — творец, Сварог — небо (свор), а Дажбог — солнце, как будто проводник мужеского элемента творчества (неба) на женский элемент плодотворения (землю). Ибо в самом деле солнце прямым влиянием своих лучей на производительную силу природы является нам, как будто посредником между небом и землею, между творцом и творением. Этими только шаткими предположениями ограничиваются наши сведения о Дажбоге или Дашубе, которого наши прежние мифологи почитали за бога богатств; Бодянский* же, опираясь на упомянутое свидетельство Ипатьевской летописи, видит в нем вольный перевод зендского имени бога солнца Кора или Кореша, сохранившегося у нас, по его словам, в имени Хворста, которого он почитает тождественным с Дажбогом.

Теперь мы возвратимся к славянским богам неба и солнца. В описании богов, покровительствующих плодородию животных, мы уже имели случай заметить, что слишком большое развитие в России кумира скотного бога Белеса или Волоса невольно наводит нас на мысль, что в нем есть влияние поклонения небу и, вместе, соединения в одно название двух совершенно различных божеств — скотного бога Волоса и солнечного кумира Белеса. Такая мысль подтверждается многими догадками и предположениями: 1) значением быков во всех древних мифах Азии и Европы; 2) филологическим сближением имени Белеса с Ваалом и с нашим Белбогом; наконец 3) двойственностью, встречающеюся во всех солнечных богах славянского мифа: Яровит и Световит, Радегаст и Световит, Чернобог и Белбог; у нас же эта двойственность выразилась в именах Перуна и Белеса.

В парфянской религии митрайский бык, пронзенный мечом Митраса, служил аллегорическим изображением плодотворного влияния солнечных лучей на темную землю. В Египте Апис был земным представителем солнечного бога Озириса. У финикийцев и халдеев солнце обоготворялось под именем Ваала в форме страшного черного быка, служившего в то же время эмблемою земного плодородия. В греческом

* Бодянский Осип Максимович (1808—1877) — русский филолог и историк, один из первых славистов в России. Известны его исследования «О народной поэзии славянских племен» (1837) и «О времени происхождения славянских письмен» (1855).

мифе Юпитер в виде тура, похитителя Европы, носил имя Тавриуса; также Диана, Вакх, Аполлон и другие боги от сопровождающих быков получили прозвания Таврополис, Таврохорос, Таврохранос, Таврофагос и пр. Сюда же относится имя Минотавра, Тавра Марафонского, убитого Тесеем, и многие другие названия, происходящие от того же корня. Далее следует сказать о повсеместных жертвоприношениях быков, гаданиях по их внутренностям и ужасном обычае многих народов бросать в пустые раскаленные медные быки* в честь богов невинных детей и пленников. По словам Мартина, древние галлы клялись над медным быком, как халдеи и евреи над золотым тельцом. В Марселе найдена была в прошлом столетии статуя кельтского бога солнца Долихениуса, стоящего на черном быке — символе земли. Волонский дает нам другой рисунок этого бога, почти одинаковый с тем, который находится у Мартина и снятый с медной бляхи, найденной в 1815 году у Батианского вала близ Кёмлёде в Венгрии. По этому рисунку Волонский полагает, что это германский Тор под латинским именем Юпитера Дольхена и что бык, на котором стоит кумир, изображает славянского Тура. В Германии бык уступает, по-видимому, свое место рогатому козлу, посвященному Тору, и самое изображение дьявола с рогами и козлиными ногами, принадлежащее преимущественно Германии, имеет также, по словам Гримма, близкое родство с Тором и его козлами, так же как и у халдеев понятие Ваала породило позднее образ Вельзевула. У западных славян бычья голова на груди Радегаста и на воинственных знаменах Ретры приобретает снова все свое прежнее значение. Наконец, в курганах славяно-германских племен встречаются весьма часто бронзовые божки с рогами, бычьи головы и игрушечные козлики, которые так же легко относиться могут к богослужению Тора, как и к поклонению Волоса, Тура или югославянского Бадая. Эти же самые рога, бычьи головы и пр. встречаются также и во многих гербах городов и дворянских семейств средней Европы и, вероятно, начало свое имеют в языческом поклонении быкам. Так, бык, находящийся на знаменах Радегаста, перешел в герб великого герцогства Мекленбургского и многих городов и семейств того края; с другой стороны, мы уже упомянули

* Медный бык — традиционное орудие для человеческих жертвоприношений и казни в виде быка, в полую внутренность которого помещался осужденный и заживо зажаривался на разведенном под быком огне. При этом издаваемые им крики трансформировались в особый образ устроенной глотке быка, и зрители слышали лишь мычание медного исполнина.

о гербе Валахии, на котором изображена туринная голова, окруженная звездой, солнцем и луною, что прямо намекает на древнее парфянское значение быка как символа земли. Открытие в последние годы ниневийских барельефов, на которых встречаются многочисленные изображения быков и других рогатых животных, дает нам, быть может, ключ к этому таинственному мифу, о котором мы до сих пор можем только догадываться.

Если станем теперь рассматривать Велеса относительно его филологического значения, то нельзя не удивиться обширному объему корня *вел*, *вал*, *вол* или *бел*, *бал*, *бол*. В религиозном отношении прежде всего является нам финикийский и халдейский Ваал.

Баал или Бел, бог солнца во всех различных его формах Ваала-Гад, Ваала Пеар или Фегар, Ваал-Замен, Ваал Зефон и, наконец, Ваал Зевуд (Ваал-мух) — название, данное в насмешку евреями богу Ваал-Замен, из которого произошло позднее имя Вельзевула, т. е. дьявола. С Ваалом совершенно сродно имя Белос, которое на восточных языках означает Господа. Вольмер* говорит, что вавилоняне называли этим именем солнце, греки же придавали его Юпитеру *Zeus — Belos*. Оно также придавалось как прилагательное великим царям. Так, Вольмер упоминает о трех исторических лицах, носящих имя Белоса и которые, собственно, быть может, одно и то же лицо. Первый вавилонский король Белос ввел хлебопашество в своем царстве, осушил болота, провел каналы, населил все свои земли и сделал их плодородными; он дал также своему народу времяисчисление и вставил в вавилонскую башню свои астрономические наблюдения, вырезанные на глиняных досках. По смерти он стал, подобно египетскому Озирису, обоготворяться народом; почему со временем и смешался с общим понятием Ваала, если сей бог не от него произошел. Второй Белос в греческом мифе — сын Павзания и Либии и отец несчастного Даная; он известен под названием египетского Белоса. Лиодор называет его сыном Нептуна и Либии и говорит, что он отправился с колониюю в Малую Азию, где основал знаменитое Вавилонское царство; а это, если бы было достоверно, доказало бы нам, что он не кто иной, как первый царь вавилонский. Третьего Белоса встречаем мы у Виргилия в имени отца Дидоны, Анны и Пигмалиона, царя тирского.

* Вольмер — неустановленное лицо.

Ваал как главный оракул знаменитого города Тира легко считается может источником особенного священного гадания, носящего у греков имя *Belomanteia*, которое, в свою очередь, напоминает нам германских предсказательниц Веледу и Валу; с другой стороны, Ваал как бог неба отразился в скандинавских названиях небесных жилищ Валаскиаф и Валгалла. Вельтман *, рассказывая о древнем игрище новгородских жителей, состоящем в бросании палок и происшедшем по летописям от палицы Перуна, выброшенной кумиром на мост, производит этот обычай от древних восточных игрищ Джигади, совершавшихся в честь Ваала, и полагает, что самые слова *свалка*, *валить* и пр. в нашем языке имели корнем своим имя халдейского бога. Такое предположение тем более остроумно, что эти слова, нося в себе значение борьбы, могут быть легко отнесены к богам войны, каковым нередко являлся Ваал у вавилонян. Вообще понятие воинственности неразрывно связывалось в восточных мифах с понятием богов света и солнечных лучей; почему достоверно можно предположить, что из имени Ваала или Баала произошли греческая Беллона и латинские слова *bellum* и *valor*, породившие, в свою очередь, множество других в новейших языках Европы. Сюда же относятся, вероятно, знаменитый витязь греческих преданий Беллерофонт и скандинавские имена богатыря Бела и бога войны Белатукард.

В значении чистого бога солнца отразился Ваал в кельтском *Apollonus*, *Belenus*, *Belinus* или *Belis*¹², к которому, вероятно, также относится и богиня Белизана древних галлов, имевшая кумир свой в *Cussy la colonne* (департамент *de Cote d'or*). Белленус же обоготворялся и в древнем полуславянском Аквилее, как это видно из найденных там надписей:

Apollini
 Beleno
 Avg.
 C. Volusius
 V. S. (votum solvit)

* Вельтман Александр Фомич (1800—1860) — писатель, поэт и археолог, с 1845 г. директор Оружейной палаты в Москве. Автор малозначительных исторических трудов «О Господине Новгороде Великом» (1834), «О свевах, гуннах и монголах» (1856—1860) и др., а также романов фантастического содержания.

Apollini
 Beleno
 C Aquileiens
 Felix

Таким образом, мы невольно должны будем сравнить его с нашим Белуном, Белом или Белбогом, тем более что самое филологическое объяснение кельтского происхождения слова Беленус нам ясно показывает на славянский корень *бел* — *белый*, встречающийся в названии этого цвета во всех языках европейских. Так говорит о нем Мартин: Беленус является древнейшим латинизмом в кельтском языке, означая *светлый, белый, желтый*. *Melen* и *Melin* означает то же самое. Этот переход *б* в *м* подлежит закону, который, как видели выше, весьма часто встречается в славянских наречиях, как, например, имя Венеции у южных славян, Бенетки и Мелетки.

Наконец, принадлежат еще к корню Ваала, Белеса некоторые географические названия, в особенности славянских земель, племен и городов. Так, в Боснии и Македонии встречаем мы имя горы Велес; далее Валахия, Вольтынь, Вольгостичи, Вилина (Вильна) и древний славянский город Юлин или Вилин, залив Воло; также племенные названия славян *велеты* и *венеты* и множество других. Даже, быть может, принадлежит сюда по корню своему мифологическое имя сербских нимф Вил или Бел. Относительно рогатого скота корень, происходящий от Ваала, яснее выразиться не мог, как во французском слове *belier*, а в русском *вол*, *валух*, но, вероятно, относятся к нему и другие названия скота, как *бык*, *bosk*, *bove*, латинское *bovis* и малороссийское *бала*, означющее белого быка.

Таким образом, посредством Ваала, греческого Белос и кельтского Беленуса переходит наш скотий бог Волос или Велес в солнечный кумир Белбога или Белуна—Белена, качественное же название белого бога относительно солнечных лучей почти совершенно тождественно с названием *светлый бог* или Световит. Это можно видеть из белых одеяний, которые носили жрецы Арконы; белая лошадь, стоящая в храме, была посвящена Световиту, к которому по преимуществу относилось прозвание Белбога. Хотя эти факты и не вполне достаточны, чтоб доказать тождество понятий светлого и белого бога, по крайней мере, они намекают на это тождество посвящением белого цвета Световиту.

Теперь мы перейдем к Чернобогу, противоположному Белбогу. Обыкновенно наши мифографы принимают черный цвет в нравственном значении зла, как Белбога считают за бога блага и добра. Но гораздо ближе принять здесь слово *черный* в прямом его значении темноты, помрачения неба, которое неразрывно связано с явлением грома и молнии, как понятие, противоположное ясному белому свету солнца и дня. Радегасту, по словам Гануша, посвящалась черная лошадь, как Световиту — белая; колесницу скандинавского Тора возят черные козлы; наконец, Яровит, который не что иное, как Тур или Радегаст, носит также имя *Harovit* или Каровит, что Гануш объясняет через корень *карий*, темно-красный, коричневый цвет. На малороссийском языке слово *таран* (тот же *тур*) означает темную шерсть быков, противоположный же ему *балан* есть название белых быков. Хотя всего этого недостаточно, чтобы утвердительно сказать, что Чернобог в своем первоначальном значении не что иное, как громовник, но самое его значение злого бога ада и мрака легко могло произойти от понятия бога небесного огня и грома: все эти предположения служат только дальними намеками на какую-то тайную связь всех богов солнца и грома, которые до сих пор остаются в состоянии чистой гипотезы. Но, быть может, удастся когда-нибудь из этой гипотезы составить определенное целое — положительную систему.

К богам солнца и огня вообще, по-видимому, принадлежит по корню своему еще имя Сobotки, служащее у многих славян Польши, Силезии и Богемии названием народного праздника Ивана Купалы; напротив же, в некоторых губерниях России оно перешло на зимний день Коляды и сохранилось еще доньше в искаженном имени силезского села Собтен и близ него лежащей горы Собтенберг, знаменитой своими археологическими древностями, которые ясно указывают на существование здесь языческого капища или священного места богослужения. Самое слово Сobotка или Сobotка почитает Прейскер* за имя бога огня, утверждая, что на польском языке это слово доньше означает «радостный огонь», что и объясняет таким образом переход этого слова на название огненных праздников Купалы и Коляды; другие же видят в этом слове одно только уменьшительное имя субботы или шаббаша как праздника нечистых духов, ведьм и колдунов; оно дано суеверием этому бе-

* Прейскер — неустановленное лицо.

совскому празднику язычества. Если предположим, что Сobotка существовал когда-нибудь в нашем мифе и был олицетворением огня, то, подобно богам огня, которые в своем первоначальном значении были богами солнца, Сobotка также принадлежал, вероятно, к кумирам небесных светил. Такое предположение вполне подтверждается изучением корня *саба* или *сава* в восточных языках, которого, однако, не следует смешивать с еврейским *саббат*, *саббаш* или *шаббаш*, означющим отдых и перешедшим в название седьмого дня недели как дня отдыха и молитвы.

В Индии Сабавакха было одним из многочисленных прозваний бога солнца; на турецком языке заря называется *Sabah*; сабаизм или сабеизм — термин, принятый в науке для означения восточного поклонения небесным светилам; наконец, еврейское слово *Sabaoth*. Все это ясно намекает на то, что корень *саба* или *сава* служил на востоке названием светил, что и объясняет нам переход его в греческий миф, где мы встречаем его как прозвание Вакха или Юпитера Сабазиуса или Сабадиуса. Под этими прозваниями они обоготворялись в особенности во Фракии и Фригии, где существовал некогда народ сабов и большой город Саба, от которого и получила, вероятно, свое имя как царица Саба (Савская), встречающаяся в истории Соломона, так и знаменитая еврейская предсказательница Сабба, почитаемая за одну из сивилл.

Сознание непосредственного влияния небесных светил на жизненные силы природы и человека не могло ускользнуть от внимания славянина по причине самобытного развития его религиозного мирозерцания, и вместе с тем небесные светила как видимые явления природы необходимо должны были в поэтических изображениях его религиозных понятий и верований получить форму самобытного образного их олицетворения. Но эти неясные очерки первобытной религиозной фантазии славянина, конечно, вскоре должны были исчезнуть перед определенными формами принесенных к нам извне кумиров восточного поклонения солнцу и огню. Тем не менее сохранили нам наши народные песни некоторые из этих очерков, ясно указывающих на высокое значение, придаваемое языческими славянами солнцу, луне и звездам.

Таковыми преданиями в особенности богаты сербские песни. Так, в одной говорится, что солнце имеет в небе богатый терем, откуда днем выезжает на золотой колеснице освещать землю и, объехав ее, возвращается снова в свой терем. В другой песне, что утренняя звезда пропадает по три дня из своего терема. В этом же отношении существуют и у нас многие песни, так, например, одна песня начинается следующими стихами:

Первый терем
Красно солнце.

Вторый терем
Светел месяц.
Третий терем
Часты звезды; и пр.

В другой песне солнце смотрит через окошечко на землю. Кроме того, в сродном нам литовском мифе находим много намеков на первоначальное понятие наших предков о божественности небесных светил; так, в литовской песне солнце является супругою месяца, который за неверность свою (проведя ночь с утренницею) был рассечен на две половины разгневанным Перуном. В литовской мифологии были известны также дочери солнца, как видно из песни:

Куда поехали сыны Божии?
Искать дочерей солнцевых!

Такое понятие сохранилось и у нас в детской сказке о солнечных девах, которых имя своею коллективною формою показывает нам на самую древнейшую эпоху наших мифов.

Таким образом, солнце в первые времена нашего мифа олицетворялось белыми солнечными девами, как и земля милыми девами жизни; позднее обоготворялось оно под именами качественными, выражающими главные его свойства, как свет и жар, яркость и ослепительная белизна его лучей; наконец, под иностранным влиянием Ваала и Тора эти прилагательные имена преобразовались в собственные названия солнечных кумиров или уступили место другим случайным и местным названиям.

Божество, олицетворяющее луну в славянской мифологии, определить труднее. Средовский называет ее Наченой, Венелин же Нотницею и Фриглавой, т. е. Триглавой; наконец, встречаем мы у Маша Числбога как бога луны; но все эти имена весьма сомнительны. Ночена или Ночница, как далее увидим, скорее выражение понятия ночи, как денница, полудница, вечерница и пр. Триглав, знаменитое штеттинское божество, которое богатством своего храма могло соперничать с Арконою и Ретрой, почему и можно предположить, что такое богатство и могущество не могло относиться к поклонению кумира луны. Что касается до Числбога, то имя и истукан его, как сказали уже выше, выдумка золотых дел мастера, изобретшего ретрайские древности.

Более сведений имеем мы относительно планет и звезд. До сих пор еще на чешском языке сохранились названия планет, носящие на себе печать древнего язычества, и хотя некоторые из них неволью заставляют подозревать позднейший славянский перевод латинских названий, но другие, напротив, качественную формую своих имен ясно намекают на древнее их происхождение от коллективных понятий духов, олицетворяющих разные подразделения суток. Так, например, утренняя звезда (Венера) известна под именами Цтитель, денница, утренница (Житршенка), Светлусса, Светлоносса и Красопаня; вечерняя звезда под именами вечерница и *zvirtnicza*. Подобным образом и планеты: Марс называется Смртоносом, Меркурий — Добропаном, Сатурн — Гладоледом и Юпитер — Кроломоцем.

Олицетворения в нашем мифе различных времен дня и года относятся, по-видимому, к обоготворению частных понятий солнца в различных положениях его суточного и годового кругообращения. Так, год распадается на две главные половины: яркого (жаркого) солнца весны и лета и светлого (но не греющего) солнца осени и зимы Яра (Яровита) и Света (Световита). Относительно времен дня мы находим подобный же пример поклонения, не понятию утра, но именно заре и первому солнечному лучу в сохранившемся для нас описании храма Утрабога в Ютербоке.

В первой эпохе нашего мифа этим понятиям разных времен дня соответствовали коллективы, сохранившиеся отчасти еще в наших преданиях утренниц, денниц или полудниц, вечерниц и ночниц; некоторые из них удержались доселе и перешли в названиях луны и звезд; денницею Дамианович называет славянскую Аврору. Наконец, полудницы, как видели выше, перешли в наших народных повериях в злых полевых духов и одни только сохранили свою первоначальную собирательную форму. В позднейшее время утренницы и денницы слились с понятием бога зари, утреннего солнца. Таким является у сербских вендов Ютрбок, т. е. Утребог, тогда как у южных славян он носит имя Зарнача и Денницы. У поляков является Аврора под именем Ауски.

Тождественным с Утрабогом является венгерский *Hennelim*, перешедший к чехам и полякам под именем *Honidlo* или Генилия. По-венгерски заря называется *hajnal*, по-эстляндски *haggo*, и ночные стражи в Венгрии кричат *hajnal vagon* — заря показывается, также и на польском языке в употреблении выражения *eunal heynal* и *heynal svita* — заря светит.

Карамзин упоминает о Генилие как о боге пастухов. Такое же значение имеет чешский и сорабский *Honidlo*, вероятно, потому, что образ жизни пастухов более всего соответствовал празднованию возгорающейся зари, которую они одни только имеют обыкновение встречать уже на ногах.

Имена богов, образовавшихся из собирательных понятий полудниц и вечерниц, до нас не дошли; хотя, вероятно, и существовали, как видим это в польской богине солнечного заката — Бецлее. Понятие же ночи так близко примыкает к понятиям зла и смерти, сна и денного отдыха природы, что невозможно между многочисленными богами мрака, смерти и сна определить, какой именно из них есть выражение ночи как отрицания солнечного света. Вероятно, однако же, что имена Ночницы или Ночены, которых относят обыкновенно к луне, были названия богини ночи, которая у поляков является под именем Брекстои, богини мрака.

Как различные времена суточного обращения солнца олицетворялись различными божествами, то и относительно года положительно можно сказать, что различные положения солнца имели также в наших мифах особенных божественных личностей. Год разделялся, как сказали уже выше, на две главные половины: жаркого солнца — Яра и светлого солнца — Световита, на что намекает нам осенний праздник последнего в Арконе; поклонение же Яру как богу весны ясно показывает, что Яр — бог весеннего солнца, это также подтверждается и самым происхождением имени Яра, Яровита или Жаровита от корня *яр—жар*. Далее слова: *яровой* (хлеб), *яры*, овраги, образованные весенним разлитием вод и *ярылы*, название весенних ярмарок в некоторых губерниях России, и *ярый*, *яркий*, *жаркий*, *жар*, *ярошь*, *ярыть*, которые до сих пор удержали у нас двойственное значение бога Яра как олицетворения силы солнечных лучей и чувственного плодородия, возбужденного преимущественно у всех животных влиянием на них весны. Наконец, принадлежит сюда и немецкое слово *Jahr*¹³ (год), которое, подобно русскому *лето*, от частного значения Ярого полугодия (весны и лета) перешло в название целого года, потому что летницей или яром начинался новый год наших языческих предков.

Итак, если Яровит, Световит или Рутевит (главный бог на острове Рюгене) суть боги весеннего и осеннего солнца, то какие же боги летнего и зимнего? Этот вопрос решить довольно трудно. Впрочем, если согласимся с Ганушем, что богами солнца в его частных годовых фазах были

все многоголовые кумиры храма Каренции, принимаемые им, подобно множеству рук Браммы, Шивы и Вишну, за аллегорическое изображение числа месяцев, подлежащих их покровительству, то Коревит или Хоревит по корню своему *кор*—*хор* должен быть отнесен к изображению зимы, если только он не искаженное имя *Haravit*, тождественное с богом весны. В таком случае останется нам для изображения летнего солнца Поревит или Боревит (Бор, Святибор) — бог лесов, которого имя в значении бога цветущей зелени, лета, быть может, заменило древнее название бога летнего солнца.

Наконец, нужно еще заметить, что Поренучь, упомянутый нами как бог зачатия, почитается некоторыми мифологами за бога годовых времен. Таким образом, штеттинский Триглав, по самой форме своего кумира, есть не что иное, как один из этих многоголовых кумиров солнца, перешедший из Каренции в Штеттин. Здесь он утратил свое первоначальное имя и по внешним своим атрибутам получил имя Триглавы или Трибога.

Собственные имена бога грома, уступившего свое место литовскому Перкуну, совершенно исчезли у славян; но тем не менее предположить можно, как мы уже сказали выше, что эти имена были Громовник, сохранившийся у всех славян в народном прозвище Перуна, и Молник. Венелин в своем списке хорутанских божеств приводит имена Громины или Мочирны и Громека или Сломека, придавая ему значение Вулкана; но вероятнее предположить по смыслу и значению этих имен, что они относились к богу грома и молнии, который гремит и ломит (бьет, поражает). О скандинавском значении миольнера Тора как громовой стрелы мы уже говорили, так же как и об имени дочери Кари (ветер) — *Mioll*, которая ясно славянское олицетворение молнии. Но кроме этого иностранного намека на имя Молника, мы об нем ничего более сказать не можем.

Имя литовского бога грома проникло ко всем славянам, только не с равною силою. Так, у западных славян мы хотя и встречаем везде имя Перкуна, но он является в простом значении бога грома, тождественном с самим явлением, им олицетворяемым. У восточных славян он развивается до степени бога богов и овладевает всею религиею. В наших летописях в первый раз имя Перуна упоминается в договоре Игоря с греками: «А если их не крещено есть, да не имут помощи ни от бога, ни от Перуна». Далее встречаем имя Перуна в договоре Святослава с греками: «Да имеем клятву от бога, ему же веруем, в Перуна и Волоса» и проч. Это

место издатель объясняет следующими словами: клялись богом вседержителем те, которые исповедовали веру Христа, а Перуном и Волосом — идолопоклонники, находившиеся в войске Святослава. Если допустить это тонкое различие между Богом и Перуном, то почему же не предположить его относительно Перуна и скотного бога Волоса и понимать это место так: христиане клялись своим Богом, языческие варяги — Перуном, а языческие славяне — Волосом.

Что касается до кумиров Перуна, мы знаем, что Владимир поставил такой кумир на холме днепровского берега и что в Новгороде у берега Волхова, где теперь часовня, на конце моста стоял истукан Перуна. Но был ли он поставлен Добрынею по приказанию Владимира, как утверждает летопись, или, что, впрочем, вероятнее, сооружен был варягами, как думает митрополит Евгений* и Вельтман, это достоверно неизвестно. О киевском кумире Перуна приведем здесь слова Степенной книги: «и бысть в лето в 6488 устроиваше Володимир многие кумиры и повеле соделати в древе кумир Перуна, ему же глава сребряна и ус злат и постави его в Киеве на холме вне двора теремного, идеже и прочия кумиры постави Хорса и Дажба и Стрыба и Смаргла и Мокоша».

Хотя описывают летописцы ярость поклонников Перуна при низвержении его в волны Волхова или Днепра, со всем тем положительно можно сказать, что Перун не успел еще сродниться с славянами. Такое мнение подтверждается тем, что нигде, ни в песнях, ни в сказках, ни в пословицах, ни в языке нашего народа, не сохранилась ни малейшая память о нем, и без летописи Нестора и договоров, заключенных нашими варяжскими князьями, мы не знали бы о его существовании. Напротив у южных славян, словаков, хорватов и сербов имя Перуна до сих пор живет в устах народа, хотя и ниспало до степени бранного слова (Паром имеет значение черта).

На юге имя литовского Перкунуста переходит в Паром, Пером, Бером и даже Прам и Брам, почему Юнгманн и Гануш полагают его тождественным с индийским Брамою. В новой Греции, где, как известно из Шафарика, древнее эллинское племя смешалось с славянской кровью

* Митрополит Евгений (Болховитинов Евфимий Алексеевич) (1767—1837) — историк, археограф и библиограф, в 1822—1837 гг. — митрополит Киевский. В дореволюционной литературе упоминается как «митрополит Евгений». Его научная деятельность связана с кружком виднейших специалистов русской истории, объединенных графом Н. П. Румянцевым и Московским обществом истории и древностей российских.

дунайских вендов и антов, находит Касторский имя женской богини атмосферы Пирперуны, которая как по корню своему, так и по значению напоминает нашего Перуна и в этом сходится с сербским названием цветка *iris* — перуника, которое, в свою очередь, напоминает латышское название растения *perkunes* (полевая горчица), называющееся на французском языке *tortelle* и посему относящееся к Тору как лицу, тождественному с Перуном. Венелин, принимая в своем ономастиконе имя Берона или Берома за название Юпитера, приводит аквилейскую надпись, перевезенную в Венецию: *Bono Deo Bronrtoni*, и другую надпись римскую из Грутера:

Jovi Sancto
Brontonti
Aur. Popliis

Он читает ее так: *Jovi Sancto, Veroni tonanti* и пр., т. е. *Юпитеру Берону* [Перуну] *громовержцу*.

Явления грома и молнии почти всегда неразрывно связаны с явлениями бури, ветра и дождя; посему религиозные олицетворения этих явлений нередко между собою смешаны, взаимно меняясь значением друг друга, что и дало повод Касторскому отнести всех богов атмосферы к одному их общему началу Перуну. Таким образом, Касторский принимает богов Погоду, Стрибога, Похвиста и пр. за односторонние изображения Перуна, тождественные, однако же, с общим их родовым понятием бога грома. Но, рассматривая здесь Перуна в первоначальном его значении громовника, т. е. как олицетворение явления грома, мы не имеем причины допустить такое преобладание грома над другими атмосферными явлениями. Такое замечание Касторского может быть справедливо только относительно позднейшего значения Перуна в эпоху чистого идолопоклонства, когда божество и явление, им олицетворяемое, потеряли свое конкретное единство и явление подчинилось личному произволу кумира.

Ветер по физическим своим свойствам может быть освежительным и благодатным или холодным, бурным и разрушительным; поэтому можно положить, что наши предки, так глубоко вникнувшие во все тайные законы природы, должны были иметь двух различных богов ветра — зефира и бури. Таковы были, вероятно, Похвист (Посвист) и Стрибог; но как бог бури, развившийся до степени кумира, мог, подобно богам бесплодия

и болезни, перейти впоследствии в благодатного отвратителя бури, то нам никоим образом определить невозможно, кто из этих двух божеств олицетворял зловредный элемент ветра. Этим объясняется странное противоречие наших мифологов в объяснении значения наших славянских эолов. Карамзин зовет Похвиста богом ясных дней и сильных ветров; Венелин, напротив, переводит *ezo malus aer*. Ткани сравнивает его с Негодой, другие же с Погодой (Подаго). Наконец, по словам Дамиановича, Посвист есть западный ветер, предвещатель радостей грядущего лета и счастливый супруг Хоры, богини первой части года, т. е. лета; он переносит людей, посылаемых богами, на назначенные им места.

Подобное противоречие поражает нас и при имени Стрибога у поляков и чехов Стршибека, Стрши- и Стри-гона. О Стрибоге знаем мы из Нестора, что кумир его находился в Киеве, но яснее определяет нам его значение безымянный писатель «Слова о полку Игореве»: «се ветры Стрибожи внуци веют с моря стрелами на храбрые полки Игоревы». Слово *стри* сохранило до сих пор на моравском языке значение воздуха, что и показывает нам происхождение имени Стрибога гораздо яснее, чем предположение Гануша, что имя нашего Эола есть сокращение слова *быстрый*, которое он старается отыскать в германском Пустерике или Пистрихе.

Кроме этих главных божеств, встречаются еще некоторые племенные названия богов ветра, о которых, впрочем, кроме весьма сомнительных догадок, ничего верного нам не осталось. Так, некоторые ученые называют польскую Немизу богинею ветров, польского Васпулича богом вихря и бури и вместе прислужником Перкуна, сербскую Фертуну — богинею ветров, наконец, принадлежит сюда отчасти и чешское поверье о рарашках, подымающих пыль столбом во время бури и вихря.

В тесной связи с громом и ветром находится дождик. Подобно ветру, он имел, вероятно, двойственное значение доброго и злого; к нему примыкают понятия росы и сырости и связывают его, таким образом, с понятием водяных божеств, которые имеют большую аналогию с богами дождя и сырости. Так, мы имели уже прежде случай упомянуть о Макоше или Макошле, обоготворяемому у нас в Киеве и которого Стредовский и за ним многие другие называют богом дождя, производя имя его от корня *мокрота*; этот же корень встречается и в именах водяных духов змоков и в хорватском названии богини Мочины или Мочирны, приведенный Венелиным как синоним Грумины — богини дождя, мокрой погоды.

Наконец, самое состояние погоды имело в славянском мифе свои особенные названия, которые, конечно, неразрывно связаны не только с предыдущими божествами грома, ветра и дождя, но и с богами солнца; быть может, что они даже только одни прозвания этих различных богов. Так, тихое и ясное время обоготворялось почти у всех славян под именем Погоды или Подаги, сырая же холодная погода называлась Негода, т. е. непогода. Наконец, еще принадлежит сюда Догода, которого одни считают за погоду, другие за непогоду.

Мороз и холод имели также свои олицетворения; так, мы уже говорили о боге Лёд. Замечательнее в этом отношении в скандинавской мифологии сказание о Кари, сыне Форниотра (т. е. Перуна), боге воздуха и холода. Он имел двух сыновей: *Lokul (glaciers)* и *Snaer (nix)* и одну дочь *Mioll*; по Вольмеру же он имел сына Фроста (Хроста) и внука *Snio (снег)*. Во всем этом предании ясно выступают славянские корни: лед, снег, молния и пр. Теперь у нас существует Каре или Кари в значении злых духов кароссов или мароссов, которых самое имя намекает на тождество с словом *мороз*. Эти духи бегают по полям и дуют в кулаки; от пяток их отдается треск, от дунья в кулаки свист ветра, вот отчего и говорят, что *мороз трещит*. Этим объясняется выражение: «мурашки по коже дерут», ибо здесь *мурашки* явно не что иное, как уменьшительное имя мароссов, т. е. мороза, которое, в свою очередь, по корню своему относится к богине смерти, зимы, сна и холода Моры, Мары или Морены.

Здесь нельзя нам не обратить еще раз внимания на перенесение значения языческих богов на христианские имена святых апостолов и угодников нашей церкви. В особенности это перенесение видно в песнях и преданиях сербского народа, где, кроме громовника Илии, встречаем еще святую Марию как хранительницу молнии, святого Пантелея, покровителя дождя, святого Фому как владетеля облаков, святых апостолов Петра и Павла как покровителей земных плодов: пшеницы и винограда, святого Николая как владетеля над водами и, наконец, святого Савву как покровителя льда и снега.

Так сказал им он и подышешя.
И делили они дары Господа,
Что Господь подарил им в веденье:
Святы Петр и апостол Павел
Виноград и пшеницу взяшешя.
Святый Илия громы небесные,

А Мария стрелы и молнии.

Святой Фома — владыко над облаками,

Пантелей — покровитель дождика,

Святой Спас — покровитель хлебушко,

Николай — владыка над водами,

Святой Савва — над льдами и снегами,

Иоанн — над собором ангельским.

Первородная стихия огня как проявление тайной силы природы была, без сомнения, предметом обоготворения древних славян. Но в настоящее время, при смешении этого понятия огня с позднейшим его аллегорическим значением земного представителя и символа небесного огня светил и молнии, нам почти невозможно отделить в многочисленных преданиях о славянском огнепочитании чистое обоготворение огня как бога или природного явления от обрядов, относящихся к символическому поклонению солнцу и грому.

Ясные указания на высокое значение огня у славян мы находим, с одной стороны, в повериях карпатских словаков, что свет произошел от брака царя огня с царицею водою и что все начало жить на земле только с тех пор, как загорелся огонь внутри земли, с другой стороны, нам известно, что богу грома Перуну горели у восточных славян вечные огни дубового дерева. Это высокое значение огня, так же как и богопочитание его, подтверждается многими свидетельствами летописцев и новейших писателей. Так, Срезневский* говорит, что хорутанские девицы

* Срезневский Измаил Иванович (1812—1880) — знаменитый славист, филолог и этнограф. Основатель школы петербургских славистов. Изучал современную народную речь, поэзию и быт славянских народов. Среди его произведений «Древние памятники русского письма и языка» (X—XIV вв.), «Славяно-русская палеография XI—XIV веков».

в великий четверг или в четверг после Троицы праздновали освящение огня с песнею «Sweti se sweti ogenj sweti se». Антон* приводит обычай лужицких пастухов праздновать день святого Феита или Вита зажиганием костров из благовонных растений, что прямо намекает на древнее богопочитание Световипа. Сюда же, по мнению Гануша, относились огни дня солнечного поворота, сохранившиеся у нас до сих пор под именем Купальных или Святоянских огней и которые, если не именно к Световипу, то, по крайней мере, относятся к одному из наших древних богов неба, солнца или грома.

Нет сомнения, что огонь в глазах наших предков имел какую-то живительную и очистительную силу, которая являлась в особенности в так называемом *новом огне* или *царь-огне* (германское *Notfeuer*), добываемом посредством трения и спасительном в особенности против скотного падежа; а это невольно намекает нам на близкую связь богов рогатого скота с богами солнца, которым почти во всех мифах Европы рогатый тур служил обычным атрибутом. Точно в таком же понятии встречается у сербов Зничь, от слова *нитите* — *воззнетать*; из чего некоторые мифологи, как Дамианович, заключают, что Зничь было собственным именем славянского Вулкана и бога огня.

Через эти огни, добываемые до сих пор в Иванов день в некоторых частях России и Германии посредством трения, перегоняют скот и перепрыгивают люди для очищения от злых духов, болезни и язв; им же приносят нередко и жертвы. Так, в сербской песне Будинская королева сжигает на живом огне (*ватра-жива*) рубашку, превращающую досель сына ее в чудовище. Финны и эстонцы до сих пор сжигают в Ивановскую ночь белого петуха. Сюда относится и вышеупомянутая русская песнь о жертвоприношении козла. Еще следует упомянуть здесь о гаданиях по пламени, на лучинах, на углях и золе, принадлежащих, по-видимому, к древнему культу огня.

Из всего этого мы никак не можем определить: живой ли огонь был собственным предметом обоготворения или, быть может, его почитали как символ небес. В первом случае бог огня, по предположению Дамиановича, носил, вероятно, у южных славян имя Зничь, или царь-огонь. В России встречается он под именем Сворога или Сворожича, который, по Ипатьевской летописи, был богом нравственности и отцом солнца или

* Антон — неустановленное лицо.

Дажбога; в слове же о суевериях ясно упоминается Сворог как бог огня: «И тако покладывают им требы и коровай им ломят и куры им режут и огневи молятся зовут Сварожицем». В Польше и Богемии существовала, по словам Стредовского, богиня огня Диблик, которую он переводит именем Весты; но по самому названию видно, что это понятие не относится ко временам язычества; но, скорее, произошло позднее от понятия Вельзевула, владельца подземных огней ада, как уменьшительное имя дьявола. В Силезии, по словам Прейскера, обоготворялся, быть может, огонь, как видели выше, под именем Саботки или Сабатки, давшей свое имя горе Соптенберг.

К собственному обоготворению огня как природного явления, по-видимому, принадлежит в особенности почитание священного домашнего очага, олицетворенного в Польше под видом домового духа, Выгорища, которому, вероятно, соответствовал у других славян Пан Чур, что и объясняет нам превращение имени его в *чурбан*, т. е. древесный пень, как предмет, будто приносимый в жертву богу Чуру. У хорутан*, хорватов и прочих южных славян подобный пень носит имя *бадняка* или *чурбана* и занимает главное место в зимнем празднике, известном под именем бадного вечера, Бедаля, Крачуна или Полежайника. Обыкновенно накануне Рождества Христова отправляются поселяне в лес и, срубивши там толстый дубовый пень, в сумерки привозят его с большим торжеством к себе в хату, где встречает его полежайник, гость, приглашенный на вечер для исполнения должности церемониймейстера. Бадняка кладут на очаг, и начинаются приготовления к великолепному ужину. При появлении звезды полежайник поздравляет хозяина с праздником, посыпает избу зерновым хлебом, или самого его обсыпают; потом, взяв кочергу, бьет по догорающему бадняку так, чтобы летели от него искры, причем он за каждым ударом приговаривает: «о волико говеда, о волико коня, о волико коза» и пр., «столько же вам рогатого скота, столько же лошадей, коров, овец, кабанов» и пр. и пр. Потом бросает он в золу несколько денег, и все присутствующие следуют его примеру. В Черногории льют на бадняка масло, вино и бросают на него соли и муки; когда же он загорится, то зажигают от него свечи и лампаду и начинают молиться Богу. У карпатских русняков, где этот праздник отправляется под именем Крачуна в тот же день и почти таковым же образом, место бадняка занимает огромный

* Хорутане — то же, что словенцы.

сноп хлеба, который обливается всеми возможными яствами и напитками, после чего он также сжигается на очаге. Конец праздника везде одинаков: насытившись и напившись вдоволь, хозяева и гости встречают наступающий праздник большею частью под столом.

Во всех этих обычаях бадняк принимает, без сомнения, значение домашнего благого бога очага, но, с другой стороны, в то же время он может служить ясным намеком на прежнее поклонение кумирам Бадаю, Бедаю и Крачуноу, которые, как видели выше, считаются покровителями по преимуществу скота и только отчасти богами растительного плодородия. Как скотий бог Бедай, по подобию нашего тождественного с ним Волоса или Белеса, может легко иметь тайную связь с богами солнца и быть аллегорическим представлением не кумира Бедая, но понятия солнца; таким образом, святость очага явилась бы символическим изображением неба, и боги его слились бы с богами небесного огня. Но гораздо яснее выразилось у нас это перенесение небесного света и огня на земной огонь в преданиях об огненных людях, змиях, блудящих огнях, огневиках, огнянках, змоках и блудницах, так же как в существующем поверье татранских словаков, что огонь породил солнце, звезды и месяц.

При имени змоков нам необходимо еще раз напомнить читателю, что как здесь, так и во многих местах слились в один и тот же звук, в одно и то же имя два и, быть может, три совершенно различных понятия: одно понятие — свистящих домовых змоков или цмоков; другое — водяных духов взмоков (от корня мокрый, мочить) и, наконец, третье — литовских смокасов или змокасов (наших смоков, змоков), которые обыкновенно представляемы под видом огненных змеев, олицетворяют небесный огонь и в особенности молнию, действительно имеющую змееобразную форму. Поэтому при существовании имени змоков у всех славян нельзя судить о распространении между всеми поверья об огненных змиях, которые преимущественно принадлежат северовосточным племенам, т. е. тем племенам, где наиболее распространилось литовское поклонение Перуну, который как владетель молнии был, вероятно, и начальником всех змокасов.

Ясное свидетельство иностранного происхождения огненных змоков представляет нам чародейская песнь солнечных дев, приведенная Сахаровым, в которой между русскими словами мы встречаем разные, совершенно иноплеменные и непонятные нам звуки: «во всем доме — гило магал — сидела солнцева дива, не терем златой — шингафа — искала

дева... и далее, пицано, фукадалимо короиталима канафо. — Полкан, полкан! разбей ты огненного змея» и пр. Желательно было бы, чтобы природные литовцы, латыши или финны обратили внимание на этот отрывок, в котором легко, быть может, нашли бы они родные звуки.

Вообще, во всех наших народных сказках и песнях огненный змей дышит чем-то иноплеменным, враждебным, и убийство змея Горынчища Добрынею, вероятно, считать можно фантастическою аллегориею изгнания или покорения иностранцев нашею богатырскою силою. Кроме того, о самой песне нужно заметить, что она принадлежит, по крайней мере, по переделке, к позднейшей эпохе изгнания поляков, утвердивших на престоле Лжедмитрия, что доказывает самое имя чародейки Марины (жены Лжедмитрия), вероятно, в прежнее время Моры или Морены как богини зимы и смерти; если же это допустим, то огненные змеи, прилетающие к Марине, суть не что иное, как польские дружины.

Мы уже выше упомянули, что понятие войны как определенной науки и вытекающее из нее поклонение идее военного искусства в образе бога-полководца могли родиться только в таком народе, у которого вполне развилась политическая жизнь и государственная власть. Поэтому боги войны принадлежат необходимо уже гораздо позднейшей эпохе нашего мифа и, вероятно, вошли в него в эпоху принятия нашим язычеством чужестранных кумиров небесного света и огня. В самом деле, все кумиры солнца и грома третьей эпохи нашего мифа сосредоточивают в себе понятие богов войны и бранной славы; все они представлялись вооруженными с головы до ног, что в религиях Азии было символом небесных богов: солнца и грома, у нас же явилось просто в прямом значении атрибутов войны. Так, у западных славян все рюгенские Виты: Световит, Ругевит, Яровит и пр. считались богами, покровительствующими воинским предприятиям своих приверженцев. Также известно, что ретрайский Радегаст, носящий прозвания Разводица — разводителя или предводителя, т. е. полководца, изображался воином с птицею (символ славы) на шлеме, бычьею головою (символ силы) на груди и с щитом и копьем в руках. Наконец, у южных славян Марс обоготворялся под именами Турицы, Тура, Торка и Торица, которые все происходят от громоносного Тора. У сербов, по словам Дамиановича, Марс встречается под именем Бора; но это, как уже заметили выше, довольно сомнительно, потому что самое слово Бор ясно намекает на имя бога лесов; могло ли из этого понятия произойти понятие бога войны, это вопрос, требующий еще дальнейшего подтверждения¹⁴.

Если понятие войны в высшем значении науки не могло принадлежать первым эпохам нашего мифа, то, напротив, понятие вражды, ссоры, боя и драки в более частном и низшем значении, вероятно, принадлежит к самому древнейшему времени совершенной дикости нашего народа, когда право заменялось силою кулака и ничто не удерживало человека в порывах диких страстей гнева и бешенства.

Итак, первоначальное значение нашего природного бога войны было собственно понятие вражды и ссоры развод — Разводиц, как и противоположный ему бог мира, примирения и согласия — Ладонь или Лад, Ляд, Лида от корня *ладить*, в переносном значении перешедший в бога войны, подобно как боги болезни и неурожая сделались со временем богами здравия и плодородия.

Противоположное слову *ладить* является у западных славян имя Разводица или Разводника, которое ясно по смыслу своему соответствует понятию если не войны, то, по крайней мере, ссоры и неприязненных отношений. Под этим именем обоготворялся, вероятно, древний бог войны; но когда это значение перешло у вагринцев на Радегаста, у моравов же на Мичислава или Вичислава, то слово Разводиц из собственного названия славянского Марса перешло в качественное прозвание этих кумиров.

В описании храма города Рстры или Радегаста Дитмар упоминает, кроме Радегаста, о другом воинственном боге Разводице, называемом, по изданию Перца*, Суаразиком; по древнейшему же изданию Вагнера** Луаразиком. Много рассуждений, толков и остроумных догадок породило между германскими мифологами это почти необъяснимое название бога войны. Согласно с чтением Вагнера Шафарик и за ним Гануш старались произвести его имя от слов *лев* и *разить* — разительный лев. Но в 1844 году Шафарик, отрекшись от своего первого мнения, бросил новый свет на это доселе неразгаданное божество славянского мифа. Он доказал тождество дитмарского Луаражича или Суаразика с русским Сврогом, встречающимся в «Ипатьевской летописи» и в «Слове Христюбца», где он является богом солнца и огня, отчего он легко мог перейти и в бога войны.

* Перц Георг-Генрих (1795—1876) — немецкий историк, с 1824 г. главный библиотекарь королевской библиотеки, член академии в Берлине, в 1823 г. начал издание «Monumenta Germaniae historica» («Фундаментальная история Германии»).

** Вагнер — в данном контексте лицо неустановленное.

Сюда принадлежат еще некоторые племенные названия великих воеводцев, перешедших, подобно вышеупомянутому Мичиславу, в число славянских божеств, или, по крайней мере, сохранившихся в народных преданиях, как имена баснословных богатырей: русский Добрыня, вендские Зоис и Плуссо, принесший в жертву Радегасту в 1066 году мекленбургского епископа Иоанна. Вообще, богатыри Волоты и Полканы как олицетворения физической силы были, вероятно, в большом почитании у наших предков, так высоко ценивших силу во всех ее проявлениях. Вот почему и была она обоготворяема на Руси под видом Сильного и Крепкого бога, который, впрочем, вероятно, не что иное, как одно из многочисленных форм бога войны.

Наконец, нам остается сказать несколько слов о Полкане. Мы заметили уже выше, что имя Радегаста произошло, вероятно, от ратного гостя, т. е. господина, воеводы, словом, Радегаста, ратника по преимуществу, что подтверждается и тем, что, подобно Световиту, в храме Радегаста содержались лошади для собственного его употребления. У нас это понятие ратника олицетворилось в фантастической форме славянского Центавра Полкана, который поему, может быть, не что иное, как наш русский Радегаст.

К имени Полкана примыкает еще суздальский бог Плихан или Полхан, по которому до сих пор небольшая ярмарка во Владимирской губернии носит имя Полиханской.

Праздники и времяисчисление древних славян

Понятие времени вообще как не основывающееся ни на каком достоверном факте, вероятно, у славян не существовало, хотя некоторые ученые и принимают Житоврата или Кродо за нашего Сатурна, и Дамианович переводит греческого Хронуса именем Временника: но это сомнительно, и вероятнее считать его за вольный перевод славянского мифолога, тем более что этого имени мы нигде не встречаем.

Славяне, предаваясь преимущественно поклонению земной природы, вероятно, считали сначала время, сообразуясь с самими явлениями годовой жизни земли, атмосферы, вод и растений; но этот расчет по различным температурам мест и времен не имел ничего определенного: Вот почему наши предки принуждены были, наконец, прибегнуть к общечеловеческому астрономическому исчислению времени и празднованию определенных дней солнечных поворотов и равноденствий. Наш простой народ до сих пор не любит определять время месяцами и приблизительно означает его своими сельскими работами или большими церковными праздниками. «Когда рожь поспеет, — когда скот выгонят в поле, — в крещенские морозы, — в великий пост, — в петровки...» При означении церковных праздников придает он им часто прозвания, относящиеся к его сельской жизни, и соединяет с понятием этих праздников известные свои занятия или природные явления. Так, например, название Та-

тъяны крещенской — от крещенских морозов; Герасим-грачевник назван так от того, что в это время прилетают грачи; Иеремия-запашник — в этот день начинают запашку полей; Марфа и Ирина рассадницы — в эти дни рассаживают огороды; Акулина-гречишница — в этот день сеют гречиху, и многие другие подобные примеры. Некоторые праздники перетолковывают также на свой лад; так случилось мне слышать, что праздник Сретения Господня есть встреча зимы с весной; день сорока мучеников называет народ «сорокой» и полагает, что в этот день трескается лед и пост переламывается пополам: в этот день пекут пироги в виде сороки и жаворонки, как в день Герасима в виде грачей; обычай, вероятно, имеющий свое начало в языческих жертвоприношениях.

Год, как видели выше, разделялся у славян на две главные эпохи Живы и Моры, весны и осени; но самые дни, разделяющие эти два полугодия одно от другого, нам неизвестны и, вероятно, никогда точно и положительно не были определены, завися от большей или меньшей продолжительности жары или морозов и вообще от температуры и земной растительности. Каждое полугодие разделялось в свою очередь на две главные эпохи: начала и полного развития, весны и осени, соединенных между собою второстепенными празднествами, которые все подчинены главному понятию Живы или Моры. Таким образом, полугодия каждой из них являются скорее как один непрерывный праздник богини весны или осени, нежели как время, подлежащее ее покровительству.

О собственном празднике Живы как богини жизни мы имеем свидетельство Прокоши*, что оно совершалось в первые дни мая месяца, но это замечание, быть может, относится к Живе как богине любви, достигшей степени кумира.

При первых предвестниках весны спешили славяне хоронить злую Мору и с крыш домов своих призывать благодатную весну. В Польше окликают весну в великий четверг до восхода солнца. К этому же обычаю относится встреча первого дождя или грома с особенными обрядами и песнями, как, например:

Дощику, дощику
Милый дощику

* Прокошь (Прокош) — исследователь славянской культуры.

Кропи жутко
Шоб бухо чутко.
Дождь, дождь
На бабину рожь
На дедину пшеницу
На дивкин лен
Поливай ведром.

Первого марта многие славяне имеют привычку ходить на могилы покойных и служить по ним панихиды; это осталось от древнего обычая при окончании года и начале нового лета праздновать поминки всех скончавшихся в минувшем году. У лужитанцев*, близ Гёрлица (в Саксонии), до сих пор сохранился обычай ходить в воскресенье четвертой недели великого поста на Тодесберг (*Todesberg* — гора смерти) с зажженными факелами и, помянув там всех скончавшихся, тушить факелы и возвращаться с песнею: «смерть мы потушили, новую жизнь зажгли». Этот праздник с разными изменениями празднуется почти во всех краях Германии, где жили прежде славяне, и известен под общим названием *Todaustragen* (выношение смерти).

К этому общему названию выношения смерти принадлежит и обычай, существующий доныне у многих славян, праздновать окончание зимы похоронами Моры или Морены, т. е. аллегорическое олицетворение зимы и прошедшего года, кончавшегося у древних славян с наступлением весны. Парни или девки (смотря по местному обычаю) собираются в первых днях марта месяца и носят по деревне соломенную куклу или длинный шест, обвешанный женскими платьями. После чего они спешат это чучело бросить в реку или болото или сжигают его посреди деревни, сопровождая эти обряды хороводными песнями, в которых до сих пор еще слышно имя Моры или Морены.

Когда снег совершенно растает и зазеленеют поля, тогда совершается празднество в честь скотного бога Волоса, в то время, в которое выгоняют скот на поле. До сих пор еще у нас пастухи имеют обычай в день святого Власия служить ему как покровителю скота молебн. У некоторых

* Лужитанцы, лужичане, лужицкие сербы, серболужичане; немецкое название — сорбы (*Sorben*), венды (*Wenden*) — западнославянская народность в Германии. Причисляются к полабским племенам. В конце XX — начале XXI вв. насчитывалось около 100 тыс. человек.

западных славян, напротив, скот выгоняется в день святого Вита (вероятно, в память Световита), причем зажигаются в честь него огни, через которые перегоняют скот, — обычай, существующий и у нас в день Купалы.

Когда земля совершенно освободится от своего зимнего покрова и крестьянин принимается за плуг, тогда приходит время Живы-Севы, т. е. богини посевов; почему до сих пор у крайнцев время посева носит имя языческой богини Сеивины. Наконец, когда реки после разлития войдут в берега, когда роши зазеленеют и звери, скрывавшиеся в них, начнут плодиться, тогда подходят праздники русалок, мавок, леснянок, леших и вообще богов чувственного плодородия. Еще до сих пор в России неделя от седмицы Святых Отцов носит имя *русальной недели*, первый же понедельник после Троицы называется *русальными проводами*. Но преимущественно день, посвященный русалкам, это четверг зеленой недели. В это время русалки пользуются полною свободой бегать по полям и рощам, чтобы вдоволь наплясаться за целый год; утопленницы нередко в эти дни посещают своих родителей, но большею частию их страшатся. Никто не осмеливается в это время купаться, кроме киевских ведьм, и в лес ходят только с польною и зарею*, предохраняющими от невыносимых щекотаний русалок. Девушки сплетают венки и бросают их в поля, чтобы русалки ими украшались. Наконец, в день проводов русалок собираются все женщины и девушки вокруг чучела, представляющего русалку: они разделяются на две партии, одна защищает куклу, другая старается овладеть ею; после чего все вместе отправляются в поле, разрывают чучело и разметывают его по полю или бросают в реку.

После русальной недели наступает Семик, праздник цветов и зелени, и, вместе, праздник любви; девушки собирают цветы, плетут из них венки, пляшут на лугах и вокруг деревьев, и, сгибая березовые ветви, целуются через них с мужчинами; в песнях Семика воспеваются веселие и любовь, цветы и зелень. У некоторых славян этот праздник оживления растительной природы называется зеленым днем, зеленою неделю, подобно как в Германии он носит имя зеленого царя или зеленого человека. У других же он имеет характер семиков прежнего времени и превращается в развратное пиршество, празднуемое в честь чувственного Тура; отчего, быть может, и происходит обычай целоваться в этот день через березовую ветвь.

* Зоря, любисток (*Levisticum*) — род растений семейства зонтичных.

Наконец, настает великий день Купалы. Им, по-видимому, оканчиваются праздники весеннего полугодия, как Колядами оканчиваются праздники осеннего, хотя полугодие Морены и не начинается прежде жатвы, а именно спустя два месяца после Купалы, так же как и царство Живы начинается только два месяца после Коляды. Жатва хлеба, соби́рание осенних плодов, яблок, груш, апельсинов и винограда, освящение плодов в храме, благодарственные молитвы за них, приготовление зимних припасов, наконец, безмятежный отдых от летних трудов и радостная встреча зимних забав — вот полугодие Морены, оставившее нам менее сведений, чем полугодие Живы, но все-таки отразившееся во многих обычаях нашего народа. Так, оно сохранилось отчасти для нас в праздниках Обжинках, или Спожинках, бабьем лете, Семеновом и Аспосовом днях и, наконец, в рождественских святках или Колядах.

Вот весь годовой календарь первоначальной эпохи нашего язычества; его недостаточность по необходимости принудила славянина прибегнуть к другому вернейшему измерению времени, которое, вместе с поклонением богам неба, вскоре покорило и присвоило себе все главные формы и обычаи первоначальных празднеств славян, почему нам теперь почти невозможно вполне определить границу между праздниками чисто земного плодородия и праздниками солнечных богов.

По различным положениям солнца год разделялся у славян также на две половины, совершенно соответствующие по времени с полугодиями Живы и Морены. Весеннее солнце называлось Яром или Туром, почему Яр или Яровит у многих славян перешел в бога весеннего плодородия.

Главный весенний праздник древних славян был Турица, или Литница, который, по мнению Гануша, совпадал с праздниками ретрайского Радегаста и рюгенского Яровита, быть может, во время весеннего равноденствия. С другой стороны, Аппендини рассказывает об обычае в Рагузе * первого мая наряжать двух мужчин и одну женщину в Турицу и Вилу, что вполне соответствует русским праздникам Тура и Русалок, которые бывают в одно и то же время, хотя и принадлежат совершенно разным началам. У нас остатки буйных празднеств Тура и Ярыла (Яра) встречаются обыкновенно на троицкой или семицкой неделе, также в петровское заговенье, т. е. в мае месяце; но, вероятно, все это был один и тот же праздник начала весны, перенесенный по позднему развитию нашей

* Рагуза — итальянское название города Дубровник.

северной природы от дней весеннего равноденствия на май месяц. Мы ничего положительного не знаем относительно праздника Перуна в Киве, но если Перун как бог грома тождествен с Туром, то предположить можно, что суеверная встреча первого весеннего грома есть остаток его праздника.

Полное развитие весны или день летнего поворота солнца есть один из важнейших праздников всех славян, известный под именами дня святого Иоанна, Ивана или Яна и Ваяна (у словаков и сербов), в Польше и Богемии Саботки, у хорутан Креса (от слова *кресати* — вырубать, возгнетать огонь), в Далмации Коляды, у нас же встречается под именами Купалы или Купальницы. Странно только то, что этот праздник носит в Далмации имя ему противоположного дня зимнего поворота солнца, когда, напротив, в некоторых губерниях России праздник Коляды называется Субботками.

Как весною, так и осенью было у нас два главных праздника относительно солнца: праздник сентябрьского равноденствия, совпадающий с жатвенными праздниками земного плодородия, и праздник зимнего поворота солнца 24 декабря как начало и зенит осеннего развития холода и длинных ночей. Первый, слившись с праздниками осеннего плодородия, совершенно в них исчез, но германские летописцы Гельмольд и Саксон Грамматик сохранили нам подробное описание торжества его в храме бога осеннего солнца Световита. Обыкновенно после жатвы стекалось в Аркону великое множество народа для приношения в жертву Световиту первых собранных плодов. В самый день праздника первосвященник осматривал прежде всего рог с вином, находящийся в руке Световита, и по мере полноты его предвещал народу изобилие жатв будущего лета; потом, вылив старое вино, он наполнял рог свежим и выпивал его в честь своего бога. Наконец, снова наполнив рог вином, он возвращал его кумиру. После этого приносили в храм большой жертвенный пирог, за которым обыкновенно прятался жрец, и если его не было видно за пирогом, то это считалось хорошим предзнаменованием, в противном случае жрец увещевал всех присутствующих для показания своего усердия к Световиту приготовить на будущий год побольше пирог. Этим оканчивалось богослужение, после которого начинались пиршества и веселия, продолжавшиеся несколько дней сряду. В этих обрядах ясно видна хитрая выдумка жрецов Световита; почему, естественно, эти обряды и должны были исчезнуть вместе с падением кумира и касты его жрецов. Впрочем, этот обычай печь большие пироги

в честь богов осеннего солнца и плодородия, сохранился до сих пор у всех славян, хотя и перешел на канун Рождества Христова, т. е. на второй праздник осеннего солнца.

Приступим теперь к двум главнейшим праздникам славянского народа, сосредоточивающим в себе все его верования и поклонения и выразившим самым соединением религии неба с религиею земли в одну общую форму богослужения, обоюдное примирение их в абстракт религиозного мирозерцания славянина. Эти два праздника Купалы и Коляды по внутренним их свойствам и значению совершенно почти тождественны между собою, с тою лишь разницею, что летний день Купалы более природный и общественный праздник наслаждения настоящими благами, напротив, Колядо — домашний и семейный праздник отдыха, ворожбы и мольбы за будущее. В день Купалы очищаются люди и скот от прежних недугов и вредных влияний злых духов через купание или перепрыгивание через огонь, которому приносят благодарные жертвы из настоящих богатств природы таких, как цветов и благоуханных трав. В зимний праздник огонь делается частным достоянием домашнего очага, каждый дом имеет свой особый огонь, на котором ворожат его хозяева и с которыми они делятся пищею и вином, это не столько жертва благодарности за прошедшее, как мольбы о будущих благах. В день Купалы все ведьмы слетаются на Лысую гору близ Киева пировать и плясать и вся природа оживляется толпою злых и добрых духов, вредящих или помогающих человеку в его колдовствах и отыскивании магических трав. Словом, это праздник всех духов и тайных сил, олицетворяющих в нашей мифологии жизнь природы, Колядо же праздник одних домовых духов, которые шутят над человеком, пугая его воображение разными чудовищными явлениями, в память чего и произошел, вероятно, обычай святочных наряжений и скоморошничеств. Даже в самом колдовстве колядных дней скрывается какое-то природное бессилие, человек ворожит о будущем, гадает по частным приметам ежедневной домашней жизни; когда, напротив, понятие о папоротнике, полыни и пр. носит в себе какую-то таинственную жизненную силу могучего чародейства. Из всего этого ясно видно преимущество Купалы над Колядою. Отсюда объясняется причина, почему значение летнего праздника для нас гораздо яснее и положительнее, чем значение Коляды, полное понятие о котором мы можем иметь только из праздника Купалы как летней его параллели.

Относительно религиозного значения праздника Купалы у язычников мы уже заметили выше, что в нем соединялись три совершенно раз-

ных понятия: бога воды, бога весеннего солнца или грома и богов земного плодородия, т. е. Купалы, Яр-Тура или Перуна, и Живы или Морены. Как зенит развития весны и поворот солнца на осень, этот день соединял в себе, по-видимому, понятия весны и осени, Живы и Морены, Яра и Света. В России существует до сих пор обычай купаться в реках только с 24 июня до дня Илии Пророка (20 июля), и это время у крестьян нередко называется купальным. Точно так же мог древний праздник Купалы продолжаться несколько недель и, начинаясь днем бога весеннего солнца или плодородия, оканчиваться со днем Морены или Громовника, не заключая из этого, чтобы непременно день Илии Пророка совпадал с языческим праздником Перуна или Тора. Легко даже быть может, что 23 июня был праздник богини весеннего плодородия, которой имя заменилось в этом случае прозванием Купальницы, а 24 июня праздник Громовника, известный у язычников под названием Купалы. Таким образом, Жива или Морена — Купальница и Перун — Купало совершенно соответствовали бы теперешним названиям этих дней: Аграфена Купальница и Иван Купало, и ночь, разделяющая эти два праздника, отделяла бы в то же время весну от осени. Не это ли причина, почему Купало и соответствующий ему Колядо до сих пор удержали у нас характер ночных праздников чародейства и колдовства? В подтверждение этого мнения приведем мы обычай Полтавской и Черниговской губерний накануне Иоанна Крестителя сжигать соломенное чучело, обычай, ясно принадлежащий к обрядам весеннего изгнания смерти; но здесь замечательно, что это чучело то удерживает имя Моры или Мары, то принимает имя Купалы. В самых песнях встречаются нередко оба имени вместе:

Ходыли дивочки около Мареночки
Коло мое водыла Купала.

Во времена христианства имя Ивана совершенно заменило в наших песнях имя Купалы, которое, в свою очередь, некогда заменило название бога грома. Теперь спрашивается: какое же имя заменило у нас название языческой Морены Купальницы? В наших преданиях имя Аграфены с именем Ивана нигде не встречается, напротив, имя Ивана соединяется почти всегда с именем Марии: так, в названии травы иван-да-марья, в обычном произношении при крещении мавок и русалок: «Крещаю тебя Иван да Мария во имя Отца и Сына и Святого Духа», и, наконец, во многих песнях, как, например:

Иван да Мария
На горе купались
Гдзе Иван купався
Берег колыхався
Гдзе Мария купалась
Трава росцилалась.

И у нас также соединение имени Купалы с Мариєю сохранилось в песне:

И вы, люди, порадитесь
Как нынче Иван с Мариєю
За одним столом сидят,
Как нынче Иван с Мариєю
Все одни яства едят,
Как нынче Иван с Мариєю
Все одни речи говорят.

Морена Купальница как богиня земного плодородия и воды олицетворяла собою, вероятно, понятие плодородной влаги дождя и росы; если мы теперь допустим, что Морена могла по созвучию своему перейти в имя Марии, то этим значением Морены как богини дождя объяснится свидетельство Гримма, что в Средние века во многих католических странах Богородица считалась особенною покровительницею плодотворного дождя, почему и прибегали к ней с мольбами и крестными ходами во времена сильной засухи. У нас сохранилось, по-видимому, отчасти подобное значение в причитании к дождю: «Мать Божия подавай дождя на наш ячмень, на барский хмель» и пр. В этих мольбах к Богородице упоминается нередко имя Илии Пророка; в сербских же нарѣдных песнях упоминается он как брат Марии, которая является здесь в значении повелительницы молнии.

Почти подобное значение имеет она в вышеупомянутом финском предании, где она нам представляется на огненной колеснице, приписываемой обыкновенно Громовнику. Если мы теперь все эти христианские имена заменим своими первоначальными языческими названиями, то сама природа покажет нам их логическую связь. Так, понятие дождя как явления, принадлежавшего преимущественно лету и осени и своим действием способствующего к оплодотворению земли, с одной стороны, необходи-

мо сливается с понятием осеннего плодородия, с другой стороны, как всегдашний спутник грозы и молнии, оно более приближается к понятию небесного бога грома.

Таким образом, день Купалы как аллегорический союз Перуна и Морены получает значение праздника дождя и влаги, совершенно тождественное с первоначальным его значением праздника воды, что, вероятно, и было причиной преобладания имени Купалы над именами богов неба и земли, вдвойне примиренных как в празднике, так и в самом его названии. Это примирение, олицетворенное в славянском язычестве в празднике Купалы, изобразилось поэтически в фантастической сказке о невской чародейке Марине и прилетающем к ней любовнике ее Змее Горыныче, о котором мы уже имели случай говорить выше. Змей Горынич не что иное, как частное прозвание огненных змоков Литвы, которые, как видели, олицетворяли у нас аллегорическое изображение молнии; Марина же, как и Мария, может почитаться здесь за ошибочное произношение Марены или Морены — богини смерти и зимы, преобразившейся в злую чародейку. Самая красота ее и молодость, противоречившие обыкновенному отвратительному виду ведьм, как будто намекают нам на светлую сторону Марены как богини жизни и осеннего плодородия.

О празднике Коляды наши догадки гораздо темнее. Ясно только, что этот праздник, подобно Купале, продолжался несколько дней, что сохранилось еще до сих пор; главное же время этого праздника, ночь под 24 декабря, которая по случаю кануна Рождества Христова перешла на следующую ночь с 24-го на 25-е. У некоторых славян, в особенности русских, переходит этот праздник на канун нового года и продолжается до 6 января, почему и разделяются у нас Коляды на рождественские, васильевские и крещенские. У южных славян принимает день зимнего равноденствия имена бадного вечера, Бадняка, Ведая и Крачуна (у карпатских словаков). Это последнее имя существовало, по-видимому, прежде в России, где Рождественский пост носил имя Корочунского, и так как именно в это же время в Литве праздновался бог Курхо, как было сказано об этом выше, то мы и предположили, что это было и праздником киевского Хворста или Корста. Хорст как бог дряхлой старости подлечит владычеству Морены, олицетворяющей относительно человеческой жизни постепенное ослабление жизненных сил и окончательный момент смерти и разложения нашего бренного тела. Почему можно предположить, что, подобно Морене, он также перешел в олицетворение

недеятельной жизни земной природы и праздновался в самое холодное время года; на это, по-видимому, указывает то, что зимний холод изображался у нас под именами злых духов Мароссов или Кароссов, очевидно, происходящих от общего корня *мор* и *кор*; из первого образовалось русское слово *мороз*, из второго же немецкое, ему соответствующее, *Frost*, которое в скандинавской мифологии было именем бога холодов Фроста, а в славянском выговоре *хворост*, т. е. наш Хворост или Корша.

В России известен еще праздник Коляды под именами Святков, Окрутника (в Новгороде), Субботки (в Торопце) и Авсена или Аусена и Таусена (во Владимирской губернии), из которых последнее относится преимущественно к васьильевским Колядам, т. е. к кануну нового года, отсюда и видно, что этот праздник считался не зимним, но осенним праздником, вероятно, вторым главным праздником, заключающим собою осеннее полугодие и давшим, быть может, впоследствии всему этому времени свое имя *авсена*, *овсена*, *оусена*, *освена* — осени.

Как в праздники Купалы соединялись три разных элемента поклонения: вода, обоготворение земного плодородия и творческая сила неба (солнца, грома и огня), так и в празднике Коляды можно предположить то же самое. Праздником воды здесь был бог Лед или Коледник, от которого произошло, вероятно, и самое общее название Коляды, которое в таком случае правильнее писать Коледа, от него же слова — *колдовать*, *колдовать* и *колдун*. Относительно земной природы богиня осени Мора или Морена является здесь, по-видимому, в мужской форме своей Хорста, Корста, Корочуна и пр. Наконец, о богах неба, празднуемых в день Коледы, нам ничего неизвестно. Замечательно, однако же, что в Скандинавии совпадает с нашим Колядою праздник громовника Тора, известный под именем Юола. С другой стороны, праздник Бедея у южных славян во многом намекает на происхождение его от обрядов обоготворения солнца или грома, как по самой филологической связи его имени с Боганом, Беленом и Белом или Баалом (Ваалом) и по значению его как бога скота так и по самым обрядам этого праздника, носящим на себе ясные признаки поклонения огню, этому аллегорическому символу небесных светил. Поклонение огню в этот день существовало, вероятно, и в некоторых частях России, что видно не только из обычаев гадать в эти дни по пламени и углям, но и по названию этого праздника в Псковской губернии Субботки.

Вот все, что мы знаем о Коляде; из этих немногих догадок хотя и нельзя вывести заключения, но они достаточны, чтобы убедиться в тож-

дестве значения и самой судьбы этого праздника с соответствующим ему днем летнего поворота солнца.

Колядою оканчивался цикл религиозного года древних славян; гадания, жертвоприношения и мольбы о будущем годе являются уже радостными предвестниками воскресения новой жизни из холодного сна зимней природы и рождения нового года, подобного рождению Пеликана из крови угасающего его предшественника*.

- ¹ Попов и Кайсаров считают имя Буг за коренное название Бога; Чулков же и Г. А. Глинка упоминают о реке Буг как о предмете обоготворения.
- ² От богини жизни сохранились имена города *Zivies* и горы того же имени, где находился храм Живы.
- ³ Как имя, так и значение Радамаса очень сомнительны. Некоторые считают его за злого полевого и домового духа и смешивают его с Матохой, или Махой (размах). Под именем Разамарглы принадлежит он, по-видимому, к искажениям Симарглы и Зимарглы. Наконец, почитают его в имени Родомысла как подавателя советов.
- ⁴ Между ретрскими кумирами находим мы славянского Сербера под именем Миты, так же как и изображение скандинавской богини ада *Hela*, но, вероятно, что оба эти понятия внесены только Машем в список славянских божеств.
- ⁵ Вероятно, к поклонению Живы и Красопани относятся кумиры: Кросотины, сооруженные чешским князем Незамыслом, и Красины, обоготворяемой кн. Людмилою.
- ⁶ Между каменными бабами в южной России и Сибири (хотя эти памятники, по-видимому, не относятся собственно к славянам) встречаем много приапических истуканов; см. «Записки Одесского общества истории и древностей», Одесса, 1844, стр. 593; «Обозрение могил и пр. Киевской губернии, Фундукля», Киев, 1848, стр. 76.
- ⁷ Под поветрием разумеют также и бога скотного падежа Тршибека, о котором см. ниже.
- ⁸ У Гануша Вилкодлак или Вилкодлачь; у Пушкина же (в «Песнях западных славян») Вурколак; но на чем основано это изменение *л* в *р*, неизвестно.

* Пеликан, по преданию, спасает своих птенцов от голодной смерти тем, что дает им пить свою кровь, вырывая куски из своей груди. Сейчас известно, что, наклоня клюв к груди, пеликаны кормят своих птенцов принесенными в горловом мешке запасами пищи.

- ⁹ Карамзин говорит, что волхвы нередко играли на гусях, почему и получили имя гусяров; быть может, относится к ним и имя Гуслава, встречающееся в песнях южных славян и которого Венелин почитает славянским Орфеем.
- ¹⁰ В скандинавском мифе встречаем мы лицо Пердувита, который по несомнительным его аллегорическим символам бога света, быть может, не что иное, как *Perkunas-Wicht*, Перун Вит (ударяющий, гремящий Вит) и в таком случае является он тождественным с Пурувитом в «Книтлингской саге».
- ¹¹ Во всей Европе четвертый день недели посвящался богу громонощу, так *jeudi*, *jovis-dies*, *Thursday*, *Thorsdag*, *Tonarstag*, *Donarstag*, *Donerslag* и люнебургских славян Парандан или Перендан. У нас праздник Тура, сохранившийся в семике, совершается до сих пор в четверг. В Германии и Швеции название зеленого, высокого или святого четверга (праздника Тора) перешло на четверг страстной недели *gruhn Donnerstag* или в римско-католическом календаре *dies Viridium*; у хорутан существует в великий четверг и в четверг Троицкой недели девичий праздник посвящения огня, который оба раза совершается в день Зевса или Тора, а это невольно напоминает нам на древний обычай зажигать огни в честь Перуна. В Германии существует до сих пор обычай по четвергам есть зелень, что указывает на какой-то род поста, и девицы вечером этого дня никогда не занимаются рукоделием из опасения, чтобы злая *Frau Bertha* не испортила их работу. Здесь же нужно заметить, что собственное мифическое имя Берты *Perahta* или *Perchta* — *Pertha* — *Bertha* намекает как будто на тайную филологическую связь ее с Перуном. Наконец, по мнению Снегирева, вероятно, относится сюда же и народная поговорка о чем-либо несбыточном: *после дождичка в четверг*; ей соответствует употребляемая в том же смысле и французская поговорка: *la semai ne des quatre jeudis*.
- ¹² Нельзя не обратить здесь внимания на столкновение славян с галло-кельтскими племенами не только в Батавии и южной Англии, но и в северной Италии близ древнего Аквилея, и в нынешней Вандее. Многие из славянских племен известны под именем вендов, винидов, виндов, велетов и ваннов и, вообще, везде, где жили некогда славяне, находим мы в географических названиях этот корень *вал/вен/вел* и пр. как, например, Вена, Виндишгрец, Венеция, Венден (уездный город Лифляндской губернии), Вильна или Вильда и пр. Посему с достаточным основанием предположить можно, что вены древней Галлии, упомянутые Цезарем, не что иное, как одна из многочисленных отраслей славян; это мнение подтверждается историей, что племя велетов жило когда-то при устье Рейна и город Утрехт в старых хрониках назывался Вильтбург; отсюда переехали велеты в Англию, где основали

город *Wiltum* или *Wilts* и дали свое имя Валлийскому княжеству (*pays de Galle Wallis*), из которого легко могли переехать и в Бретанию, что подтверждается сходством наречий этих стран, так же как самым именем страны Бретания или Британия, происходящим от корня *брег*, откуда имя города Брест, и именами *Wallis* и *Vandee* от имени славянского племени велетов или венедов, сохранившегося в имени города *Vamie* и во многих других. Наконец, отсюда же видно, что религия древних британцев, так же как и галлов, поселенных в Иллирии, имеет большое сходство с нашими славянскими мифами, так Таранус и Беленус с Туром и Белбогом, Перуном и Велесом или еще ближе с малороссийскими названиями быка Тараном и Белуном. О дальнейшем сравнении этих мифов будет сказано ниже.

¹³ Быть может, и *Jahrmarkt*, которое также легко может иметь свое начало в имени бога Яра подобно русским ярылам, хотя проще произвести его от прилагательного *годовой*.

¹⁴ Некоторые мифологи причисляют также скандинавских богов Одина и Бапдура к нашим богам войны; но это предположение ложно, ибо оно основано на поддельных рунах кумиров Ретры, где встречаются эти имена. Вообще, мы уже имели случай неоднократно заметить, что эти ложные кумиры ввели в нашем мифе множество божеств или заимствованных у других народов, или выдуманных их комментаторами Машем и Потоцким. Так, заимствованы: в прусском мифе Швейкстикс, бог солнца, в скандинавском Нела, богиня ада, *As-gi* или Аз Балдури и Водин (смешанный здесь с нашим Водю), наконец, от готтов, *Irra*, переделанный в Ипабога (бога охоты) от готтского слова *irra* — возвышенный, священный; выдуманные же: Мита, Опора, Стли, Числбог, Сиега (быть может, искаженное имя Цицы или Дзидзилии) и много других безымянных божеств.

**Статьи
по славянской мифологии**

Языческие верования славянского народа вообще можно разделить на три племенные области мифических преданий: южных, западных и восточных (русских) славян. Эти области хотя и тесно связаны как филологическим сродством языка, так и общими между ними обычаями и обрядами, но тем не менее как по внешней форме культа, так и по внутреннему его значению совершенно между собою различны. Каждая из них составляет свой особенный и вполне замкнутый мир своих племенных верований. Этим трем племенным областям славянской мифологии соответствуют и три главные ступени их языческой религии. Первая из этих ступеней — непосредственное поклонение природе и стихиям; вторая — поклонение божествам, олицетворяющим собою эти явления, и третья — поклонение кумирам, уже повелевающим над ними. Западным славянам Балтийского поморья и берегов Лабы (Эльбы) принадлежит, по преимуществу, последнее, т. е. кумирслужение, тогда как, напротив, к сербам и хорватам относится прямое непосредственное поклонение природе, оживленной народною фантазиею толпами собирательных духов, столь же многочисленных, как многообразны проявления в природе одних и тех же ее законов. Нашим же русским преданиям суждено было служить связующим звеном между этими двумя крайними ступенями развития славянского мифа и соединить кумирслужение западных племен с поклонением стихиям и явлениям природы южных славян. На этой первой ступени развития антропоморфического направления человек,

не понимая еще общего закона единства многообразных, но сродных явлений и желая олицетворить каждое отдельное явление, каждый отдельный предмет в человеческую форму, создает в своем воображении для каждого явления толпу духов, не имеющих еще индивидуального значения, а понятых им только как коллективы различных проявлений одной и той же силы природы. Отдельная личность божества еще сливается в общем родовом понятии, но коллектив его имеет определенные признаки, как, например, Водяной Дедушка, Леший, Домовой и пр. Мало-помалу эти бесчисленные коллективы сливаются в одну главную индивидуальность, которая или поглощает их в себе, или подчиняет своей власти. Так, например, до сих пор все названия бесов и демонов имеют на всех языках, при коллективном своем значении, еще другое — собственного имени главного их предводителя, беса бесов, дьявола.

Между тем человек, живя и изучая природу, приобретает с каждым днем новые понятия, вытекающие одно из другого и дробящиеся до бесконечности в его уме. В этом непрерывном переходе от родовых понятий к более частным, в этом дроблении человеческой мысли лежит логический процесс развития всякого политеизма, облекающего отвлеченные понятия в видимые образы богов и кумиров. На второй ступени своего развития язычество для каждого общего понятия однородного явления создает отдельное лицо, тождественное с самим явлением, и значение такого лица определяется единственно значением конкретно связанного с ним явления; так, например, бог грома, бог дождя суть не что иное, как самые явления грома, дождя и пр. Посему и внешние формы, и символы этих божеств еще очень бесцветны, и даже самые названия их свидетельствуют о неразвившейся еще личности. Причина этому та, что эти названия или заимствуются от самого явления, как погода — мороз, или состояются из прилагательных, определяющих общее свойство не столько лица, как явления и требующих необходимого присоединения существительного *бог, пан, царь* и проч., чтобы сделаться собственным именем божества, например, Бел-бог, Добро-пан, Царь-морской и пр. Для этих божеств создает народная фантазия свои образы, изустное предание их именуется, и обряды изъясняют их значение; но, несмотря на это, образы, имена и атрибуты все еще колеблются в какой-то таинственной неопределенности до тех пор, пока, наконец, зодчество не установит различные оттенки понятия какого-нибудь божества и не окаменит его, так сказать, однажды навсегда в определенные формы.

Здесь настает третий период мифического развития. Кумиры, перестав быть средством изображения, возбуждающим народное благоговение, становятся сами предметом обоготворения и поклонения, и, утратив конкретное единство своих образов с выражаемыми ими понятиями, принимают совершенно индивидуальное значение покровителей и распорядителей тех явлений и сил природы, с которыми были прежде тождественны. Этим кумирам создаются храмы, учреждаются целые касты жрецов для приношения им жертв и для отправления богослужения; их имена из прилагательных, выражающих общие свойства природы, обращаются в имена собственные или заменяются другими, случайными и местными названиями. Словом, кумиры получают вполне определенную объективную индивидуальность.

Народ, более и более сродняясь со своими божествами посредством их человеческих форм, вскоре невольно передает им в своем воображении все свои страсти и оживляет их бездушные истуканы физической деятельностью человека. Боги начинают жить земною жизнью, подвергаясь, кроме смерти, всем ее случайностям, и из образной объективности переходят к действительному субъективному существованию: они вступают в узы брака и родства, и новые кумиры не только уже как понятия, путем мысли, вытекают из своих первообразов, но рождаются от них физическим рождением человека.

По нашему мнению, славянский миф не дорос до этой субъективности его богов, хотя многие полагают, что эта последняя степень развития только затеряна в народной памяти, но все же когда-то существовала и у нас наравне с другими народами древности. Не станем оспаривать здесь это мнение, но факт остается все тот же, что для нас, в настоящее время, эта субъективная жизнь славянских кумиров не существует.

Итак, славянскую мифологию по ее развитию можно разделить на три эпохи: духов, божеств природы и богов-кумиров.

Это разделение подтверждается отчасти и словами Святого Григория (Паисиевский сборник)*, ясно указывающими на три различных периода языческого богослужения: «Начата требы класти роду и рожаницам переже Перуна бога их, а переже того клали требы упирем и берегиням».

* Паисиевский сборник — «учительный сборник», составленный в XIV в., в котором облачаются религиозные и нравственные недостатки русского народа («Слово о твари и о неделе, поучение христианам», «Слово о ротах и клятвах» и др.).

Подтверждение того же найдем мы и в самом постепенном введении христианства между славянами. Так, например, в преданиях южных славян, прежде других принявших христианскую веру, преобладают преимущественно коллективные духи, кумиры же у них вовсе не встречаются. В Моравии, Богемии, Польше и России при существовании некоторых даже кумиров большая часть богов — божества природы, принадлежащие второй эпохе, когда, напротив, у полабов и поморян коллективы совершенно исчезают и вся религия сосредоточивается на некоторых главных объективных личностях арконских и ретрайских идолов. Иногда даже замечаются при преобладании объективных кумиров некоторые признаки перехода богов к жизни субъективной. Так, например, о лошади Световита шло поверье, что сам бог ездил на ней по ночам, а Перун в Новгороде заговорил человеческим голосом и бросил палицу свою в Волхов.

Обращая внимание на самое богослужение славянского язычества, мы найдем также и в нем полное подтверждение нашего мнения. В самом деле, хотя сведения, дошедшие до нас, о богослужбных обрядах славян скудны и недостаточны, но со всем тем они ясно носят на себе печать какой-то разнохарактерности, которую, по нашему мнению, только и можно объяснить различными временами религиозного развития. Если же мы на обряды богослужения распространим наше общее разделение славянского мифа, то этим не только подтвердим предложенное разделение, но и объясним самые факты, которые, взятые вместе, часто противоречат друг другу.

В самом деле, в первую эпоху нашего мифа человек, не зная даже личных богов, естественно не имел ни определенных мест богослужения, ни определенных лиц для совершения его, и как божества были неотдельно слиты с самими явлениями природы, которым они служили аллегориями, то и естественно, что человек приносил свои жертвы непосредственно самим явлениям. Уже Прокопий свидетельствует, что славяне приносили жертвы рекам и нимфам; и доньше сохранились еще обычаи и обряды бросания венков, яств и денег в реки, колодцы и озера. «Не нарицайте себе бога ни в камени, ни в студенцах, ни в реках», говорится в «Слове Кирилла», а Нестор также прямо упоминает, что «кладезем и озерам жертву приношаху». Обычай вешать на ветви деревьев и класть на камни или у корня старого дуба дары, приносимые человеком невидимым духам, вполне подтверждает нашу мысль, что жертвы приносились некогда самим явлениям природы. Эти жертвы приносил всякий, без посредства

особенных, для того назначенных жрецов; впрочем, эту должность, в большие народные праздники, отправляли, быть может, старцы, которые в народной и гражданственной жизни славян пользовались всегда великими правами.

С более точным определением значения божеств природы стали определяться и места жертвоприношений и молитв. Действительно, у славян до существования кумиров и, следовательно, до построения им храмов были известные места, на которых они привыкли молиться какому-нибудь божеству. Это подтверждается многими свидетельствами. Так, Константин Порфирородный говорит, что руссы приносили жертвы на днепровском острове Святого Георгия; Сефрид говорит о дубе, где живет какой-то бог, которому приносились жертвы; Гельмольд, Дитмар, Саксон и Андрей, жизнеописатель Святого Отгона Бамбергского, знали у полабских славян множество священных роцц, где поклонялись какому-нибудь священному дереву, в позднейшее время замененному иногда истуканом какого-нибудь бога.

К разряду мест, посвященных богослужению, надобно причислить еще священные горы, холмы и все многочисленные городища, а наконец, как переход к последней эпохе славянского мифа и некоторые капища, как храм Ютербока, которого устройство ясно доказывает, что в нем не было идола, но просто обоготворялось явление первого луча восходящего солнца. Храм этот освещался только одним небольшим отверстием, которое было обращено на восточную сторону так, что он озарялся светом только при восходе солнца; арабский писатель Массуди также упоминает об одном славянском храме, в куполе которого было сделано отверстие для наблюдения восхождения солнца.

При определенных местностях необходимо должны были существовать и определенные лица для совершения богослужебных обрядов, но, вероятно, они еще не составляли замкнутой касты жрецов. Не были ли то волхвы, вещие и кудесники (чудесники), лица, не посвятившиеся в это звание, но вызванные минутным вдохновением? Ответом на этот вопрос может служить назначение волхвов, которые, подобно жрецам других народов, гадали и предсказывали будущее.

С появлением кумиров определяются особенные обряды для богослужения, появляются богатые капища и образуется целая каста служителей и жрецов, которые, пользуясь суеверным страхом народа к кумиру, не только обогащаются его дарами, но и завладевают часто политической властью его царей. Так было в Рюгене и у редарян.

Праздники, жертвы, обряды и гадания — все сосредоточивается вокруг кумира и его служителей и окружается для народа какою-то недоступною таинственностью, под которою легко отыскать хитрые обманы корыстолюбивых жрецов. Последняя черта резко разделяет все богослужение наших предков на две, совершенно отдельные, половины: непосредственного поклонения явлениям природы и чистого идолослужения. Первая, подобно вере в духов и божества природы, и поныне не искоренилась еще из быта простого народа: его праздники, песни, гадания, суеверия — все носит на себе печать этих времен язычества и служит нам материалами для его изучения; тогда как от времен чистого идолопоклонства все исчезло: и разврат вакхических пиршеств, и возмутительные кровавые жертвоприношения, и богатые храмы, и чудовищные истуканы — все, нередко даже имена этих кумиров. Самый факт изглаживания из народной памяти всего, что относится к последнему периоду нашего мифа, доказывает нам новизну идолослужения между русскими славянами, не успевшего еще твердо у них укорениться, и разрушенного, вместе с самими кумирами при первом появлении христианства. В этом заключается, может быть, причина, почему между восточными славянами христианство не только почти не встретило нигде сопротивления, но что сами язычники призывали к себе проповедников новой веры. Нельзя не заметить здесь, что эти две совершенно отдельные эпохи обоготворения природных явлений и позднейшего кумирслужения отозвались в дошедших до нас сведениях (собственно русской мифологии) в разделении этих сведений по их источникам на народные поверья и исторические данные. Одни дошли до нас путем изустного предания в суеверных обрядах, сказках, песнях и различных изречениях простого народа, тогда как другие сохранились в летописях и письменных памятниках нашей исторической старины.

Божества изустного предания живут и донныне в народном суеверии, и их имена известны почти всякому русскому простолюдину; о кумирах же письменного предания мы не находим в народе ни малейшего воспоминания, и, не сохранись они нам в летописях и духовных сочинениях средневековой нашей литературы, имена этих кумиров остались бы навсегда для нас неизвестны.

Из немногих, до нас дошедших, собственных имен богов-кумиров мы не имеем решительно никаких сведений не только об личности этих божеств, но даже и о наружной форме их истуканов. Об одном только Перуне знаем, что он был сделан из дерева с серебряной головой и золотым

усом, да что была у него палица, которую новгородский истукан бросил в Волхов. Эти боги не имеют особых символов и атрибутов, и наше воображение ничем не может руководствоваться для воссоздания этих идолиц при встрече их имен в наших летописях.

При таком отсутствии всякой определенной наружности кажется невозможным допустить существование субъективной личности этих миров, и нам скорее верится, что они не доросли до индивидуальной жизни Торев и Одинов, Юпитеров и Аполлонов, чем допустить предположение, что биографические мифы (если смеем так выразиться) наших божеств могли до того исчезнуть из народной памяти, что даже наружный вид этих богов не сохранился в наших преданиях.

Единственной основой того, что наши боги жили когда-то человеческой жизнью, вступали в брачные узы и наживали себе детей, служит, для защитников подобного тезиса, отчество Сварога.

Имя Сварога встречается в наших письменных памятниках в одном только месте «Ипатьевской летописи», заимствованном из «Болгарского хронографа»* и переведенном им, в свою очередь, из византийского писателя Малалы**. Ясно, что дело идет здесь о Египте; но подобно как в греческих и латинских текстах Малалы вставлены для объяснения имени Гефеста — Вулкана и Гелиоса — *Sol*, точно так же вставляются в славянском тексте имена Сварога и Дажбога: «И бысть по потопе и по разделении язык, поча царствовати первое Местром, от рода Хамова, по нем Ермий, по нем Феоста, иже и Саварога нарекоша Егуптяне, и по сем царствова сын его, именем Солнце, его же наричют Дажьбог». А далее: «Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог».

Форма же Сварожич встречается в «Слове о суеверии»: «Огневи молятся, зовут его Сварожичем». Наконец, у славян балтийских существовал кумир, названный Дитмаром *Ziagosici*, о котором упоминает и Святой Бруно в своем письме к императору Генриху II. Долго ошибочно

* «Болгарский хронограф» — обширный хронографический свод, известный в науке Нового времени под этим условным наименованием. Возник в X в. в окружении царя Симеона, состоит из ветхозаветных текстов, Именника болгарских ханов, переводных византийских хроник (в т. ч. Иоанна Малалы и Георгия Амартола), «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Возникновение и бытование «Болгарского хронографа» — один из дискуссионных вопросов в истории русско-южнославянских культурных связей.

** Малала Иоанн (около 491—578) — византийский хронист. Его «Хроника» начинается с легендарной истории египтян и доходит до 563 г., содержит интересный материал по истории Византии VI в.

читали это имя Льваразиком и объясняли его многообразно, пока, наконец, Шафарик решил дело, отождествив его с Сварожичем «Слова о суеверии». Из этих данных некоторые ученые немного самовольно произвели Сварога в славянского Сатурна, забытого отчасти бога неба и отца солнца и грома, Дажбога и Перуна, которых они поэтому называют Сварожичами.

Но основать эту родословную наших богов на словах Малалы было бы принять и Гелиоса за сына Гефеста в греческом мифе, и едва ли следует разделять на две различные персоны Сварога и Сварожича или Зуаразика западных славян и видеть непременно в окончательной форме этих последних отчество, других примеров которого наша мифология не представляет.

Осколки русского язычества, сохранившиеся для нас в народных обрядах, поверьях, приметах, сказках, загадках, заговорах и эпических приемах и выражениях древнейшего языка, — все непосредственно относятся к самим предметам, законам и явлениям природы. Таким образом, мы этими данными можем вполне воссоздать степень религиозного понятия, связывающегося в воображении наших предков с физическими их познаниями различных сил и явлений природы. Суеверные обряды нашей дохристианской старины указывают прямо на поклонение и жертвоприношение стихиям, как, например, прыгание через огонь и сожигание в огне, купание и бросание в воду и пр. Главная характеристика подобных преданий русского народа есть глубокое наблюдательное познание природы и жизни вообще. Познание это нередко скрыто от простого глаза под оболочкой аллегорической сказки или меткого эпитета, а иногда выражается перенесением (путем сравнения) отвлеченной идеи на вещественный предмет, близкий человеку. Таким образом становится этот видимый предмет символом и эмблемой отвлеченной мысли, воспоминание о которой неразрывно связывается с этим предметом. Так, например, черный цвет, напоминая собой ночной мрак, постоянно служит изображением всего мрачного, злого и мертвящего, тогда как, напротив, белый, красный и желтый цвета, как цвета дня и солнца, не только становятся синонимическими эпитетами этих явлений, но связываются в человеческом воображении со всеми понятиями добра и блага.

При этом роскошно-эпическом воззрении человека на природу божества-кумиры, олицетворявшие некогда собою те же силы и явления природы, дошли до нас в бесцветной неопределенности пустых имен, ни о чем не говорящих нашему воображению, так что решительно ни

в одном из наших кумиров мы не отыщем баснословных преданий, которые привыкли встречать в классических мифах Греции и Рима.

Какое множество у нас поверий, примет, загадок и приговоров, определяющих собою не только естественные, но и суеверно-мифические качества и свойства небесных светил, природных стихий и даже многих животных и растений, а между тем, как сейчас заметили выше, о самых важнейших кумирах Киевского холма, которых имена постоянно повторяются всеми летописцами, мы, кроме этого пустого имени, ровно ничего не знаем.

Из всех мест, где Нестор говорит о языческих божествах наших предков, важнее всего то, где он упоминает о кумирах, поставленных Владимиром в Киеве. Это место оставляет свою неизгладимую печать на всех позднейших свидетельствах наших древних писателей об этом предмете. Там имя главного бога Перуна отделяется от других кумиров описанием его истукана; за ним следуют Хорс, Дажбог, Стрибог, Семаргла и Мокош (Мокоша). Этот порядок исчисления кумиров удерживается в том же месте нашей истории и с самыми незначительными изменениями в Архангелогородской, Никоновской и Густинской летописях, в «Степенной книге» и у немецкого писателя Герберштейна*, откуда оно переходит и к польским историкам, и позднее, с их изменениями, возвращается к нам обратно, как увидим дальше. В текстах, свидетельствующих о верованиях славян вообще, выпускается описание кумира Перуна, но тем не менее он удерживает в них первое место. Из других же божеств иногда выпускаются, по-видимому, те, которых сочинители почитали менее важными: мних Яков называет только Перуна и Хорса; Святой Григорий — Перуна, Хорса и Мокоша; в Прологе, изданном профессором Бодянским, — Перун, Хорс, Семаргла (Сима и Ргла) и Мокош; в «Макарьевских Минеях»** — Перун, Хорс, Дажбог и Мокош, и проч. и проч.

Со времен влияния на наших писателей польских хроников является в «Густинской летописи» (об идолах руссов), у Святого Димитрия

* Герберштейн Сигизмунд (1486—1566) — барон, немецкий дипломат; дважды был посланником в Москве в 1517 г. и 1526 г., оба раза с целью склонить Москву к миру с Польшей. Содержательный труд «*Regum moscovitarum commentarii*» (1549 г.) основывается не только на личных наблюдениях, но и на памятниках русской письменности.

** «Макарьевские Минеи» — «Великие Четы-Минеи», памятник церковной литературы 30—40-х гг. XVI в., собрание житий святых, сочинений церковных писателей, кормчих книг, грамот и др. Составлены в Москве под руководством митрополита Макария. Каждый из 12 томов соответствует определенному месяцу.

Ростовского и в «Киевском Синописе» Гизеля* совершенно новый порядок божеств. В нем Перун занимает первое место, но к описанию его идола прибавляется и то замечание, что он обоготворялся на высоких горах и что в честь его горели костры, погашение которых наказывалось смертной казнью; второе божество Волос, третье Позвизд, четвертое Ладо, пятое Купало, шестое Коляда. Что этот ряд богов прямо заимствован из иностранных источников, показывает ясно в «Густинской летописи» самое имя Перуна, называемого в этом месте летописи Перконосом, когда несколько страниц перед тем мы тут же встречаем чистый текст Нестора о сооружении кумиров в Киеве. Даже на конце этого чуждого порядка виднеется нам еще влияние Нестора, но уже изменившееся в своей орфографии: кроме тех, бесовских кумиров, еще «и ини идоли бяху, именами: Усляд или Осляд, Корша или Хорс, Дашуба или Дажб», и прочие имена Несторовских кумиров. Усляд произошел от ошибочного перевода слов *ус злат* немецким путешественником Герберштейном. Далее, имена Корша и Дашуба также совершенно чужды нашим туземным писателям, хотя последнее объясняется отчасти правописанием «Степенной книги»: ** Дажба, но и это, быть может, описка, тем более что в другом месте той же книги напечатано Дажба, вероятно, происшедшее от несоблюдения титла над сокращенным *бога* (ба).

Волос не упомянут Нестором в числе кумиров, сооруженных Владимиром; но из договора Святослава видно, что он занимал весьма важное место между славянскими божествами, почти равное с Перуном, с которым он ставится как будто в параллель, почему он и занимает первое место за Перуном у польских писателей и их русских последователей. Подобное сближение Перуна с Волосом встречается и в словах мниха Якова¹. Из этого свидетельства, повторяющегося в «Торжественнике»² и в макарьевских «Четьи-Минеях», можно заключить, что идол Волоса находился в Киеве, вероятно, еще до Владимира, почему и не упомянут Нестором. Еще яснее подтверждается это предположение свидетельством

* «Киевский синописис» — сочинение ректора Киево-Могилянской коллегии, архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля, составленное вскоре после Переяславской рады, утвердившей присоединение Украины к России, в течение целого века исполняло роль единственного учебника российской истории.

** «Степенная книга» — была составлена в 1560—1563 гг. духовником царя Ивана IV Андреем (позднее — митрополит Афанасий). Содержит систематическое изложение русской истории от Владимира I Святославича до Ивана IV включительно по материалам летописей, хронографов, родословных книг и др. Разделена на 17 граней (родословных степеней).

«Степенной книги», где при соиздании киевских кумиров летописец, списывая прямо с Нестора, не упоминает о Волосе; но, напротив, при уничтожении их, он перечисляет всех поименно, и вслед за Мокошем называет еще и Власия, скотьего бога. В «Слове святого Григория» встречается загадочное имя Вила в единственном числе и мужеском роде: «и Хорсу, и Мокоши, и Вилу», которое мы принимаем здесь за Волоса на том основании, что в неизданной части этого «Слова...» Вилом называется финикийский Ваал: «Был идол, нарицаемый Вил, его же погуби Даниил Пророк в Вавилоне».

Кроме шести главных кумиров, упомянутых «Лаврентьевской летописью», встречаются в наших древнейших письменных памятниках несколько других прозвищ языческого политеизма древней Руси, как Сварог, Сварожич, Род и Рожаница, Упыри, Берегини, Навии, Плуга и др.

Со вставкой в «Густинской летописи» (об идолах руссов) и гизелевским «Синописом» начинается уже литературная обработка славянской мифологии, ложное направление которой еще долго процветало у нас, как в поддельных летописях XVIII века (подобно Иоакимовской), так и в сочинениях туземных мифологов конца прошлого столетия: Попова, Чулкова, Глинки и Кайсарова. Эти сочинения, под влиянием польско-германской учености XVII века и ее крайне ложного направления, наводнили наше туземное баснословие списками богов, полубогов, героев и гениев всякого рода³ и множеством преданий и подробностей, основанных большею частию на произвольных вымыслах или на фактах, взятых извне и нашему краю совершенно чуждых.

Большая часть имен, встречающихся в этих списках, принадлежит кумирам западных славян и отчасти древних пруссов, обоготворяемым в знаменитых капищах Арконы, Ретры и Ромовы. Киевские же кумиры постоянно упоминаются в нерусских формах Дашубы, Корши и т. д., явно заимствованных из иноземных источников. Из наших народных суеверий и сказок попало в эти списки только немного наиболее известных имен: русалок, леших, домовых, Полкана, Кощя и Бабы-Яги. Названия народных праздников Купалы и Коляды пожалованы в особые божества плодов и праздничных пиршеств, которых истуканы будто стояли в Киеве; точно так же возведены реки Дон и Буг в какое-то особенное обоготворение со стороны наших предков, хотя о последних великорусские песни и предания ничего не знают, когда, напротив, Дунай, Волга и сказочные Сафать и Смородина-река действительно имеют некоторое право на внимание русской мифологии. Но едва ли гг. Попов и Глинка

знали про наш древний героический эпос, когда они даже не трудились проверить германо-польские сведения о киевских кумирах сличением этих сведений с доступными им русскими источниками. Остальные имена этих списков принадлежат большею частью к чистым вымыслам. Подлог многих из них для нас ныне уже очевиден, как, например, упомянутый выше Усад, Зимдерла (богиня весны, зиму стерла), Дитинец, Волховец, Словян, Родомысл и многие другие. Но не всегда удается нам с верностью указать на начальный источник подлога или недоразумения: откуда взялся кумир Сильного бога, так подробно описанного в словаре Чулкова? Откуда и сведения о Золотой бабе⁴, обоготворяемой обдорцами*? Откуда стени, литуны и куды, попавшие у Глинки в один разряд с домовыми, лешими и чертями вообще, Живот, хранитель жизни, и, наконец, даже воспетый Пушкиным Лель и брат его Полель, эти мнимые Кастор и Поллук славянской басни?

На подобных шатких основах зиждятся и донныне целые системы славянской мифологии не только германских ученых, подобно мифологии Эккермана (1848), но и многих исследователей из славян, в особенности между чехами, как, например, Гануш, Юнгман и Ткани, в мифологическом словаре которого (1824) Илья Муромец упомянут русским Геркулесом, а святой Зосим Соловецкий — *Zosim Schuzgott der Bienen bei den Russen*.

Вообще славянская мифология в германской своей обработке осталась еще донныне в области отжитого классицизма, стремившегося непременно подвести ее под уровень греческой теогонии и во что бы то ни стало отыскать у нас божества, соответствующие знаменитым богам древнего мира.

Вторая существенная ошибка подобного направления — обобщение всякого чисто местного предания: нисколько не принимая во внимание, что часто одно и то же божество является в различных местностях под разными именами, ученый методист из каждого подобного синонима старается воссоздать новую личность, которой и приписывает тут же, в своем воображении, значение, соответствующее тому или другому божеству классических преданий. С каждым новым сочинением, написанным в этом духе, увеличивалось у нас число божеств новыми, если не вымышленными, то в России, по крайней мере, положительно никогда не существо-

* Обдорцы — коми-пермяцкие племена Верхнего Прикамья.

вавшими именами. Вот почему и кажется нам, что первая современная задача науки — очистить наши русские предания от чуждых им наносов и определить, наконец, верное разграничение между русскими и нерусскими источниками.

Вообще в русском мифе собственные имена играют большею частью самую последнюю и незначительную роль, как и постараемся доказать это впоследствии. Гораздо важнее обряды и празднества простого народа и, в особенности, суеверные понятия и воззрения его на природные явления, светила и стихии, горы и реки, баснословные растения и животные, о которых гласят доньше еще наши стихи и песни, заговоры, сказки, загадки и прибаутки. Так, например, обряды опахивания или коровьей смерти, кликанье весны, добывание живого царя-огня, поверья о полете огненных змеев или расцвете папоротника в Ивановскую ночь и, наконец, древнейшие предания о сотворении мира, острове Буяне и загадочной «Голубиной книге»*.

В детстве своем человечество боязливо и благоговейно поклоняется тем предметам и явлениям природы, которые более других поражают его физические чувства, и потому естественно, что небесные явления, как солнце и звезды, гром и молния, становятся первейшими предметами суеверного обожания. Но когда, с оседлой жизнью, человек знакомится с хлебопашеством и разведением плодов, чувство личной пользы заставляет его обратить свое внимание на землю и плодотворную силу растительной природы, тогда и в религии его боги неба постепенно уступают свое первенство представителям земли. Вот почему у западных славян, заживших раньше нашего оседлой жизнью, яснее формулировалось поклонение земной природе в обоготворении богинь Живы и Моры, разделивших между собою весь годовой цикл земной произрастительности.

На долю Живы досталось полугодие плодотворной летней жизни природы, на долю же Моры — время бесплодного ее зимнего отдыха. С представлением Живы слилось понятие всего юного, светлого, мощного, теплого и плодотворного; с представлением же Моры — всего мрачного, холодного, хилого и бесплодного.

* «Голубиная книга» (вернее, Глубинная — от глубины премудрости) — народный духовный стих в вопросах и ответах, заключает в себе сведения о происхождении мира, людей, сословий, сведения географические, естественно-научные знания и т. п. Источники «Голубиной книги» — апокрифическое «Слово святого Иоанна Богослова», «Беседа трех святителей», «Физиолог» и др.

Если у нас на Руси не сохранилась память о двух богинях, разделяющих между собою годовую жизнь земной природы, как у западных славян, то причину тому следует искать в преобладании религии мужской творческой силы небес над обоготворением пассивного женского элемента земли. Солнце, в благотворном и зловредном отношении своем к земной природе, точно так же разделяется на два лица зимнего и летнего солнца, светлого бога ярких плодотворящих лучей (Белбога) и бога не греющего бесплодного периода мрака и холода (Чернобога). У поморских славян истуканы всех солнечных божеств представлялись с двумя или четырьмя лицами или головами, указывающими на две главные половины, лето и зиму, или на все четыре времени года. Массуди в своих путешествиях по славянским землям видел где-то у моря истукана, которого члены были сделаны из драгоценных камней четырех родов: зеленого хризолита, красного рубина, желтого карнеола и белого кристалла; голова же его была из чистого золота. Эти цвета ясно намекают на зеленую весну, красное лето, желтеющую осень и снежную зиму; золотая же голова — это самое небесное светило. Имена поморских богов солнца все оканчиваются общим прозвищем *Vita*, подобно как разноцветные члены истукана оканчиваются одной общей золотой головою; и не без некоторой вероятности можно допустить, что первая половина этих имен хранила в себе именно частный смысл — весеннего, летнего или зимнего, когда слово *Vit* означало общее понятие бога или лица. Так, например, *Gerowit* — *Ierowit* невольно наталкивает нас на слово *яр*, сохранившее донныне значение весеннего: яровой хлеб, яры (весенние промоины), русское божество Ярыло и проч., когда, напротив, *Коревит* или *Хоревит* напоминает русского Хорса (Корша) и Карачуна.

Из киевских кумиров, упоминаемых нашими летописями, относятся к богам солнца имена Дажбога и Хорса, которые, как заметил профессор Бодянский, почти во всех текстах стоят неразлучно друг подле друга, как синонимы одного и того же понятия; и оба они, по словопроизводству своему, один от *dag* — день (немецкий *Tag*), другой от *sur* или *коршид* — солнце, по смыслу своему тождественны.

Из этих двух главных олицетворений солнца, грозное значение его как зимнего Сатурна, Ситиврата или Крта (Крчуна) славяно-германских поверий средней Европы принадлежит у нас на Руси, по-видимому, Хорсу. Это грозное значение зимнего солнца неразрывно связано в мире сказок и суеверий с понятиями смерти, мрака, холода и бессилия; те же понятия соединяются и с представлением божества разру-

шительной бури, метели и холодного западного ветра вообще как анти-тезис теплого ветра летнего полугодия. Вот почему божества зимнего и летнего солнца легко могли слиться в одно представление с соответствующими им божествами ветра или, по крайней мере, обменяться с ними именами и значениями. Так, в «Алексеевском церковно-славянском словаре» слово *хор* объясняется западным ветром, и в «*Saaga Moraviae historia*» Средовского *Chrwors* (наш Хорс, или Корша) толкуется Тифоном.

Вообще преобладание у нас божеств неба и воздушной стихии над божествами земного плодородия указывает на древнейший период кочующего быта, когда скотоводство доставляло единственное богатство человеку, еще не знакомому с хлебопашеством. Вот почему все боги-покровители скота в первоначальном своем значении божества солнца. Эпизоотия доньше выражается у нас словом *поветрие*, прямо указывающим древнейшее воззрение человека на воздушную стихию как на причину всякой болезни. Таким образом, Стрибог (значение которого как бога ветра, по «Слову о полку Игореве», нам несомненно) переходит у Средовского в *Trzibek* — бога поветрия; у карпатских словаков подобное же значение придается Карачуну⁵. Наш Сатурн — Хорс является в значении западного ветра — *хор*, когда сербская Хора — супруга бога ветров Посвиста, которого Средовский, в свою очередь, называет *Nehoda* и переводит словом *Intempriae*. Таким образом, боги не только холодного зимнего ветра, но и зимнего солнца являются и богами смертоносного поветрия относительно животного царства. Замечательно в этом отношении чешское прозвище Крта (Сатурна) Костомладом⁶, т. е. молотильщиком костей, которому отчасти соответствует наш русский Кошчей бес-смертный, носящий постоянно в сказках космогоническое значение зло-вредного начала зимнего солнца. Точно так же, с другой стороны, скотий бог Волос (Велес, Власий), как и Егорий Храбрый наших песен, не что иное, как олицетворение того же солнца, но в благотворном значении тепла и лета.

Таким образом, под влиянием этого дуализма и всякое явление природы представляется человеку с двух различных сторон его благотворного и зловредного влияния. Если же в вечно возобновляющейся борьбе добра и зла окончательная победа остается всегда доброму началу, то это потому только, что человек, изучая законы природы, убеждается ими, что нет абсолютного зла и что всякое, по-видимому вредное, явление носит в себе зародыш новых благ. Падающий плод своим гниением

освобождает к жизни хранимое в нем зерно, а сон и отдых своею безжизненностью возобновляют силы как человека, так и природы.

С подобным убеждением взирал русский человек и на собственную свою смерть не как на окончательное уничтожение, но видел в ней, напротив, продолжение той же земной жизни, только под другой, простому глазу незримой, формой.

Нигде в наших языческих преданиях мы не находим и малейшего намека на представление особенных небесных или подземных жилищ мертвецов⁷. В могиле же продолжают они жить жизнью земною, покровительствовать своим живым потомкам, и непосредственно разделять с ними все радости и заботы земного их существования. Вот почему и духи-покровители семьи и дома: Род, Чур (Щур) и Дедушка Домовой — связаны родственными узами с их живущими потомками и настоящими хозяевами избы. Хозяин нередко употребляется в смысле Домового, так что действительный хозяин является земным представителем покойного его прародителя — Деда, или Щура, — пращура.

Постоянным жилищем мертвецов почитается могила, отчего и выражения: *идти домой* в смысле умереть, *домовище*, *домовина* — гроб, иногда и кладбище; так что самое прозвище Домового скорее носит в себе значение загробного, чем покровителя дома, тем более что в сельском простонародном быту это последнее слово, в смысле жилья, неупотребительно, заменяясь выражениями: *хата*, *изба*, *дым*, *гнездо* или *двор*: «Уж ты солнце, солнце ясное! ты взойди, взойди с полуночи, ты освети светом радостным все могилушки; чтобы нашим покойничкам не во тьме сидеть, не с бедой горевать, не с тоской вековать. Уж ты месяц, месяц ясный! ты взойди, взойди с вечера, ты освети светом радостным все могилушки, чтобы нашим покойничкам не крушить во тьме своего сердца ретивого, не скорбеть во тьме по свету белому, не проливать во тьме горючих слез».

В степных селениях кладут первый блин на слуховое окно, причем приговаривают: «Честные наши родители! вот для вашей душики». В Белоруссии на могиле, политой медом и водкою, накрывают кушанье и приветствуют покойных: «Святые родзицели! ходзице к нам хлеба и соли кушать». На Пасху ходят христосоваться с покойными родителями на их могиле, причем в ямку зарывают тут же красные яйца; невесты-сироты ходят на родительские могилы испрашивать благословения покойников на брак⁸.

Наконец, у нас на Руси множество особых дней и недель, посвященных народным обычаям на посещение могил, таковы: большая и малая

родительские, Радуница, Красная горка, Навий день; таково было и древнейшее значение Масленицы. В такие дни нередко целое семейство, собравшись у родной могилы, совершает на ней свою трапезу в суеверном убеждении, что и мертвец разделяет ее и присутствует невидимым образом между ними. В именины домового (28 января) ставится для него на ночь на стол каша и всякое угощение с мыслию, что он, когда все в доме заснут, непременно придет к родственникам справлять свои именины.

В тесной связи с подобным воззрением на загробную жизнь и народные поверья об оборотнях и привидениях, упырях (вампирах), высасывающих кровь по ночам, чужих (лихих) домовых, разыгрывающих свои злые шутки над спящими домочадцами, волкодлаках, рыщущих по ночам лютым зверем, и скачущих навиях, распространяющих моровую язву одним своим появлением. Самое слово *навию* (навий день, идти до навьи) носит в себе понятие смерти и загробного привидения, также и *домовой*, как заметили выше, синоним загробного; точно так же и *род* употребляется иногда в областных наречиях в смысле духа, образа, привидения; наконец, древнее имя богини смерти Моры или Морены сохранило почти подобное же значение в малороссийском Мара (призрак) и в поверьях о кикиморах. Еще живет у нас поверие, что злые колдуны по смерти своей восстают по ночам из могил, чтобы сосать кровь у сонных людей, почему, в предупреждение такой беды, покойника, подозреваемого в чародействе, выкапывают из могилы, бьют кольями и сожигают, или, в других местностях, вбивают ему кол в сердце и снова закапывают в могилу. Существуют и многие рассказы про утопленников и утопленниц и про детей, умерших без крещения, которые все, по смерти своей, продолжают свое земное существование в виде водяных мужей или русалок —

Бух, бух!
 Соломенный дух!
 Мене мати породила
 Некрещену схоронила —

поют последние, бегая всю ночь по полям и рощам. Есть, наконец, и рассказ про русалку (утопленницу), которая, навещая своих живых родителей, сообщала им разные подробности про свою подводную жизнь⁹.

Г. Соловьев¹⁰ справедливо почитает русалок за мертвецов и этим их значением объясняет и прозвание их в одной песне земляночками, т. е.

подземными обитательницами могил. Это прозвище, по-видимому, отождествляет русалок с берегинями, о которых святой Григорий упоминает вместе с упырями: «А переже клали требу упирем и берегиням». В этом сближении Упыря с Родом и Берегини с Рожаницей как Род, так и Упырь — мертвецы. Почему и весьма вероятно допустить, что и берегини, как горные, земные духи, носили отчасти то же значение. В древности над могилами сыпали курганы и в особенности выбирали для сего места прибрежные, около больших рек; самое слово *брег* — *берег* имеет иногда смысл горы (сравни немецкое *Berg*), а в областных выражениях слово *гора*, наоборот, означает берег реки или даже сухопутие (не водою).

Вообще встречается в славянском язычестве множество фантастических существ, которые, при человеческих своих обязанностях, одаряются суеверным преданием какой-то высшей сверхъестественной (божественной) силой. Их нельзя назвать божествами, и, между тем, они не простые смертные.

В тех народностях, где еще во времена баснословные успели выдаться из толпы исторические личности мудрецов или царей-завоевателей, их имена возводятся нередко народною памятью в область мифических божеств; у нас же при отсутствии всякой личности случилось, по-видимому, то же с некоторыми чисто человеческими должностями и обязанностями, которые, украшенные народною фантазиею сверхъестественным божественным даром, произвели особенную демонологическую сферу духов-посредников между человеком и божеством. При вышеизложенном воззрении на смерть и жизнь загробную, подобные сверхъестественные посредники могли легко представляться воображению мертвецами, имеющими чисто человеческое происхождение. Таким образом, соответствует обязанностям домохозяина и главы семейства баснословная личность Рода или Дедушки Домового; подобно тому, и должности богослужебного жреца соответствует понятие Ведуна — Кудесника. И как под именем Рода и Дедушки человек воображает себе действительную личность давно покойного своего прадеда, точно так же мог он предположить и о ведунах, что и они умершие жрецы и старцы, прославившиеся еще при жизни своей вещей мудростию. Знахарство есть простое человеческое ремесло, ведущее, вероятно, свое начало от языческого жречества; ведовство же есть уже знахарство, перешедшее через смерть в область фантастической сверхъестественности.

Влияние христианства в первые века его появления на Руси не уничтожило языческие суеверия в народе, но лишило их только своих благих

свойств, соединив все эти поверья в общее представление наваждения нечистой, дьявольской силы. Но если снять с этих мифических личностей придаваемый им христианством колорит, то ясно увидим как по названиям, так и по приписываемым им действиям, что Ведуны не что иное, как жрецы древнего богослужения, возведенные в область баснословной демонологии.

Как *знахарь* происходит от *знать*, точно так же *ведовство* и *ведун* имеют свое начало в *ведать*, откуда и другие производные, как *вещий*, *вещун*, *вещать*, *предвещание*, *вече* (суд народный) и *ведьма* как женская форма ведуна.

Чародейство есть обвитие, обведение чарами, т. е. сверхъестественными узами или чертами. Очертание круга на земле принимает магическую силу цепей и уз, точно так же как очарование есть связание человека невидимыми узами (как, например, взорами красавицы). В первобытном значении своем чары не что иное, как нисхождение божественной помощи на человека посредством заговорных молитв и жертвоприношений.

Колдовство и *колдун* имеют свое начало в корне *колд*, *клюд*, означающие очищение, возрождение (посредством огня) и жертвоприношение; по-чешски *клюдити* — очищать, по-сербски *кудипи* — заговаривать. Сюда же относится по корню своему и наше *судить* — суд, тоже очищение в его нравственном значении. Имя Волхва производят филологи от санскритского *вал* — светить, блистать, точно так же как *жрец* происходит от *жреть*, *гореть*; жертва съедается огнем, отчего и наше *жрать*, и жертвенник в этом отношении является *жерлом* (горлом) съедающего огня¹¹. Когда исчезла вера в языческие обряды, народный юмор придал жреческим жертвоприношениям пошлое теперешнее значение глагола *жрать*; той же судьбе подвергся и глагол *врать*, т. е. заговаривать болезнь божественной молитвой, откуда и слова *врач*, *врачевание*, точно так же как из чудесников, проводников божественных чудес, образовались понятия *кудесника* и *кудес*, в значении злого колдовства, а еще чаще простых фокусов и кривляний.

Во времена язычества религия обнимала собою все способности и дарования человеческого ума, все таинственные познания его наблюдательного изучения природы, все занятия и заботы его ежедневной жизни. В область религии входила мудрость и красноречие, поэтическое вдохновение, песнопение, вещая сила чародейства и познания будущности; ею осенялась справедливость суда, врачевание болезни и счастье домашнего

крова, и все это воплощалось в одно общее представление вещей мудрости Волхва — Чародея. Но как Чародей только посредник между человеком и высшим божеством, то и чудеса, производимые ведунами и ведьмами, не прямо от них исходят, но насылаются человеку через их посредничество от высших божеств, помощью заговоров, жертвоприношений и обычных обрядов.

Единственное сверхъестественное качество, которое относится прямо к характеристике самих ведунов и ведьм, это способности полета по воздуху и оборотня; но и здесь есть поверье, что у ведьм хранится чудесная вода, вскипяченная вместе с пеплом от Купального костра, и что для того, чтобы лететь по воздуху, они должны опрыскать себя этой водой, причем, вероятно, предполагался какой-нибудь заговор. Для оборотня также требовалось знание известных заговоров и таинственных обрядов:

Втапоры поучился Волх ко премудростям:
А и первой мудрости учился
Обертываться ясным соколом,
Ко другой-то мудрости учился он Волх
Обертываться серым волком,
Ко третьей-то мудрости учился Волх
Обертываться гнедым туром — золотые рога.

Собственному божеству не нужны были гадания для узнавания будущности, как и не нужно бы ему учиться премудрости для оборотня. И действительно, сербские вилы и хорутанские рояницы предсказывают будущность без всякого гаданья, что и указывает на непосредственность их божественности. Домовым, русалкам и ведунам не творят мольбы и не приносят искупительных жертв; а если им и подносятся иногда подарки и приношения, как развешение по деревьям пряжи для русалок, оставление ужина для домового, или кроют сыры, хлебы и мед в честь Рода, то все эти обычаи носят чистый характер угощений или поминок покойников, а не жертвы.

Самые поверья о домовых и ведунах, их нравы, действия и атрибуты указывают на тесную связь этих лиц с очагом как домашним представителем жреческого алтаря. Их гадания, врачевания, заговоры — все носит на себе чисто человеческий характер богослужбного жреца. Заговор не что иное, как молитва; суеверные же гадания и обряды выгонения или

обмывания болезней и злых наваждений, совершаемые доньше нашими знахарями, — осколки искупительных жертвоприношений и очищений посредством священных стихий воды и огня, точно так же как многие из наших обрядных песен остатки древних богослужебных гимнов. Самые же богомерзкие трапезы и игрища, столь преследуемые нашим ревностным духовенством прошлых столетий, — символические обряды жертвоприношения и очищения (например, прыгание через Купальные огни, бросание венков в воду и огонь и проч.). Подобное же значение имеют и некоторые пляски: хоровод, например, есть символическое представление обращения солнца вокруг земли, отчего и самое слово *хор*, *хоровод*, подобно божеству Хорсу, имеет свое начало в древнейшем зендском названии солнца. Особенно важны в этом отношении обряды, гадания и игры Купалы и Коляды: в ночь этих великих праздников, по народному поверью, ведуны и ведьмы собираются на высокие горы и у зажженных костров около чертова требища (жреческого алтаря) предаются бесовским играм, песням и пляскам. Не простое ли это описание чисто человеческих сборищ язычников, христианским воззрением украшенное каким-то демоническим колоритом сверхъестественности?

От кумиров нашего язычества дошли до нас, как сказали выше, одни только имена, когда, напротив, про леших, домовых, ведьм и русалок сохранилось и поныне множество подробностей, как по наружному их виду и одежде, так и по привычкам, нравам и образу жизни этих духов. Этот факт едва ли не служит нам лучшим подтверждением чисто человеческого происхождения таких коллективных духов, которые, бывши некогда живыми людьми, естественно, сохранили в народной фантазии более определенный образ, чем божества, представители отвлеченных понятий. Впрочем, и подобных коллективов у нас на Руси весьма немного в сравнении с повериями и преданиями других народов Европы и даже одноплеменных югославян. Нет у нас ни фей, ни гномов, ни саламандр, нет даже рояниц, дружиц, живиц, страшиц и судиц сербо-хорватских суеверий, этих различных дев жизни и смерти, которые, являясь у колыбели новорожденного, сопровождают человека до гроба, охраняя его от всех бед и напастей, или, с другой стороны, своевольной рукой прекращают нить или тушат огонь его жизни, когда настает час его кончины.

Вообще можно положительно сказать, что имена и личности божеств играют самую второстепенную роль в нашей русской мифологии. Обоготворение же природы и жизни во всех их многообразных проявлениях — вот главнейшая основа всех верований нашего язычества. Песни,

загадки, пословицы и изречения всякого рода, обычные сравнения и качественные эпитеты носят еще доньше в языке нашем глубокие следы этого наблюдательного благоговения человека перед вечными законами природы и жизни. Подобное религиозное воззрение человека на мир не есть ли почти бессознательный деизм, при котором многобожие является только наружной формою культа, сквозь который везде чувствуется одно общее обоготворение идеи жизни, одно общее поклонение всемирной премудрости.

В этом религиозном воззрении нашего язычества находится и существенная причина того, что христианство, введенное у нас без всяких насилий и сопротивлений, так скоро успело сродниться с бытовой жизнью русского человека и так глубоко вкорениться во все понятия и воззрения его народной старины.

Купало и Коляда в их отношении к народному быту русских славян

В языческих преданиях нашей старины религиозные праздники Коляды и Купала не только олицетворили собою идею годовой жизни природы и хода светил, но и сосредоточили в себе две существенные стороны нашей древней народности: общественную, публичную деятельность летнего полугодия и домашний, семейный быт зимнего отдохновения природы и человека. Вот почему прежде, нежели мы обратимся к собственному исследованию этих празднеств, нам необходимо бросить беглый взгляд на нынешний простонародный быт России, чтобы найти в нем объяснение обрядов, символов и торжеств древних праздников нашей языческой космогонии. Труды, заботы и веселье русской простонародной жизни под суровым влиянием северного климата разделились на две резко оттененные стороны летнего и зимнего быта: жизни в поле и жизни в избе.

Летом с ранним утром рассыпается вся деревня на земледельческие труды по полям, лугам и рощам, нередко по целым дням кочуют работающие мужики посреди широких нив под чистым небом вокруг живописного костра, заменяющего им священный очаг домашнего крова. Здесь все широко и привольно, все на виду, все открыто, нет границ, разделяющих одно семейство от другого, нет преград, скрывающих человека от чуждого взора, все дни его протекают вне дома, и вся жизнь его, как говорится, на ладонке. Сама природа определяет человеку его занятие: пашут, сеют,

косят и жнут, все в одно и то же время. Почему, если поля и разделены между семьями, тем не менее все селенье единством трудов как будто соединено в одну семью: многие из сельских работ совершаются целым миром, в одно стадо сгоняется вся скотина, и, наконец, целая община дружно приходит на помощь одному из своих членов для срубki новой избы или перенесения старой на новое место. Окончены труды, настает время отдыха и веселья, и вся деревня стекается в одно место на толки, песни и хороводы или бродит шумными гурьбами по широкой улице села.

Другое бытѣе, другое житѣе в зимнее время, когда стужа гонит искать убежища в тесных стенах избы. Здесь каждая семья представляет собою, в своих трудах и забавах, совершенно отдельный, замкнутый мир, скрытый и непроницаемый для чужого взора. Разделение времени домашних занятий и самые эти занятия подлежат чистому произволу хозяев, почему нередко можно найти в одной и той же деревне, в двух соседних избах, совершенно различные ремесла и работы: «Всякий приказ и распорядок домашний идет от хозяина», говорит Домострой. «Утром хозяин советуется с женою о домашнем устройстве, что на ком положено, и кому какое дело приказано выдать». В избе все повинуется главе семейства и его заботливой старухе. Днем они распоряжаются всеми работами, а в долгие зимние вечера собирается около них тесным кружком вся семья слушать длинные, сказочные рассказы, передаваемые хозяином: старым людям — на потешение, а молодым — на послушанье. И если в этот тесный круг семейного быта зайдет иногда сосед или прохожий, — чужой человек становится гостем, а гость уже член семьи, когда, напротив, в уличных праздниках лета нет ни хозяев, ни гостей.

Эти две главные стороны народной русской жизни, быт семейный и быт общинный, оба ярко выдаются и в самой внешности наших древних городов и сел и всего вообще релейного нашего хозяйства. Небольшой дом с широким двором, окруженный со всех сторон забором или частоколом, есть, если можно так сказать, пластическое выражение семейной обособленности русского человека. В нашей сельской жизни слова *семейство* и *двор* принимают почти одинаковое синонимическое значение, когда, напротив, на западе — огромные дома-казармы, точно целые маленькие городки, где вместо улиц лестницы и коридоры. В особенности поражает это в сельской жизни Италии, где иногда целая деревня состоит из одного или двух каменных домов, ферм или остерий.

Общественное же начало олицетворяется в наших больших селах и городах древним вечем — широкой красной площадью, где собирается мирская община села (древнее вече) под сенью золотого креста, ее святого первообраза — общины духовной — церкви или собора.

Не менее наглядно выражается это начало и в отсутствии личного поземельного владения наших крестьян. Каждый из них получает в каждом поле всей деревенской запашки свою полосу: вы видите везде владения деревни, общее ее стадо, общие пастбища, общее поле ярового или озимого хлеба всего села, и не в состоянии будете определить в нем личное владение Петра или Ивана. В германском быту, напротив, например в Остзейских провинциях, личная собственность разбивает деревенскую жизнь на разьединенные фермы, окруженные всей принадлежащей к ним землей, так что около каждой мызы вы увидите и свои отдельные пастбища, свое отдельное яровое и озимое поле.

В семейном быту хозяин-отец полный властелин над своим домом и семьей. Везде проглядывает личность, везде принимаются в расчет физические и нравственные способности его домочадцев, как в разделе работ, так и награждений. Но как только хозяин переступил порог своей избы, его личность исчезает с его властью, он становится членом общины, тяглом, наравне со взрослыми своими сыновьями и племянниками и наравне с ними делит все выгоды и тягости общественного дела. Ни поведение, ни ум, ни лета, ни богатство не могут дать малейшего преимущества одному члену общины перед другим, и лицо теряется в общине, как отдельная полоса каждого крестьянина в общем мирском поле.

В религиозной космогонии древних славян год разделялся на две равные половины: плодотворной растительности и бесплодного отдыха природы, соответствующие отвлеченным понятиям лета и зимы, жара и холода, света и мрака, добра и зла, жизни и смерти: «Кто два супостата борются? — Смерть и живот». В мифических представлениях западных славян выразилось это дуалистическое понятие в представлениях богинь Живы и Моры или Морены, разделивших между собою как год человеческой жизни¹², так и годовой цикл земной растительности. Хотя у нас на Руси не сохранилось ясного предания об этих богинях земного плодородия, однако же во всех наших обрядах и празднествах проглядывает их влияние, и самые звуки их имен не чужды нашему языку. Царство Живы¹³ начинается с первыми днями марта месяца, когда с крыш домов начинают кликать весну и радостно приступают к торжественным проводам

чучела Моры или Морены, которое с песнями и плясками бросают в воду или сжигают посреди села. По словам Прокоши, главный праздник кумира Живы отправлялся 1 мая; в Польше этот же день посвящается богине Мае. В Германии и Франции 1 мая пляшут вокруг Майского дерева, украшенного цветами и лентами, и все дома убираются вербами и цветами, как у нас в Троицын день. Ночь 1 мая в Германии носит имя *Walpurgis-Nacht*, это праздник злых духов и ведьм, собирающихся на Блоксберг, на бесовские увеселения, что совершенно схоже с нашими преданиями об Ивановской ночи; впрочем, и в Германии эти два праздника, 1 мая и 24 июня, по своему значению совершенно между собою тождественны. У нас в России не было особенного праздника 1 мая, но с той поры, как реки после разлития войдут в свои берега, рощи зазеленеют и звери, обитающие в них, начнут плодиться, тогда подходит праздник русалок, леснянок, леших, и вообще всех духов плодородия и земной растительности, наступает Русальная неделя, Семик, этот таинственный праздник цветов и любви и, наконец, великий день Купалы, сосредоточивающий в себе все обряды, игры и песни целого летнего полугодия.

По понятиям славянина, высшая степень развития — красота, и конечная цель растения есть цвет. Почему с расцветанием полей и деревьев оканчивалось для него и благодатное царство Живы. Плод относительно самого растения есть уже признак увядания, и только отдельно взятый от растения, сам по себе, получает благое значение зародыша новой жизни. Таким образом, плод принадлежит уже царствованию Моры, которая поэтому и получает относительно частной пользы человека доброе значение богини осенних плодов или, лучше сказать, собирательницы тех благ и богатств земли, которых зародыш и развитие принадлежат попечению богини лета. Вот почему человек не питал никакой особенной благодарности к Морене, и наши осенние праздники¹⁴ жатвы и собирания плодов не представляют особого характера радости и наслаждения торжеств летнего полугодия, но носят, скорее, в предусмотрительном, заботливом заготовлении зимних припасов признак мрачного ожидания черных тяжелых дней.

Дни солнцестояния имели у всех древних народов, поклоняющихся солнцу, высоко религиозное значение; почему поклонение и жертвоприношение огню как символу света сделалось характеристической чертой праздников Купалы и Коляды, которые, по внутренним их свойствам и значениям, совершенно между собою тождественны¹⁵, с тою только разницею, что летний день Купалы более природный и общественный

праздник наслаждения настоящими благами земли, тогда как Коляда — домашний, семейный праздник отдыха, ворожбы и мольбы о будущем.

На Купало, как и на все летние праздники вообще, собирается народ под открытым небом на горе или в урочище, почему и праздник этот носит название Стад или Тюлп (в Сибири), оттого что на эти веселые игрища стекаются стадами и толпами со всех сторон.

Самое имя Купала вернее всего производится от санскритского *сир* — блистать, откуда *купавый* — белый — кипеть и купать. Связь огня с водою доказывается и в германских языках: *welle* — волна от *vellen*, пылать, и *риппо* (колодец) от *риппат* — гореть. Итак, Купало по этой этимологии есть праздник огня (света) и воды.

В день Аграфены Купальницы народ имеет обыкновение ходить в баню, как будто на прощание с последним удовольствием зимнего времени, после чего на заре Иванова дня все спешат умыться утренней росой и купаться в реках, и с этого числа начинают в России купаться.

В Ивановскую ночь повсюду зажигаются костры, через которые прыгает народ и прогоняется скотина, для очищения от недугов, порчи и влияния злых духов. В эти костры бросают цветы и благоуханные травы, как жертвоприношения божественной стихии света, но иногда сожигают в них также и всякую домашнюю рухлядь: лапти, онучи и старую деревянную посуду в знак истребления прошлого и возобновления новой жизни. Отсюда и обычай старух-матерей сожигать в Купальном огне сорочки больных детей, чтобы возвратить им здоровье. В сербской песне Будинская королева сожигает в живом огне *ватра-жива* рубашку, превращавшую сына ее в чудовище. Люнебургские славяне приносили в жертву живому огню белого петуха (символ солнца и света), и тот же обычай существовал у ижорской чуди близ Петербурга. Вероятно, что во времена язычества приносились и у нас живые жертвы Купальному огню, как видим это из нашей древней песни:

За рекою, за быстрою,
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие.
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые,

На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы
Поют песни Колюдушки (Купалушке)¹⁶.
В середине их старик сидит,
Он точит свой булатный нож,
Котел кипит горячий,
Возле котла козел стоит:
Хотят козла зарезати.
Ты, братец Иванушка,
Ты выди, ты выпрыгни!
Я рад бы выпрыгнул,
Горюч камень
К котлу тянет,
Желты пески
Сердце высосали.

Ивановские костры, собственно, не что иное, как царь или князь-огонь, или живой огонь (у немцев *Nothfeuer*), добываемый посредством трения двух кусков дерева. Его почитают донныне между нашими поселянами за лучшее средство для прекращения моровых болезней и скотского падежа. Решивши на мирской сходке употребить это суеверное средство, все жители села в одно время тушат у себя всякого рода огни, в печах и даже перед святыми иконами, и, собравшись потом на высоком месте вне села, начинают добывать новый, живой огонь, зажигают им большой костер, через который прогоняют весь скот, а потом и разносят этот огонь по всем избам, затапливают им печи и зажигают лучины, свечи и лампы.

Самое добывание живого огня, как и зажигание Ивановских костров, поручается обыкновенно старикам, которые, как видно из этого обряда чисто общинного быта и из вышеупомянутой песни, исполняли должность жреца в общественном богослужении языческой России. Старцы и бояре решают, по словам Нестора, бросить жребий на отрока и девицу для принесения их в жертву Киевским кумирам, сооруженным Владимиром, и с старцами же и боярами совещається позднее Великий князь о выборе новой веры¹⁷.

Крайне замечателен еще в этом отношении воронежский обычай в праздник Ярылы выбирать мирскою сходкою старика, которому поручалась роль древнего языческого божества, или его главного священнослужителя, ниспавшего во времена христианства на степень комического

лица, в шутовское платье наряженного старика, которого еще в прошлом столетии водили с торжеством по всему городу. Над ним трунила и потешалась молодежь; но замечательно, что при том, однако же, вокруг него водились хороводы, и что каждая девка, вступающая в этот хоровод, кланялась в пояс старику Ярыле.

На праздничные сборища Ивановой ночи парни, бабы и девки украшаются поясами и венками из полевых цветов и душистых трав. В эту же ночь ходят собирать разные лекарственные и волшебные травы и верят, что ровно в полночь расцветет папоротник — поэтическая аллегория, выражающая высшую точку развития земной растительности. В Малороссии плетут в этот день венки из полевых цветов, как у нас на Семике, и пляшут вокруг дерева Марены или Купала, как в Германии вокруг Майского дерева. Под это дерево приносится обыкновенно и соломенное чучело Марены, Мары или Купала, украшенное венками, которое потом, подобно похоронам зимней Морены у западных славян, сжигается в Ивановском огне или бросается в воду с песнею:

Купало на Ивана,
Та купався Иван
Та в воду упав;

или:

Ходыли дивочки коло Мареночки
Коло мою вудыло Купала
Гратыми сонечко на Ивана,
Накупався Иван, та в воду впав.
Купало пид Ивана.

Наконец, в Ивановскую ночь широко разгуливается нечистая сила по всей земле и портит молодых и красных девиц, мучит лошадей и скотину; почему бояться выпускать ее в этот день на пастбища, и перед хлевами и конюшнями развешивают то купальнические венки из чародейных трав, то мертвых сорок, которых пуще всего бояться ведьмы; последние в эту же ночь собираются на Лысой горе близ Киева пировать и веселиться. Это поверье относится также и к празднику Коляды, где мы подробнее рассмотрим его значение.

Вообще день Купала не только всенародный, публичный праздник наслаждения, где семья теряется в общине, но и всемирное торжество стихий и небесных светил¹⁸, где человек, сливаясь с природой, крепнет ее могучей силой и перерождается в ее таинственной плодотворной жизни.

Совершенно другое значение имеет Коляда. В этот зимний праздник живой огонь Ивановских костров становится частным достоянием домашнего очага. Каждый дом, каждая изба имеет свой особенный огонь, которому хозяин и его семья поклоняются и приносят жертвы. Этот праздник, исчезнувший отчасти у нас на Руси, сохранился в первобытной его чистоте у всех южных славян. Накануне Рождества Христова привозится с большим торжеством в каждый дом большой дубовый чурбан, украшенный венками и лентами и называемый бадняком, отчего и самый праздник получил имя Бадного вечера. Бадняка кладут на очаг, льют на него масло и пиво, бросают в печь соли, муки и иногда даже мелкие монеты. Когда бадняк загорится, зажигают от него свечи и лампы перед образами, что вполне напоминает обычай живого огня¹⁹, и главарь семьи, прочитавши молитву, берет кубок вина, отведывает и передает его старшему из прочих членов семьи, тот другому, пока кубок не обойдет всех присутствующих.

Для исполнения всех обрядов, связанных с бадняком, необходимо лицо полагайника, т. е. человека, не принадлежащего к семье и изображающего здесь высокое понятие гостя, по действиям которого хозяин заключает о счастье предстоящего года. Входя в горницу, полагайник кланяется хозяевам и осыпает избу зерновым хлебом в предзнаменование хорошего урожая; потом, схватив кочергу, бьет ею по догорающему бадняку, чтоб от него летели искры, приговаривая при каждом ударе: «Оволико говеда, оволико коня, оволико коза, оволико овца, оволико кармака, оволико кошница, оволико сретья и напредки», т. е. столько же (сколько летит искр) скота, столько же лошадей, коз, овец, кабанов, ульев, счастья и успеха. Этот обряд, по-видимому, заменяет в зимнем празднике очищение людей и скотины перепрыгиванием через огонь.

Поразительно сходство этого причитания с нашей древней песнею, помещенной в собрании П. В. Киреевского под именем «Песни Богоносцев», но носящей на себе чистый характер колядской и относящейся, вероятно, по преимуществу к поздравлениям домохозяев с праздником Рождества Христова:

Попаси же ему (хозяину), Господь Бог,
 Хлор, Лавер, лошадак,
 Уласий коровок,
 Настасей овецек,
 Василей свинок,
 Мамонтий козок,
 Терентий курук,
 Зосим Соловецкий щолок
 Стами раями,
 Густыми медами,
 Великими юлазами!
 Дай же, Господь Бог,
 Сяму дому на стояньня,
 Хозяину на здоровья,
 С жаной и с деткам,
 Со всем домом благодатным.

У карпато-россов злое божество скотского падежа, которого умилостивляют пиршеством в день Коляды, носит имя Карачуна²⁰.

В этом обряде встречается также торжественное шествие божества, представляемого здесь высоким белым хлебом, окруженным маленькими хлебцами, который так же, как и самый праздник, носит имя Карачуна. Этот обычай невольно напоминает нам замечательный малороссийский обряд на щедрый вечер 31 декабря, когда хозяин дома, усевшись за ужин, прячется от детей своих за грудой вареников и пирогов, наставленных на столе, и спрашивает их: «Хибаж вы мене не бачите?» и на ответ: «не бачимо, тату» — «дай же Боже, щобы и на той рок не побачили». Совершенно одинаковый обряд совершался у западных славян на острове Рюгене. В осенний жатвенный праздник Световита жрец становился также за высоким пирогом и спрашивал у народа: видит ли он его? и после отрицательного ответа изъявлял то же желание, чтобы и на будущий год его не видать было за высоким пирогом.

Как при входе полажайника, так и при внесении Карачуна осыпают избу зерновым хлебом. Этот обычай сохранился и во многих местах России и Малороссии, где на Новый год мальчики с мешками пшеницы или ячменя ходят по избам и при входе в хату кланяются хозяину и осыпают пол зернами с приговоркою: «На счастье, на здоровье, на новое лито; роди, Боже, житу пшеницю и всякую пашницю»; или:

Ходит Илья
На Василья,
Носит пугу Житяную.
Де замахне,
Жито росте.
Житу шпеницю,
Всяку пашницю.
У поле ядро,
А в доме добро.

Еще относится к посыпальным праздникам и обряд варения каши накануне Васильева дня. Старшая женщина в семье приносит крупу из амбара, а старший мужчина — воду с колодца. Семья садится за стол, хозяйка размешивает кашу с обрядными приговорами и с поклоном ставит ее в печь. По этой каше, по ее вкусу, цвету и наружному виду, судят о будущем урожае.

Все эти обряды ясно намекают на освящение нового хлеба и, следовательно, на праздник осенний, что подтверждается не только обливанием бадняка пивом, которое, как известно, варится осенью и с особенными играми и песнями — «ой на горе мы пиво варили», но и нашими русскими виноградыми, т. е. колядскими песнями, с припевом, ясно относящимся к южному разведению винограда: «виноградье красно зеленое мое».

С этим освящением новых плодов всегда связывается и гадание о будущем. Вообще, человек в зимний праздник Коляды носит в себе какое-то недовольствие настоящим и радостное ожидание будущего; в самом колдовстве этих дней скрывается какое-то природное бессилие: человек ворожит и гадает по частным приметам ежедневной домашней жизни, когда, напротив, колдовство Ивановской ночи носит в себе характер таинственной жизненной силы могучего чародейства. В Польше и России древние обряды Колядских празднеств почти единственно ограничиваются поздравлениями с наступающими праздниками как радостными предзнаменованиями скорого конца суровой зимы. Молодежь ходит шумными толпами по улицам селения славить и поздравлять зажиточных хозяев и их семейства под окнами их домов, за что веселая гурьба получает от них денежные подарки и нередко даже призывается в избу на угощение:

Ой, Овсень, Овсень!
Ты ходил, ты гулял
По святым вечерам,
По золотым теремам.

Ой, Овсень, Овсень!
Ты летал, ты порхал
К Филимону на двор
Ко Прокофьевичу.

Ой, Овсень, Овсень!
Ты сыскал, угадал
На широком дворе
Полны ведра вина.

Ой, Овсень, Овсень!
У хозяина двор.
Осушен, омощен,
Чисто выметен.

Ой, Овсень, Овсень!
Среди Москвы
Ворота пестры,
Вереи красны.

Ой, Овсень, Овсень!
На дворе у Филимона
Три терема стоят,
Высокие теремочки.

Ой, Овсень, Овсень!
Первый терем — светел месяц,
Второй терем — красно солнце,
Третий терем — часты звезды.

Ой, Овсень, Овсень!
Красно солнце — хозяин сам,

Светел месяц — хозяйюшка (жена его),
Часты звезды — их детушки.

Ой, Овсень, Овсень!
Прикажите, не держите,
Собаками не травите.
Дайте подачку!

Если хозяин замедлит отворить окно и подать требуемую награду певцам, они продолжают:

Наша подачка
В дверь не лезет,
В окошки не идет,
Сам сударь не шлет.

Подайте подачку!
Кишки, желудки,
Свинные шутки²¹
В печи сидели,
На нас глядели.

Другая песня, с припевом после каждого стиха: «виноградье красно зеленое», поется следующим образом:

Прикажи, сударь хозяин, ко двору придти,
Прикажи-тко ты, хозяин, коляду просказать.
Ах, мы ходим, ходим по Кремлю-городу,
Уж ищем мы, ищем господинова двора:
Господинов двор на семи верстах,
На семи верстах, на осьмидесяти столбах.

А среди того двора, что три терема стоят,
Что три терема стоят золотоверховаты,
Что в первом терему красно солнце,

Красно солнце, то хозяин в дому,
Что в другом терему светел месяц,

Светел месяц, то хозяйка в дому,
 Что во третьем терему часты звезды,
 Часты звезды, то малы детушки.
 Хозяин в дому, как Адам на раю;
 Хозяйка в дому, как оладья на меду,
 Малы детушки, как олябышки.
 (Малы детушки, как орехи в меду.)
 Виноградье красно зеленое!

В Малороссии поют:

Щидрый вечер,
 Добрый вечер,
 Чи есть в дому
 Пан-государь

и пр. и пр.

Но самая превосходная из всех наших святочных песен, без сомнения, песнь славы: в ней уже не одно поздравление хозяев с праздником, но и торжественное воспевание и прославление всей плодотворной природы, стихии света и стихии влаги, и в особенности хлеба как основного богатства народа земледельческого: «все добро в хлебе, товар из земли растет», — говорят пословицы.

Слава Богу на небе,
 Слава!
 Государю²² нашему на сей земле!
 Слава!
 Чтобы нашему государю не стареться,
 Слава!
 Его цветному платью не изнашиваться,
 Слава!
 Его добрым коням не изъезживаться,
 Слава!
 Его верным слугам не изменяться.
 Слава!
 Чтобы правда была на Руси
 Слава!

Краше солнца светла,
Слава!
Чтобы царева золота казна
Слава!
Была век полным-полна:
Слава!
Чтобы большим-то рекам
Слава!
Слава неслась до моря,
Слава!
Малым речкам до мельницы.
Слава!
А эту песню мы хлебу поем,
Слава!
Хлебу поем, хлебу честь воздаем.
Слава!
Старым людям на потешение,
Слава!
Добрым людям на услышание.
Слава!

Во всех этих песнях проглядывает высокое значение домохозяина, его семьи и его святого гостеприимства, и везде являются личные отношения гостей к хозяину. Остатки языческого кумирслужения, сохранившиеся в соломенных чучелах Купала и Мареночки летних праздников, отозвались в зимних колядах на юге в обрядах Бадняка и Карачуна, а у нас в России в обычае подмосковных селений возить в санях Коляду — девицу, одетую сверх платья в белую рубашку. В самой Москве в навечерии Рождества Христова кликали многие люди Коляду и Усень, сказано в грамоте 1649 года. Народ говорит, что в этот день солнце надевает свой праздничный сарафан и кокошник, что напоминает и поверье, будто в день Ивана Купала солнце играет.

С конца Рождества начинается разгульное веселие ведьм и всех вообще злых и нечистых духов; особенно же забавляется в эти дни Домовой пуганием честных людей, откуда и произошел, быть может, обычай святочных наряжений, состоящих большею частью в вывороченных шубах и тулупах, что явно намекает на Домового, который и сам весь покрыт шерстью, и любит вообще шерсть. Вот почему для охранения по-

езда молодых от злых духов выворачивают шубы и овчины, и мать невесты встречает новобрачных также в вывороченном тулупе; по этой же причине держат часто козла в конюшне или вешают медвежью шкуру в стойло, так же как медвежьей шерстью обкуривают углы дома, чтобы задобрить Домового. Домовой, как показывает отчасти самое происхождение его имени²³ — дух, хранитель дома или избы, — считается в народе настоящим ее хозяином и господином. При развитии семейного начала этот таинственный хозяин избы, принявший в наших преданиях значение главы и хранителя семьи, олицетворил собою отвлеченное понятие отца, почему и получил прозвание Дедушки. По народным поверьям, Дедушка Домовой связан кровными узами с семьей, подлежащей его покровительству, что ясно вытекает из ненависти его ко всякому чужому человеку, которого старается всякими средствами выжить из своего жилища. Тем не менее родство Домового с его семьей остается всегда таинственным и неопределенным, и никогда наш крестьянин, называя его своим Дедушкой, не подумает отождествить его в самом деле с лицом покойного своего деда или прадеда, Петра или Ивана. Вот почему, как каждое особенное жилище, по народному мнению, имеет и особого Домового, при разделении семьи на две избы появляются с двумя новыми хозяевами и двое различных Домовых, между собою уже враждебных, по самому существу Домового, для которого всякий другой — чужой Домовой, чужой хозяин — уже враг и неприятель, откуда и произошло позднейшее понятие о чужом, лихом (злом) Домовом Дедушке²⁴.

В наших деревнях, где сохранился древний семейный быт во всей его первоначальной чистоте (сколько дворов, столько считают и отдельных семейств), имя или случайное прозвище хозяина двора переходит в общее прозвище всего его семейства; почему с новыми поколениями меняются постепенно и эти общие названия, и при раздроблении семейства на два или три хозяйства получает обыкновенно каждый двор новое особое прозвище от своего нового домохозяина, которое мало-помалу вытесняет прежнее, более общее (фамильное) название; нередко встречается у крестьян в одном и том же семействе (дворе) два и три различных прозвища, относящиеся, вероятно, к разным его поколениям, еще живущим отчасти в памяти их современников. То же самое, по-видимому, было прежде и в дворянских родах, где множество разных фамилий происходят от одного и того же рода, и, следовательно, фамилия — не столько общеродовое имя, как случайно удержанное через несколько поколений семейное прозвище. Чужеземное слово *фамилия* и великое значение на

Руси отчества прямо указывают нам, что для русского человека семья составляется единственно из отца с детьми и внучатами; замужня дочь — «отрезанный ломоть», как гласит поговорка, также и двоюродные и троюродные (двоеродные, троеродные) родственники уже не члены семьи в ее тесном бытовом смысле. Понятие семьи тесно сходится у нас с понятием двора или дома, и понятие отца с понятием хозяина: нет двора без хозяина, как нет хозяина без семьи; вот почему и мифический домохозяин, Домовой, поставлен народными повериями как-то между семьей и домом, почему иногда и привязанность к жилищу превышает в нем привязанность к семье. Давно необитаемые, развалившиеся дома, мельницы и амбары нередко сохраняют своих домовых, пугающих прохожих.

Когда семья перебирается в новый дом, необходимо задобрить различными таинственными обрядами Домового Дедушку, чтобы переманить его с старого кута в новое жилье, где встречают его с хлебом и солью, но где, большею частию, он долго еще тоскует по старой избе, изъявляя эту тоску шумом и трескотнёю, чему естественная причина сырой лес нового строения.

Здесь необходимо заметить, что в самом зловредном значении Домового следует нам еще отличить между собою капризы и шутки своего от постоянных преследований чужого.

Своему Дедушке иногда не приглянется вещь в дому или не понравится новое место, новое жилье, и он начнет стучать, пугать и делать всякого рода беспорядки в доме, не причиняя притом никакого особенного вреда своим домочадцам, если даже он ими лично оскорблен или недоволен; случается ему сердиться и без всякой явной причины, в особенности, когда с приближением весны находит на него хандра, доходящая нередко до совершенного безумия. Но как веселость, так сердце и хандра, выражаются у него одинаково, лишь стуком и треском в избе, надоедающим, но ничем не вредящим ее жильцам. Совсем иначе проявляется недоброжелательность чужого, лихого Домового. Поселится ли новая семья в старый дом, где царствует Домовой прежних хозяев, или забьется в избу Лихой, насланный издалека недоброжелательным колдуном, он начинает пугать и давить людей во время сна; в доме он все портит и ломает, и в особенности нападает на лошадей и скотину, которых мучает по ночам, так что везде от него хозяину неудача, порча и убыток. Тут уже недостаточны обряды, задабривающие своего разгневанного Дедушку, но нужно прибегать к помощи знахаря, чтобы изгнать насильственно со двора непрошеного гостя.

Владычество Домового не простирается далее границ самого дома и двора его; поэтому углы, как самые крайние конечности дома, подлежат особенному его покровительству. В вышеупомянутом обряде, при переходе в новую избу, старая хозяйка обращается к заднему углу с приглашением: «Милости просим, Дедушка, к нам в новое жильё!» Появление Домового в переднем углу, на почетном месте хозяина, означает его скорую смерть, также и треск в красном углу — трещит на покойника. Под этот угол, перед стройкой избы, хозяин зарывает ночью, втайне, зарезанного петуха, откуда, быть может, и выражение *изба на курьих ножках*. Для изгнания лихого Домового зарезывают петуха и, выпустив его кровь на голик*, обметают им углы избы и двора. Наконец, если курица запоет петухом, то измеряют ею всю избу от красного угла до порога и отрубают у ней ту часть, которая приходится за порогом как за конечной границей владений Домового, за которой уже царствует нечистая сила; почему и не годится приветствовать знакомого через порог.

Домовой любит также жить за печкой, но несправедливо, по нашему мнению, считать его живым олицетворением очага: очаг — символ высшего божества света, а Домовой только хозяин дома; почему в жертвоприношениях высшему божеству он принимает характер посредника между людьми и богами. Как в домашнем богослужении жреческая должность принадлежит старшему члену, главе семьи и хозяину дома, то не является ли здесь Домовой таинственным жрецом своей семьи, за отсутствием которого настоящий хозяин, как его земной наместник, исполняет его должность? Такое значение Домового соответствует отчасти понятие о Ведуне и Ведьме, которые, положительно сказать можно, не принадлежат к славянскому Олимпу и только в гораздо позднейшее время получили свое нынешнее, чисто мифическое значение. По нашим летописям ясно видно, что волхвы, вежди и кудесники были простые смертные, приверженцы язычества, которые, имея некоторые медицинские и астрономические познания, пользовались ими, как наши нынешние знахари и знахарки, чтобы вернее обманывать слепую толпу и овладевать полным доверием суеверного народа. Покуда верил народ в благое влияние самих божеств нашего мифа, он почитал этих обманщиков за людей, близко соприкосновенных с высшим, духовным миром, когда же он перестал верить в божества и стал в суеверном своем воображении бояться

* Голик — веник с обитыми листьями, голые прутья, связанные в пучок.

их, как злых духов нечистой силы, кудеса (чудеса) вещей и волхвов перешли в народном понятии в чародейное колдовство, их молитвы — в заговоры и их вещая сила — в простую ворожбу.

Доньине слепо верят наши простолюдины в существование ведунов и ведьм, как нет почти деревни, где бы не жили знахари и знахарки; это омельченное представление ведовства, лишенного своей сверхъестественности. Знахари и знахарки — просто люди, находящиеся, по суеверному понятию народа, в сообщении с нечистой силой, но постоянно помогающие человеку во всякой беде; тогда как ведуны и ведьмы не что иное, как сама воплощенная нечистая сила, почему они имеют перед знахарями преимущество сверхъестественных полетов по воздуху и превращений (оборотов) в разных животных и даже в неодушевленные предметы. Словом, знахарство — ремесло (наука), действительно существующее в наших деревнях, когда одно только суеверное невежество может подзрывать человека в ведовстве и чародействе.

Самые поверья о ведунах и ведьмах, их нравы, действия, атрибуты, их тесная связь с очагом, даже их сборища на Лысой горе вокруг чертова требища в великие дни Купалы и Коляды — все это носит на себе чисто человеческий характер аллегорического изображения кумиропослужения, жречества и праздничных торжеств нашей дохристианской старины.

Постоянное смешение в представлениях ведунов и ведьм человеческого с мифическим и естественного с сверхъестественным не позволяет нам вполне отождествить это представление с настоящими знахарями и знахарками, почему вероятнее предположить, что ведуны и ведьмы олицетворяли в нашей мифологии отвлеченное понятие жрецов и жриц, как Домовой изображает собою отвлеченную идею домохозяина и главаря семейства.

В общественном языческом богослужении, где избрание или порывы чувств вызывали старика из толпы на исполнение жреческих обязанностей, эта священная должность поручалась, вероятно, тем старцам, которые долгой, опытной жизнью приобрели общую славу людей, более других ведающих и знающих в области языческих познаний и верований. Эти знахари, или вещи, самим священнодействием осенялись, по народному представлению, высшей, сверхъестественной силой; как посредники между человеком и божеством, они становились выше простых смертных, и, как жрецы и временные представители божества, могли даже иногда почитаться непосредственными воплощениями оного, если судить по

вышеприведенному обряду воронежского Ярылы и другим подобным примерам, где человек (старик, девушка, дитя) представляет собою самое божество, носит его имя и является лицом, к которому непосредственно обращаются песни (мольбы) и поклоны народа. Напротив, в тех обрядах, где дерево, чучело или чурбан (чур — бан — пан) служат символом божества, жрец или совершенно исчезает, или остается относительно божества простым, совершенно посторонним человеком.

Такое понятие жреца как высшего посреднического лица развилось со временем и отвлеченное, чисто мифическое представление Ведуна и Ведьмы; почему оно и потеряло во время христианства свое благое значение, сохранившееся в знахаре и знахарке, этих чисто человеческих проявлениях той же мысли.

В семейном богослужении понятие вещего жреца должно было слиться с образом Домового Дедушки. Женского же лица, соответствующего значению Домового, в народной памяти не сохранилось, несмотря на важную роль хозяйки в семейном быту и многочисленных обрядов и забот, подлежащих по суеверным обычаям исключительному попечению старшей женщины семьи или дома. Вот почему это затерянное лицо мифической хозяйки следует искать, по нашему мнению, в древнейшем благом значении Ведьмы. Ей по преимуществу принадлежит эпитет бабы, бабушки, как Домовому принадлежит прозвание дедушки. Оба они имеют тесную связь с домашним очагом и всеми его принадлежностями, и даже взаимная вражда их легко объясниться может постоянной враждою чужих Домовых между собою.

Это сличение Домового с Ведьмой можно проследить во многих преданиях и суевериях нашего народа.

Домовой своих лошадей кормит и чистит, а чужих мучает, ездя на них по ночам; Ведьма же доит и портит чужих коров. Это прибавление слова «чужих» в народном поверье не есть случайность и прямо показывает нам, что относительно своих коров Ведьма, напротив, почиталась их покровительницей.

Вообще, лошадь и корова в нашем домашнем быту как будто олицетворяют собою разделение хозяйственных занятий мужчины и женщины, почему при переходе в новый дом тесть хозяина дарит ему лошадь, которую хозяин встречает у ворот и кормит из своих рук, теща же дарит корову, которую хозяйка встречает с теми же обрядами.

Совершенно подобное отношение имеет, по-видимому, и собака с кошкой. Первая как хранитель дома от внешнего нападения воров или диких

зверей находится под покровительством Домового, который сам лает и воет собакой; кошка же как истребитель крыс и мышей, уничтожающих домашние запасы, перешла в атрибуты Ведьмы: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе». Вообще, различие в значении мужского и женского лица Домового можно отыскать только в занятиях и должностях хозяина и хозяйки, получивших в семейном быту давностью обычая значение законных обрядов.

Как понятия владения и права собственности, Домовой является под именем Чура²⁵; он не только охраняет дом от всякой пропажи и изгоняет одним именем своим (чур ми, чур меня) всякую нечистую силу, но как чурбан переходит даже в материальное изображение межи, и в пословице «Через чур и конь не ступит» его имя употребляется как синоним границы. Вероятно, в этом же смысле получили у нас полевые и водяные духи название Дедушек как хранителей владений своей семьи. Так, например, гуси и утки летом находятся под покровительством Водяного Дедушки, а зимою — Домового.

Чешское предание о злых бабах, которые крадут грудных детей и удушают их своими ласками²⁶, равно как порчи Ведьмами беременных женщин, и простонародный обычай поверять обязанность повивальной бабки старшей женщине в семье, обыкновенно бабушке новорожденного, — все это прямо указывает нам одну из важнейших сторон мифической Бабушки как покровительницы родов и детства. С другой стороны, ее попечению подлежала, по-видимому, и вся женская часть домашнего хозяйства: сохранение припасов и приготовление пищи; почему во всех обрядах, непосредственно касающихся до очага, варки и печенья, главное лицо постоянно хозяйка или старшая женщина семьи. Она переносит огонь из старой печи в новый дом²⁷, она приносит крупу и варит кашу Васильевского вечера; наконец, она только одна может присутствовать при таинственном смывании притолок от лихоманки, совершаемом ныне переходной старухой-знахаркой, а вдревле, вероятно, вещей жрицей, на что указывают самые существенные части колдовского состава: уголь и зола из семи печей. Уголь же и зола, как труба, котел, кочерга и прочие принадлежности печки, — постоянные и почти исключительные атрибуты ведьм, как вещей жриц.

Мы сказали выше, что первая забота осенью — собирание плодов и заготовление зимних запасов; эта последняя обязанность постоянно поручается женщинам. У нас, где всякое занятие, всякая работа имеет свой праздник, свои игры и песни, женские занятия приняли и характер почти

исключительно женских праздников. Так, например, Капустницы (в сентябре), когда женщины ходят по домам с песнями рубить капусту, Ляницы (28 октября) и пр. и пр. Вот почему сельские работы с начала сентября носят в народе имя бабьих работ, и самое время это называется бабьим праздником и бабьим летом, а у карпатских славян — бабьим морозом, по преданию, что в эти дни мороз на горах заморозил бабу-колдунью. С перенесением нового года и Авсения на январь месяц перешли у нас на Руси и праздники ведьм на первые дни этого месяца. В Васильевский вечер ведьмы крадут месяц, чтобы он не освещал ночные их проказы. Третьего января возвращаются они домой сердитые и голодные, что весьма знаменательно для нас в том отношении, что такое поверье прямо указывает на ведьму как на домовую бабушку. Наконец, главный из шабашей в день святого Афанасья — время самых больших морозов. Почти в то же время справляются у нас и именины Домового (28 января), которому после ужина оставляют на всю ночь горшок с кашей, окруженный горящими углями.

С приближением весны (1 марта) находит хандра на Домового, доходящая нередко до совершенного безумия. С этих пор его влияние значительно ослабевает и он совершенно почти утрачивает свое более общее собирательное значение; память о нем как будто вдруг исчезает, и мы уже ни разу до самой осени не встречаем ни праздников, ни других дней, посвященных Домовому или связанных с ним в суеверных преданиях нашего народа.

Из всех этих фактов мы почти с достоверностью заключить можем, что представление Домового Дедушки принадлежит по преимуществу зимнему полугодью, что вполне соответствует и его внутреннему бытовому значению как мифического олицетворения высоких понятий отца и хозяина, понятий, которые, под влиянием сурового климата нашего севера, получили такое широкое развитие в домашнем и семейном быту древней Руси.

Вообще обряды и песни Ивановской ночи быстрее исчезают у нас, чем обычаи святочных, колядских празднеств, и ныне уже во многих губерниях России купальные огни навсегда погасли. Одна из важнейших причин такого явления лежит, по нашему мнению, в историческом постоянном гонении древнего общинного быта со стороны высших сословий общества: еще недавно редкий помещик решался иметь дело с сельской общиной, а скорее справлялся с каждым семейством или лицом отдельно, без всякого участия мира. Вот почему понятно, что праздник, носящий

характер чисто общинный, не только подвергался сильнейшим преследованиям, но и в народе пришел скорее в забвение, чем частный праздник семейной домашней жизни. Для наших простолюдинов семья и дом стали единственным убежищем древнего быта и личных прав человека перед постоянно увеличивающимися правами высших сословий. Естественно, что народ скорее забыл жреца и главу общины, чем мифического домохозяина и отца семьи, и понятно, что обряды и песни, носящие характер личного значения хозяина-отца, его старухи, его детей и гостей, живее удержались в народе, чем обряды и песни другого быта, утратившие уже отчасти для него свое коренное значение. Утрачено это значение, и суеверные обычаи и заговоры теряют половину своей ценности для народа, потому что эти обряды и песни только внешняя оболочка, только средство для передачи из рода в род коренных начал нашей древней народной жизни.

Мы знаем, что многим покажется странным и даже смешным изъяснение в половине XIX века сожаления о том, что, наконец, цивилизация с каждым днем более и более сглаживает суеверные осколки язычества и слепого невежества. Но тем не менее мы скажем прямо: да, жаль нам постепенно исчезающих празднеств, обычаев, поверий и преданий, веющих такую могучей народной фантазией и такой свежей, самобытной жизнью нашей старины. Причина такого противоречия между рассудком, стремящимся к просвещению, и душевной скорбию о том, что просвещение у нас отнимает, лежит, по нашему мнению, в ошибочном определении слова «язычество», которому мы ныне, как и двести лет тому назад, приписываем слишком обширное значение, хотя и смотрим на предмет с совершенно другой, чисто научной точки зрения. Конечно, во времена язычества религия обнимала собою все способности и дарования человеческого ума, все таинственные познания его наблюдательного изучения природы, все занятия и заботы ежедневной жизни человека. В область религии входили: мудрость и красноречие, поэтическое вдохновение и вещая сила чарования и познания будущего; ею осенялась справедливость суда, врачевание болезней, плодоносность труда, наконец, счастье и богатство семьи. Но следует ли из этого заключение, что все эти многообразные понятия принадлежат язычеству, потому только, что в дохристианские времена народный быт и народная поэзия покорились влиянию языческих верований и сохранили отчасти на себе печать этого влияния? Если в обрядах и игрищах народных проглянет иногда остаток языческого богослужения, в пословице или загадке отзовется древний

язык жреческой мольбы, или, наконец, в русской песне зазвучит имя забытого божества, неужели мы беспощадно осудим наши народные песни, празднества и увеселения за то, что в них хранится какой-то темный, самому народу непонятный, отголосок давно заглохшего мифа? Нет, эти празднества и обряды не принадлежат уже более искорененному язычеству; но они отразили на себе дух нашего народа, они слились с его древней жизнью, и вот почему они еще доньше устояли против всех гонений, когда давно уже исчезло, в собственном смысле, язычество при первом появлении христианства в нашей православной России.

В старину человек был ближе к природе, чем ныне, и многие из ее сил и явлений, до которых едва добирается теперь наша современная наука, легко могли быть ему знакомы по опыту. Но в младенчестве человечества неразвитость умственных способностей заменяется обыкновенно богатством воображения; почему всякое явление, непонятное и необъяснимое уму человека, стоящего на низкой степени образования, принимает в его воображении фантастическую форму сверхъестественного, божественного, если он еще язычник, и чародейного, если он христианин.

У нас уже появилось множество более или менее удачных попыток путем естественным объяснять приметы, заговоры и в особенности так называемые симпатические средства, считавшиеся прежде за самые нелепые и грубые предрассудки и суеверия. Итак, мы уже в праве сказать, что не все в наших народных суевериях и предрассудках вздор и ложь, когда в них скрывается иногда глубокое познание жизненных сил и законов природы.

Но это только одна сторона наших преданий. Как смысл загадки скрывается в ее аллегорической форме от взора недогадливого, так и коренные начала нашей древней народности, передаваемые от отца к сыну, часто в грубой оболочке нелепых сказок и пустых обрядов, понятны только тому, кто, принимая безусловно эту внешнюю форму предания, изумляющую своей нелепостью цивилизованного человека, умеет отыскать в ней народные познания, мысли и убеждения нашей старины и бытовым значением предания неразрывно слиться с нею.

Давно уже наш православный народ не верит более в существование божеств, которых праздновало язычество в великие дни Купалы и Коляды. Тем не менее каждый крестьянин почитает священным долгом исполнять все обряды древних праздников, потому что эти обряды исполнялись его предками, и что в них он находит и историю своего прошедшего, и осмысление настоящего.

Таким образом, являются эти, по-видимому языческие, предания каким-то таинственным звеном, связывающим живущих с давно минувшими поколениями, и в этой таинственной связи освежается и крепнет народный быт памятью о старине, еще живой для того, кто не переставал ее любить и ей сочувствовать.

И как русскому человеку не любить этой старины, которая впервые возлелеяла поэтическую фантазию и могучий язык наших песен и сказок; эту старину, которая воспитала наш дух, утвердила наш быт, и первая заборонила плодотворную почву для семян православной веры и европейского просвещения!

В наших письменных памятниках найдены в последние годы довольно многочисленные свидетельства о поклонении Роду и Рожанице (или Рожаницам, во множественном числе), из которых видно, что им приносились требы и совершались трапезы: «Роду и Рожанице крають хлебы и сыры, и мед»; пелись гимны: «Вы поете песь бесовскую Роду и Рожаницам». Но замечательно, что, при столь настойчивых увещаниях нашего духовенства против суеверного поклонения Роду, в изустных преданиях, сказках, песнях, заговорах и донныне еще живущих в народе суевериях — нигде не встречается на Руси ни малейшего намека на подобное поклонение, и имена Рода и Рожаницы нашему простому народу совершенно неизвестны. К тому же самые толкования этих слов в наших древних азбуковниках и в «Слове святого Григория» как будто указывают нам на иноземное их происхождение, так что для определения их значения нам необходимо становится пускаться в дальний путь, к египтянам и грекам: «Рожденици — кумири елленстии, их же погани вльшвением рождениа нарицаху быти». «Рожаницами елленстии наричют звездословцы семь звезд» и проч. А у Григория: «Извыкоша Елени класти требы Атремиду и Артемиде, рекше Роду и Рожанице. Тацци же Егуптяне. Также и до Словен доиде се слово, и ти начаша требы класти Роду и Рожаницам, преже Перуна, бога их. А переже того клали требу Упирем и Берегиням. По святем крещении Перуна отринуша, а Христа Бога яшася; но и ноне по украинам молятся ему проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши,

и Вилу, и то творят отаи. Сего не могутъся лишити проклятаго ставленья вторые трапезы, нареченныя Роду и Рожаницам, на велику прелесть верным крестьяном и на хулу святому крещенью и на гнев Богу; а се Егуптяне требы кладут Нилу и огневе, рекуще: Нил плоддавец и раститель класом» и т. д. Но прежде чем приступить к мифологическим сравнениям, на которые нам указывает это замечательное место «Паисиевского сборника», необходимо еще раз обратить внимание на то, что во всех существующих свидетельствах о Роде и Рожанице мужское имя постоянно встречается в единственном числе, когда, напротив, женское употребляется то в единственном, то во множественном, что невольно наводит нас на мысль: не смешаны ли здесь два разные поверья — поверье о Роде и Рожанице, соответствующее Атремиду и Артемиде, Нилу и огневи, и другое поверье о Рожаницах—Роеницах хорутанских славян, дев жизни, присутствующих при рождении младенцев и управляющих их судьбою, подобно классическим Паркам. Это поверье сильно распространено у всех южных славян, так же как и между всеми кельтскими, романскими и германскими племенами Европы; но именно у нас-то в России оно совершенно чуждо народным преданиям.

Такое разделение вопроса вполне подтверждается и объяснениями наших древних азбуковников, где у Берынды * Рожаница в единственном числе переводится словами *матиця, породеля, порожениця*, когда Рожаницы во множественном числе объясняются постоянно вещими девами, предрекающими у колыбели младенца его неизбежную судьбу. Под словом *род* в старину разумевался дух. Так, у Даниила Заточника: «дети бегают Рода»; а в областных наречиях род означает *образ, вид*, также (в Тульской губернии) *призрак, привидение*, что и побудило профессора Соловьева почесть это божество, так же как и женскую форму его, Рожаницы, за души усопших, покровителей своих родичей. И действительно, Род и Рожаница занимают, по-видимому, в нашей теогонии почетное место покровителей семьи, в особенности в смысле ее численного размножения (плодовитости). Вот почему Род и Рожаница, подобно Домовому Дедушке и мифической Бабе, представляют собою в наших народных суевериях отвлеченную идею отца и матери, возведенную до степени

* Берында Памва (50—70-е гг. XVI в. — 1632) — украинский лексикограф, поэт, переводчик. С 1616 работал в типографии Киево-Печерской лавры. Автор словаря «Лексикон славенороссийский» (1627), стихов панегирического и духовного содержания.

обоготворения, подобно как явления знахарей и знахарок обыденной жизни, в сфере мифической фантазии, переходят в образы Ведунов и Ведьм.

На подобное значение Рода указывают отчасти самые прозвания поминальных праздников, больших и малых родительских, Радуниц-Радованиц, и множество других слов нашего языка, имеющих общим корнем своим *род* — *рожать* и означающих: 1) силу плодородия, как урожай, родник, рожь, 2) деторождение, как родильница, зародыш, роды и пр., и, наконец, 3) общее происхождение (от одного рода) — порода, народ, родина, родитель, родной, и род в древнейшем смысле потомка и земляка.

Обращаясь теперь к словам Святого Григория, постараемся отыскать сравнительным исследованием упомянутых им богов Египта и Греции: какое, собственно, значение приписывает наш летописец русским божествам Рода и Рожаницы, и соответствует ли оно вполне тому, которое вытекает из филологической оценки этих слов.

Ясно, что в имени Артемиды наш писатель не мог иметь в виду девственную богиню охоты древней Греции, но скорее многогрудную Эфесскую покровительницу родов. В азбуковнике прямо сказано: «Артемиде была богиня в Эфесе». Но Эфесская богиня, вероятно, ошибочно названа греками Дианою, общему понятию которой она совершенно противоречит; почему ее ученые, не без основания, почитают за финико-ассирийскую Милиту, Танаис или Астарту, с которыми она имеет гораздо более сходства, как по значению своему, так и по обрядам ее богослужения. В таком случае неизвестный (по греческому преданию) муж или любовник Дианы Эфесской, являющийся в нашем тексте под именем Атремида, будет Адонис, или Дионисий, Тамирас, или Фамирас, Ваал-Тамар, или Фамар, бог солнца и производительной силы природы.

Сравнение Рода с Нилом еще более подтверждает это предположение. Нил в египетской космогонии олицетворяет мужское семя Озириса, оплодотворяющее ежегодно египетскую землю Изиду. Когда Нил, выступая из своих берегов, оплодотворяет сухую землю Египта, навешивают на изображения Изиды амулеты в знак ее беременности (6 фаофа, 28 сентября). Когда же, в месяц афир, вода начинает убывать и из-под нее показывается черная земля, назначается по всему Египту траур по несчастном Озирисе, убиенном иссушающим ветром Тифоном; его тело, забитое в деревянный ящик, сплывает в море и пристает к финикийскому берегу Библоса — ясный намек на общее начало мифа Озириса

и Адониса. Седьмого числа тибя месяца празднуется торжественное возвращение Изиды из Библоса с бранными останками Озириса, но вскоре Тифон еще раз овладевает телом своего врага, разрезывает тело на 14 кусков и разбрасывает их по всему Египту; один из этих кусков поглощается волнами Нила, почему Изида, отыскав вторично 13 кусков драгоценного тела ее супруга (26 фаменофа, март месяц) в празднике *inventi et renati Osiridis* заменяет неотысканные части Озириса деревянным фаллосом (см. описание праздника *Pamyliä*). Этот космогонический миф Озириса и Изиды совпадает по времени, церемониям и значению своему не только с финикийскими Адониями, перенесенными позднее и в Грецию, но встречается и во всех преданиях древнего мира под различными именами: Вакха, Сабазиса, Азиона, Атиса, Кадмалла, Фаммуса, Митраса и Ваала-Фегара.

Итак, Озирис как изображение мужской силы плодородия водяной стихии (Нила) совершенно соответствует в нашем тексте понятию эротического рода. Но каким же образом возле Озириса у нашего летописца является женское божество в форме огня, когда Изида всегда олицетворяла собою землю как пассивный момент женской восприимчивости? Здесь автор явно перемешал Изиду с Нейт (Нейф), таинственной богиней источника всякой жизни (*urwesen*). В ее храме в Сейте была следующая надпись: «Я все, что есть, было и будет». Она также и богиня света как начала самой жизни, солнце ее эманация; почему она является в тесной связи с Фта, египетским Вулканом, с которым она сливается в одно андрогеническое существо, рожденное из Кнейфова яйца — символ рождения света из первобытного хаоса.

В праздник Нейты делалась в честь ее большая иллюминация. Диодор* и Евсевий** почитают ее за эфир, в каком-то особенном значении сего слова; почему и нередко смешивают ее с ассирийской Танаис или Анаитис (карфагенской Дидо), богиней луны и огня, которая в Греции

* Диодор Сицилийский — греческий историк, во времена Цезаря и Августа написал сочинение «Историческая библиотека» в 40 книгах; история всех в то время известных народов до 60 г. н. э., сохранившаяся не в полном виде и ценная по выдержкам из утраченных нами историков.

* Евсевий Кесарийский (Евсевий Памфил) (между 260 и 265 — 338 или 339) — римский церковный писатель, историк. Евсевий Кесарийский стремился использовать достижения античной науки в интересах христианской церкви. Его «Церковная история» рассказывает о событиях от возникновения христианства до 324 г., содержит наряду с ценными сведениями много фантастических преданий.

обоготворялась под именем *Arthemis Persica*. Она, в свою очередь, сливается в Азии и Карфагене с Милитой и Астартой; точно так же как и египетская Нейт в значении женского или муже-женского элемента плодородия переходит в Изиду, а в Греции в Элевзинскую Деметру, хотя собственно поклонение Нейт явилось в Аттике под именем Афины и приняло совершенно другое значение. Понятно, что тонкие различия современной науки между всеми мифологическими личностями Египта, Греции, Ассирии и Финикии не могли быть доступны нашему летописцу, почему он весьма естественно мог их между собою перемешать и, принимая Нейт за богиню огня, считать ее тождественной с Изидою — *Elcithyia* или Бубастис, покровительницы зачатка, соответствующей посему Диане Эфесской так же, как и русской Бабе или Рожанице.

Космогоническое значение русских сказок и былин

«Сказка складка, а песня быль» — говорит народная пословица, что относительно сказки не совсем справедливо, если принять слово *складка* в смысле выдумки и произвольного сочинения²⁸. Сказка несколько не вымысел, но аллегорическое иносказание жизненных законов и явлений природы, осколок древнейшего космогонического мифа всего индоевропейского племени; почему и древние сказки всех народов Европы имеют между собою поражающее сходство в основных началах своих рассказов. Эту мифическую основу рассказа встречаем мы и в так называемых исторических былинах нашей старины, или, выражаясь иначе, в нашей народной эпической песне. Эпическая песнь, в самом деле, как постараемся впоследствии это доказать, не что иное, как тот же древнейший общечеловеческий миф, примененный к действительности — к бытовой и исторической жизни русского народа.

Ошибочно и странно различать былинку от сказки по законам какой-то новейшей теории словесности, несколько не применимой к нашей древнейшей народной поэзии. Мы говорим здесь о мнимой классификации рассказа по внешней форме его на стихотворное и прозаическое его изложение. Наша русская песнь не есть определенное стихотворение и не имеет определенного метра, отличающего ее от прозы. Нет у нас точной границы между стихом и прозой: красноречивое слово, отделяясь от обыденной речи своей гармонической формой, само собою переходит в стих;

таким образом, процесс образования поэтической речи совершается тут же, и стих рождается из прозы. Все дело зависит здесь от гармонического такта рассказчика: малейшая негармоническая перестановка слов обращает стих в прозу²⁹, как, с другой стороны, самое обыденное изречение в устах простолюдина часто принимает форму стиха. Народные наши сказки, сколько можно судить по страшно искаженной форме речи, в которой дошли они до нас, вероятно, также не лишены были этой поэтической гармонии речи, которая при вспомогательстве музыкальной мелодии переходит в стихотворную форму песни. Именно эта мелодия охранила, быть может, песнь от случайности и самоволия изустного predания, которым подвергалась вполне речь не воспетая, а рассказанная. Но и в прозе сказки сохранилась местами древняя стихотворная речь, по преимуществу в тех обычных изречениях и поэтических описаниях, которые, подобно цитате из древнего текста, должны были передаваться наизусть, не подвергаясь самовольным изменениям рассказчика.

Для примера, приведем здесь две выписки из сказок, изданных в типографии Евреинова в 1838 г., сказок, страшно изуродованных относительно слога:

1) «Как привели Ивану царевичу доброго коня, то клал на него седельчко Черкасское, подпругечку Бухарскую, двенадцать подпруг с подпругами шелку Шемаханского; шелк не рвется, булат не трется, яровицкое (Аравийское) золото в грязи не ржавеет. И как оседлал он доброго коня, приказал подать себе копьё булатное, палицу боевую и меч-кладенец, и сел Иван царевич на своего коня, бил коня по крутым бедрам, пробивал черное мясо до белых костей; конь осержался, от земли отделялся, выше лесу стоячего, ниже облака ходячего, доли и горы меж ног пропускал, а маленькие речки хвостом застилал, и ехал путем-дорогою, долго ли, коротко ли, близко ли, далеко ли — скоро сказка сказывается, а не скоро дело делается».

2) «Старик свистнул, гаркнул молодецким посвистом, богатырским покриком: сивка бурка, вещая каурка, стань перед мною, как лист перед травой: конь бежит, земля дрожит, из ушей дым столбом, а из ноздрей пламя пышет».

Правда, что наши русские сказки утратили отчасти видимую нить, связывающую их с религиозными суевериями и предрассудками язычества, живущими и донныне в нашем простонародье. Нет в них ни леших, ни русалок, ни домовых, и самые прозвища героев и героинь наших сказок, если они не заменились чисто христианскими именами Ивана,

Димитрия, Марьи, Алены, Настасьи и пр. и пр., звучат чем-то иноплеменным, диким, что отчасти в народной фантазии отождествляется с понятиями зловредного, чуждого и враждебного, почему рассказчики охотно стараются подобные имена иноземных царей как можно более коверкать и сделать трудными для выговора, из чего естественно следует, что весьма затруднительно отыскать в подобных именах царей и царств чародейной силы филологическое начало, могущее осмыслить нам их мифическое значение.

Но эта, по-видимому, затерянная нить между мифом и сказкою сохранилась во всей первобытной чистоте своей в югославянских преданиях. В них вместо вымышленных собственных имен являются в сказке самые светила, стихии и божества славянского Олимпа, в особенности же белые Вилы, это светлое олицетворение жизни земной природы во всех ее многообразных проявлениях.

Таким образом, сравнение наших русских сказок с подобными же преданиями других европейских народов дает нам возможность ясного убеждения в том, что и наши сказки не простые забавные вымыслы, но осколки древнейших религиозных мифов всего индоевропейского племени. С другой стороны, новейшие издания сказок и былин нашей русской старины, в многочисленных новых вариантах, дают нам возможность все более и более сравнивать их между собою и отыскивать между ними скрытое начало, связующее их в одно целое предание.

Вот почему ныне уже положительно сказать можно, что сказка, хотя и старшая, но все-таки родная сестра эпической песне, а песня — та же сказка с более положительным применением ее к определенной, уже оседлой жизни нашей древней Руси.

В сказке (собственно, так называемой) древнейшей эпохи рассказ совершенно подчиняется скрытому мифическому его смыслу, почему и лишен не только местного или национального, но даже и человеческого колорита, и всякой видимой внутренней последовательности. Рассказ происходит в некотором царстве, в тридесятом государстве; действующие лица его лишены всякой индивидуальной особенности и двигаются они скрытой от глаз пружиной таинственной необходимости; во всех их подвигах и стремлениях чувствуется совершенное отсутствие человеческих страстей, и их личные характеры так бесцветны и неопределены, что они даже не нуждаются в определенных прозвищах, а по произволу рассказчика могут называться Иванами, Дмитриями, Петрами, Бархатами и даже просто царевичами, молодцами и богатырями безы-

мянными. Это не живые люди, но призраки человеческого образа, иероглифы, под которыми скрыто космогоническое значение этих лиц, общие роли мифической драмы. Миф, являясь здесь единственной целью всего рассказа, овладевает совершенно его содержанием и не стесняется никакою сверхъестественностью, чтобы ярче себя обозначить в нем.

Вот почему золотые и серебряные кони, огненные и крылатые змеи, подземные царства, огненные реки и говорящие звери и птицы в сказке возможны и естественны.

В сказке второго периода, или эпической былине нашей старины, древнейшая мифическая тема хотя и остается в основе новейшего рассказа, но миф уступает первенство рассказу, который становится сам по себе главной целью и применяется уже к определенной местности и эпохе. Всякое действующее лицо есть уже обрисованный тип живого человека, с его народными оттенками и чисто личными особенностями. Сохранившаяся в былинах от древнейших преданий сверхъестественность некоторых явлений получает уже в них совершенно другой характер, причем, если смеем так выразиться, и сильно смягчается.

Чудеса оборотней и летающих змеев осмысливаются живущими доныне в народе суеверными понятиями о чародействе и зловредной силе колдунов и ведьм; что же касается до преувеличения богатырской силы героев и коней, то в подобных описаниях чувствуется поэтическое стремление к идеалу, хотя и сверхъестественному, как и всякий идеал, но уже не противоположному. Так, например, скоки богатырских коней выше леса стоячего и ниже облака ходячего, хотя и напоминают полеты крылатых коней сказочного мира, но уже не имеют в наружной форме своей поразительной противоположности, так что подобные представления можно бы почтить за чистую метафору рассказчика, если бы в них не хранилось значения древнейшего сказочного коня-ветра; точно так же как идеальная, чудесная сила и богатство богатырей наших эпических песен за метафорическим своим значением скрывают в себе древнейший смысл небесных сил плодородия и света.

Из самой этой существенной разницы между сказкой и былиной ясно выступает и самое родство их, потому что как основная тема рассказа, так и многие эпические приемы песни очевидно выросли из древнейшего сказочного начала; но былина сумела применить эту мифическую тему к древней Руси, придав ей этим приложением ее к действительности и новое направление, и новый смысл. Таким образом, враждебная сила

сказочных преданий (чисто космогоническое выражение зимнего периода — бесплодного отдыха природы) слилась в народной памяти с иноплеменными набегами татар и литвы, и все враждебное обратилось, в былине, в поганую татарщину веры латинской и басурманской, как антитезис святорусского православия, в котором, напротив, олицетворилась благая плодотворная сила наших стихийных веросознаний. Это стихийное значение подвигов и приключений царевича-богатыря древней сказки разлилось на всех наших святорусских богатырей, отражаясь в каждом из них через призму его собственной личности. Пассивная же, невозмутимая роль царя-отца (по повелению которого, ради сыновней любви, царевич совершает свои подвиги) переходит на народного любимца киевского, Красного Солнышка Владимира, освятившего впервые Россию спасительным светом Христовым. И вот та же первоначальная тема рассказа, олицетворяющая в себе различные фазы годовой жизни природы в древнейшей сказке, служит нам выражением борьбы христианства с язычеством и просвещения с невежеством, разбоем и неурядицей; и в то же время сливается с историческими воспоминаниями о владычестве Киевского княжества над другими уделами, и о вековой борьбе с татарами, Польшей и Литвой.

Это постепенное изменение значения и характера общего смысла рассказа можно проследить во всех подробностях и эпических приемах, переходящих из древнейшего сказания в более новейшие, причем, как заметили выше, рассказ, постепенно освобождаясь от сверхъестественных символических прикрас, старается придавать им более вероподобные и возможные формы. В былине совершенно уже исчезают золотые деревья, птицы и звери, крылатые кони и волки, и если иногда заговаривают звери человеческим голосом, то и при этом уже чувствуется, что подобная протiwоестественность как-то не гармонирует с настроением рассказчика и допускается им только при крайней необходимости.

Герой древней сказки наезжает на перекресток, где три дороги: «лежит тут бел-горюч камень, а на нем надпись: налево ехать — быть коню сыту, а самому голодному, направо — быть самому сыту, а коню голодному, а прямо — быть убитому»; в песнях об Илье Муромце уже изменяется это тем, что «налево — быть женатому, направо — быть богатому, а прямо — быть убитому». Алеша же Попович с Екимом Ивановичем встречают тот же камень на перекрестке, на нем надпись: «расписаны дороги широкия: первая дорога в Муром лежит, вторая во Чернигов град,

третья ко городу ко Киеву, ко ласкову князю Владимиру». Точно подобным путем предание о живой и мертвой воде, срastaющей члены и воскрешающей убитого героя наших сказок, то переходит на росу:

...Потыка сына Ивановича
 Теменем язык повыгянули,
 Ясны очушки ему повыкопали,
 Бросили его в раздольице чисто поле;
 Тут Потык догадался,
 Умывался росой с этой чистой травы,
 Заростились его раночки кровавые,
 Стал он молодец здоров по-прежнему...
 ...Молодой же Касьян сын Иванович
 Стоял в земли не мало числа,
 Стоял шесть месяцев,
 И выскакивал он из сырой земли,
 Как ясен сокол из тепла гнезда, —

тут чудесное его возрождение уже ничем особенным не объясняется; в другом тексте того же стиха о сорока каликах со каликою чудесное восхождение атамана под влиянием христианского благочестия приписывается уже небесным ангелам:

И послал Господь с неба ангелов,
 Вложили душеньку в белы груди,
 Приставили очи ясные к белу лицу,
 И пошел атаман по чисту полю.

Достаточно указав этими двумя примерами на постепенное изменение в наших исторических былинах древнейшего стихийного значения, вернемся теперь к мифической символике наших сказок. В сказках самое происшествие, действующие лица и окружающая их местность, леса и сады, широкие поля и подземные царства — все в них символ и аллегория. Действующие лица, как мы уже заметили выше, лишены всякой обособленной личности и представляют собою только общие типы, подобно как в сценическом искусстве всякий актер имеет известный круг ролей, ему присвоенных, круг, из которого, однако, он в область других ролей переступить не может. В наших сказках мы встречаем скорее

именно роли, чем лица: так богатырь-герой и супротивник его царь-кудесник, злая мачеха-колдунья, мужественная царь-девица и угнетенная царевна-пленница, все эти образы — одни только общие стихийные понятия древнего мифа, имеющие один только наружный вид человеческих личностей.

Первенствующая роль в наших сказках принадлежит сильному русскому богатырю-царевичу, герою рассказа: вечная молодость, покорное послушание родителям и старейшим, неустрашимое молодечество и какая-то добродушная кротость, не лишенная иногда некоторой хитрости, скрывающейся, по народному воззрению, под мнимую дурью и простотой, — вот отличительные черты нашего героя. В числе сказок чисто еще стихийного характера, где о христианстве еще и речи нет, все-таки герой наш именуется христианскими именами Фомы, Петра, Василия, Дмитрия и чаще всего Ивана, по особенной привязанности русского народа к этому последнему имени; к тому же прозывается он постоянно могучим русским богатырем — эпитет, который в древности почитался почти синонимом всего христианского и человеческого вообще в противоположность поганого и басурманского. При встрече богатыря-царевича с Бабой-Ягой она обыкновенно приветствует его словами: «Доселева русского духа слыхом не слыхивала, видом не видывала, а ныне русский дух пред очами проявляется». Итак, под этим прозвищем русского в наших сказках почти подразумевается в мыслях рассказчика то православное благочестие, которое становится одной из отличительных черт исторических богатырей Киевского цикла: «Он крест кладет по-писанному и Спасу-образу молится».

Первоначальная цель поездок и подвигов царевича — обыкновенно послушное исполнение возлагаемых на него поручений родителя или царя, поручений чисто мифического характера в сказках первого периода, как, например, караулов или добычи яблок золотых, жар-птицы, живой и мертвой воды, норки, златогривого коня и проч. Эти же поручения в эпической песне, исходя от Киевского великого князя Владимира, получают уже более естественный, а иногда и политический характер сбора даней, хранения застав, преследования разбойников, или защиты от нападений и набегов врагов. Любовная же завязка рассказа, т. е. добыча невесты-красавицы из чуждых волшебных стран, стоит большею частью на втором плане, как окончательная награда за верное и бесстрашное исполнение возложенных на богатыря поручений; особой любви не слышится здесь ни в богатыре, ни в царевне, хотя для добычи ее он нередко, вопреки

русской пословице, подвергается два раза смерти. Эта невеста добывается им как будто кстати, с таким же равнодушным хладнокровием, как и прочие чудесные предметы его баснословных поисков. В тех же сказках, где свадьба богатыря составляет единственную цель рассказа, он все же как-то случайно добывает себе невесту; например, куда полетит его стрела, оттуда брать ему себе и невесту; или, услышав, что такой-то царь клич, что кто исполнит такие-то богатырские подвиги, получит в награду царскую дочь, наш Иван-дурачок отправляется на испытание, и, победив соперников, берет красавицу за себя без дальнейших любовных объяснений.

Точно с таким же равнодушием решается выбор невесты Дуная Ивановича: «Кто меня побьет в чистом поле, за того мне девице замуж идти», говорит ему его побежденная обручница-супротивница.

Так как в наших сказках светлое жизненное начало имеет представителем русского богатыря-царевича, то враждебное начало постоянно представляется в лице царя чуждого (нерусского) и враждебного, с понятием чего соединяется и представление нехристя (неправославного), поганого, басурмана или язычника, а в древнейшем периоде — нечистой вражьей силы вообще, представляющейся народной фантазии в образе самых безобразных страшилищ, драконов и гидр, носящих различные прозвища: Огненного царя, Поганого Идолища, Змея Горынища, Кощея Бессмертного, Тугарина Змеевича, Ада Адовича и пр. и пр.

Эти цари злы, повелительны и надменны, потому что уверены, что нет им на свете супротивника, который мог бы устоять против их чародейной силы. Они беспощадно жгут и бьют все, что ни попадется им навстречу, требуют себе жертвы из юных девиц или крадут и уносят их в свои подземные палаты и мрачные пещеры, где держат несчастных в страхе и рабстве за крепкими запорами. Русский царевич освобождает царевен из тяжкого плена; но в данный момент грозный повелитель догоняет беглецов и без особенного отчаяния со стороны пленниц возвращает их в свои объятия. Иногда даже умеют грозные цари эти до того пленить обвенчанных с русскими богатырями красавиц, что они не только изменяют своему любимому супругу, но и сами помогают врагу победить и умертвить его.

Большую частью являются эти грозные иноплеменные цари и обладателями тех чудесных зверей и птиц, за которыми ездят отважные наши царевичи. В тех сказках, где иноплеменный царь является не любовником,

а отцом героини, его враждебный характер переходит на другого, постороннего царя или страшного змея, насильно истребывающего у него дочь в жены или в жертвы и от которого она спасается тогда храбростью русского богатыря. Есть, наконец, и некоторые рассказы, где враждебное начало совершенно сглаживается, заменяя для нашего героя прежнюю опасность предприятия трудностью задач и уроков, заданных отцом той, руки которой ищет царевич.

Огненность, если можно так выразиться, самого этого врага русского богатыря и постоянное обладание им чародейными яблоками, птицами и зверями, связанными с представлениями золота и жара (вообще всего блестящего и светящегося), все это нам ясно указывает на солярное значение этого типа наших сказок как древнего бога небесного светила. Совершенно одинаковое, тождественное значение имеют и самые богатыри наши, так что и они, и враги их — персонификации одной и той же идеи солнца, но только с тою разницею, что герой наших сказок выражает светлое, благотворное влияние небесного светила на земную природу, тогда как, напротив, Тугарины и Огненные цари олицетворяют собою или бессилие зимнего Урана, или жгучий зной Аполлона, убийцы детей Ниобеи, и Марсовского кабана, умертвившего юного Адониса. В этой общечеловеческой басне преобладает на севере значение бессилия зимнего светила, на юге — иссушительного зноя солнечных лучей во время лета.

От последнего, быть может, и представление жгучего огня наших драконов и змеевичей: «Из ушей его дым столбом, из хобота пламя». Любовь змея и жжет, и сушит красных девиц, к которым они прилетают. «Хощ, я тебя огнем спалю?» — предлагает и Тугарин своему супротивнику.

Не от этого ли двойственного значения вредоносности солнца и происходит двукратный переход победы в наших сказках, решить трудно, хотя египетский миф о двукратном терзании Озириса ненавистным Тифоном отчасти и подтверждает такое предположение. Поиски нашего царевича по темным лесам и мрачным подземельям явно указывают на время зимнего отдыха природы. Весною, соединившись плодотворным браком с любимой героиней (землею), он снова ее теряет, снова предается земля злему иссушителю, а богатырь наш — смерти; но плодотворная влага живой и мертвой воды вновь его воскрешает, и он вторично возвращает себе любовь своей неверной супруги, подобно как разлив Нила, оплодотворяя землю-Изиду, воскрешает Озириса в лице сына его Героса.

Упомянем здесь, наконец, как ясное олицетворение мрака и холода, сербское предание о царе Трояне, который, боявшись солнца, выезжал только по ночам, и, застигнутый однажды в любовных своих похождениях лучами восходящего солнца, спрятался в стог сена, но, по его несчастью, подошли коровы и растрепали стог; тогда солнце растопило Трояна.

Из остальных мужских ролей нашего сказочного мира помощники и советчики героя являются обыкновенно какими-то чисто сверхъестественными существами, отчасти невидимками, как: Сам медный, голова чугунная, Катом-дятка дубовая шапка, Сам в ноготок, борода в локоток или Ивашка белая рубашка и пр.³⁰ Вещее призвание этих существ переходит нередко на коня, крылатого волка или другого зверя, одаренного в сказке человеческим голосом.

Все эти чудесные помощники и заменившая их в позднейшем эпосе бродящая братья калик перехожих, вероятно, олицетворяли собою участие ветра и других стихий в победе весеннего солнца над мертвящим холодом зимы.

Завистливые братья царевича, убивающие Ивана изменчивым образом, чтобы воспользоваться его добычами и жениться на его прекрасной невесте, по значению своему совпадают с грозным супостатом, соперником богатыря, тем более что они являются только в тех сказках, где личность этого врага на втором плане или совсем не встречается, и, подобно ему, имеют в сущности с героем рассказа одинаковое значение небесного светила в различных только его проявлениях; словом, старшие братья Ивана, как и он сам, не что иное, как солнце, но в бесплодном или враждебном его влиянии на землю.

В исторических былинах та же мысль выражается мягче и естественнее. Богатыря никто не убивает, но он уезжает далеко от дома на ратные подвиги, и в это время названный брат мужа венчается с женой его, точно так же как один из братьев Ивана, убивши его, женится на избранной им невесте, и в обоих случаях возвращение настоящего мужа или жениха само собою расторгает насильственный брак соперника. Замечательно, что в этих случаях измена героини всегда насильственна: в сказке прямо указывается на грусть и скорбь царевны, присутствовавшей при убийстве ее милого и не смеющей, однако ж, раскрыть истину перед отцом его; точно так же и жена Добрыни Никитича, узнав его среди свадебного пира, бросилась к нему и слово молвила:

Государь ты мой, Добрыня Никитич,
Не давай меня Алешке немилому,
Будь мой муж по-старому, по-бывалому.

Наконец, остается еще совершенно объективная личность царя-отца: по его службе и приказу совершаются все подвиги его покорного сына, царевича-богатыря; он же задает и разные уроки своим невесткам или зятьям, когда он является отцом сказочной героини; он же дает балы и свадебные пиршества и обыкновенно уступает, наконец, свое царство достойнейшему, хотя и младшему из сыновей своих. Сам же царь-отец не принимает никогда прямого участия в действиях рассказа, оставаясь всегда в каком-то невозмутимом спокойствии и величественном отдалении, и в этом отношении вполне соответствует ему, в былинах исторического содержания, величаво-покойная личность Владимира Красного Солнышка Киевского, около которого группируются все могучие русские богатыри, совершая во имя и ради него все свои бесконечные подвиги, без всякого прямого участия в них самого Владимира. Кто же этот объективно-спокойный отец самого дневного светила, по одному слову которого совершается великая космогоническая драма древней сказки? Ясно слышится в нем отголосок первобытного Урана-Сварога, праотца богов и повелителя вселенной. Как отец солнца, он и сам солнце, почему и Владимир носит постоянно эпитет *красного солнышка* в наших песнях. Странно, что самое имя Владимира (владыка мира) случайно выражает собой свое древнейшее значение, хотя положительно можно сказать, что имя Владимира словосозвучием своим заменил о в наших преданиях древнейшее, чисто мифологическое прозвище божества неба и солнца, если не тождественное с Волосом, скотским богом наших летописей, то находящееся, по крайней мере, в близком филологическом родстве с ним и с семитийским Ваалом, или Бель, отразившемся и во множестве выражений, имен и теогонии всех старейших племен Европы³¹.

Главная женская роль наших сказок разделяется на два типа, по-видимому друг другу противоречащие, но которые оба, как увидим дальше, вытекли из одного общего первообраза мифического божества земли и ее плодотворной произрастительной жизни, божества, сохранившегося во всей своей первобытной целостности в поверьях югославян о белых Вилах.

Первый тип наших русских героинь — смелая и храбрая наездница царь-девица, или девица-вольница; большею частью знакомимся мы

с нею под белым шатром, раскинутым посреди чистого поля; замуж идет она только за того, кто побьет и победит ее. Она любит наряжаться в мужское платье и выдаваться за грозного посла или могучего русского богатыря, Ивана-царевича, и одна побеждает целые рати враждующих с нею царей. Таковы: Марья Марьишна, Василиса Премудрая и Анастасья Королевишна, жена Дуная Ивановича.

Ко второму типу принадлежат несчастные пленницы подземных царей, жертвы, приносимые водяным змеям, падчерицы, вытесняемые из родного дома клеветой и обманом злой мачехи-колдуньи, наконец, и царские дочери, которые содержатся за крепкими замками, в высоких теремах, строгими родителями, самовластно располагающими их будущностью. Подобных героинь приходится нашим богатырям большею частью увозить силой и тайно и подвергаться за них всем опасностям страшного преследования их грозных властителей; такова супруга князя Владимира Афросинья, или Апраксеевна, таковы и все Елисаветы, Марфы и Алены прекрасные наших преданий. Всем им принадлежит, по преимуществу, этот последний эпитет *прекрасных*, в противоположность эпитета *премудрых* царевен-наездниц.

Как одному, так и другому типу свойствен иногда какой-то оттенок колдовства, обращающий самих героинь в прямые чародейки. Это чародейство в особенности обнаруживается в их таинственных отношениях с прилетающими к ним или скрывающимися у них огненными змеями. Такова Маринушка в эпосе о Добрыне, и Мария Белый Лебедь, и Марья Марьишна, у которой, втайне от мужа ее Ивана-царевича, содержится закованный Еракский король.

Физическая необходимость этой космогонической связи, исчезая из народной памяти, придает нашим героиням какой-то безнравственный колорит, поражающий нас в особенности в былинах Владимирского цикла, столь глубоко проникнутых христианским благочестием, где, между тем, сама сказочная супруга Киевского князя подает нам пример, заслуживающий весьма справедливо оскорбительное прозвище, данное ей Добрыней Никитичем в конце песни про Алешу Поповича.

Эта внезапная измена супруги, без всяких особенных сердечных побуждений, супруги, любящей, по-видимому, своего мужа и вдруг скрывающейся от него с злейшим врагом его и хитрым образом старающейся предать супруга его сопернику, в особенности ярко выразилась в лице жен Ивана Годиновича и Потька Ивановича. В других же сказках та же

необходимая измена и разлука совершается неволею, насильственным возвращением героини к прежнему грозному ее властителю или изгнанием ее из своего дома самим разгневанным ее супругом.

Сюда относится еще другая, главная черта чародейства наших героинь — это способность их оборачиваться в водяные и пернатые существа, как белые лебедушки, уточки, голубки, а иногда и лягушки. Эти обороты совершаются то волею самой чародейки, то посторонним влиянием на них злых колдуний, смотря по типическому существу самой героини; премудрая Василиса сама обращается то в красавицу, то в лягушку, скидывая и надевая по воле своей лягушачью свою шкурку, а угнетенная Аленушка постоянно обращается в белую уточку силою посторонней. Самый эпитет *премудрой* носит уже в себе смысл не только хитрости, но и колдовства, потому что чародейство, с точки зрения язычества, как познание высших сверхъестественных сил, именно и есть мудрость по преимуществу. Но и в самой воле премудрой Василисы чувствуется какая-то высшая необходимость, принуждающая ее до известного момента скрываться от возлюбленного ее Ивана-царевича³².

Эта безусловная необходимость разлуки или измены вполне осмысливается коренным космогоническим значением наших сказочных героинь, которые, как мы уже сказали, по югославянским преданиям, не что иное, как Вилы, т. е. светлые божества жизненной силы природы во всех ее земных проявлениях, так что героиня-Вила становится прямым олицетворением самой земли, как плодоносная супруга солнца. Под тяжким покровом льда и снега земля представляется народному воображению пленницей мрачного царства зимы; но когда весеннее солнце согревает ее своими жаркими лучами, воды освобождаются от ледяных оков своих, и вся природа стремится к плодотворному возрождению, злое начало побеждается светлым, и брак любящих героев символизирует плодоносную силу земной природы в летнем периоде; а когда настает осень, снова земля скрывается от любящих объятий своего светлого супруга, и злое начало мрака и смерти берет снова верх, завладевает красавицей-землею и умерщвляет плодотворную силу небесного светила, покуда снова настанет весна и стихийный богатырь наших сказок окончательно победит своего врага. Мы говорим *окончательно* относительно сказки, которая постоянно оканчивается торжеством светлого начала и таким образом обнимает собою период времени более годового цикла жизни земной природы, что, вероятно, объясняется примирением человеческого самосознания с условно-относительно вред-

ным только началом зимнего отдыха природы, на самом же деле необходимым для самой ее плодоносной произрастательности.

Точно так же как богатырь-герой наших сказок и супротивник его — грозный огненный царь или змей, оба выражают собою одну и ту же космогоническую идею солнца в различных его проявлениях, точно так же, признавая наших героинь за олицетворение земли и природы вообще, мы в двух различных типах прекрасной и премудрой девицы-пленницы и девицы-вольницы увидим ясные выражения двух главных фаз годовой жизни земли, в ее пассивном зимнем отдыхе и в ее творческой производительности летнего периода.

Все феи, эльфы, норны и вилы суеверных рассказов всех европейских народов представляются большею частью воображению в виде трех девственных сестер, одаренных вещью мудростию. Под многоразличными именами управляют они судьбой каждого человека, охраняя его с самой колыбели и своевольно прекращая нить его жизни, как греческие Парки и сербские Судицы.

Эта вещая триада глубоко отозвалась и в наших простонародных сказках древнейшего периода, как благотворная наставница и путеводительница наших баснословных богатырей; иногда даже младшая сестра этой триады сливается с самой героиней рассказа в одну личность. Когда Иван-царевич, блуждая по подземельям, переходит из медного царства в серебряное и из серебряного в золотое, он находит в каждом из них по одной пленной красавице, они его радушно угощают, прячут от подозрительного и кровожадного своего властелина и указывают ему путь друг к другу; наконец, третья из них соглашается полюбить царевича и бежать с ним, и, возвращаясь обратным путем, он вместе с ней освобождает и старших ее сестер. Если же он злобным коварством своих братьев еще раз низвергается в пропасть, то уже с одной своей Аленушкой, которая с этой минуты совершенно самостоятельно отделяется от своих сестер.

В сказке о Марье Марьишне триада является сестрами Ивана-царевича. Этих сестер берут себе замуж орел, сокол и ворон, а по другому варианту — буря, гром и град; по югославянскому же преданию, эта триада заменяется персонификациями солнца, луны и ветра, или еще матерями солнца, луны и ветра, что сохраняет в сказке женственность нашей триады и указывает отчасти смысл того, что во многих случаях эта триада представляется русскому преданию под старческим видом трех сестер Яги — баб, пересылающих поочередно нашего богатыря от старшей к младшей.

Необходимо при этом заметить, что в мифической триаде Баба-Яга совершенно теряет злобное начало, приписанное ей теми сказками, где она является отдельным лицом и смешивается народной фантазией с общим представлением ведьмы-колдуньи. Это смещение понятий, вероятно, произошло от старческого вида сестер, помогающих царевичу, но они, кроме наружного вида своего и сердитого голоса, ничего зловредного в себе не имеют, угощают весьма радушно своих русских гостей, топят для них баню и снабжают их свежими конями, советами и разными чародейными вещицами, при помощи которых гость их может отыскать себе путь и доступ до околдованного царства, служащего целью его богатырской поездки. Вообще, эта триада в наших сказках, по-видимому, олицетворяет собою вспомогательные воздушные стихии грома, бури, метели, дождя, и, по преимуществу, ветра, как постараемся это доказать в своем месте.

К общему коренному рассказу всех наших героических сказок и былин присоединяются иногда еще и частные темы, в которых при разоблачении их истинного значения открывается тот же стихийный смысл и которые являются, таким образом, иносказаниями одной и той же идеи. Из подобных вводных тем весьма распространены между немцами и славянами повествования о злых мачехах, задающих неисполнимые уроки своим падчерицам, которых они посылают зимою в трескучий мороз в темные леса за фиалками или с поручением к злой Бабе-Яге с коварною целью известить их. Но добродетель и невинная покорность бедной жертвы всегда торжествуют над жестокими замыслами мачехи, которая за свое зло расплачивается обыкновенно жизнью, когда возвратившийся издалека отец узнает об опасностях, которым подвергалась его бедная сирота.

В других сказках злая ведьма, оклеветав молодую жену в глазах мужа, заставляет его погубить или выгнать из дома супругу (беременную или с новорожденными детьми) и жениться на ней (ведьме); иногда же ведьма своим колдовством удаляет молодую хозяйку с детьми, обращая их в пернатые существа, а между тем сама принимает образ жены, для того чтобы жить с ее мужем. Но чародейные дети бедной изгнанницы растут не по дням, а по часам, и как ни старается ведьма погубить их, но и тут добродетель торжествует, и отец узнает детей, а потом через них и бедную мать, убивает ведьму и заживает по-прежнему с своей женой. Эти падчерицы и изгнанницы все постоянно носят на себе символические признаки своей светлой космогонической

божественности. Бедной падчерице помогает в заданных ей уроках покойная мать в виде коровы (постоянная эмблема земли у всех народов древности; но когда мачеха, узнав об этой корове, ее зарезывает, из костей ее, схороненных дочерью, вырастает серебряное дерево с золотыми яблочками, поддающимися только одной бедняжке, вследствие чего король и узнает о ней и окончательно женится на бедной сироте. В сказке «Три вьюноши» рождает Ивану-богатырю жена его детей «по локтю ручки в золоте, по колену ножки в серебре, по бокам часты звезды, во лбу ясный месяц, на затылке красное солнце»; но злые сестры родильницы заменяют их щенятами, и рассерженный супруг приказывает невинную жену закласть в каменный столб (гроб). Обыкновенно же оборачивает злая ведьма нашу героиню в белую уточку, лебедушку или серебряную голубку, что все одинаково указывает на сербскую белую Вилу с преобладающим в ней значением божества водяной стихии. Если перевести смысл этих сказок на простой язык, то мы скажем, что мачеха — зимняя природа как ни старается известить плодотворную силу земной произрастительности (дети земли), весна берет свое, мачеха-зима гибнет, и супруг-солнце открывает снова свои страстные объятия покинутой им на время супруге, то есть земле.

В позднейших былинах нашей исторической эпохи выразилась та же мысль в противоположной форме жены, выходящей замуж от живого мужа, стихийного богатыря света, уехавшего на долгое время в дальние страны на богатырские подвиги. Сюда же относится, по-видимому, и песнь: «Князь Роман жену потерял», в которой князь, зарезав свою жену неизвестно почему, но, вероятно, вследствие клеветы, скрывает это убийство от дочери своей Анны Романовны, которая дознается истины через сизого орла; орел приносит ей белую ручку с золотым перстнем, по которой она и находит все тело матери у берегов быстрой Смородины-реки. Хотя в этой песне мать уже не воскрешается, как в древнейших сказках, но отыскивание ее тела в воде, появление орла и вообще вся обстановка этого отрывка прямо указывает на древнейшую его тему, породившую и сказку про Ивашку Челнока, про Царевича Козленка и сестрицу его Аленушку, и все вообще германские предания о лебединых рыцарях и славянские — о белых лебедях и уточках.

Во всех этих типах героиня рассказа соединяет в себе идею земли с олицетворением влажной стихии — воды как главнейшего начала всякой земной произрастительности. Олицетворение же земли в образе злой

мачехи или старой ведьмы-колдуньи в нашей русской народной фантазии сосредоточилось в особенности в Бабе-Яге в ее позднейшей форме — уродливой и страшной людоедки.

По атрибутам и признакам этого мифического существа мы чуть ли не положительно можем считать Бабу-Ягу за стихийное изображение ветра как помощника весеннего возрождения природы, почему и Баба-Яга в ее древнейшем проявлении, как ветра весеннего периода, постоянно доброжелательна к стихийным богатырям, а с другой стороны, как разрушительная буря и грозная зимняя метель, она же переходит в злую ведьму.

В лесах более всего слышится шум ветра, и Баба-Яга живет постоянно в лесу и имеет голос сердитый — вероятно, намек на тот же шум. Фантастическое ее жилище на курьих ножках, повертывающееся, подобно мельнице, по обычному приговору: «Избушка, избушка, стань к лесу задом, а ко мне передом», — явная связь Бабы-Яги с конем-ветром и ковром-самолетом, которыми она снабжает своих любимцев; ее табуны, конные заводы и богатые конюшни, наконец, способность самой летать по воздуху, что совершается с большим шумом, так что издали слышен полет ее: «Баба-Яга, костяная нога, в ступе едет, пестом погоняет, помелом след замечает» (сравните последний стих с выражением «метелица метет»), — вот более или менее главнейшие признаки ее стихийного значения.

Вероятно, в значении зимней метели и вообще зимы представляется Баба-Яга колдуньей-людоедкой, подобно классическому мифу о Сатурне, съедающем собственных детей. Но если в наших сказках Яга съедает своих детей, то это уже позднейшая прикраса рассказчика, желавшего насолить чем-нибудь злой ведьме: но дочери Бабы-Яги в этом случае только замена спасенной жертвы, как камень, проглоченный Сатурном. Значение же спасенного сына его переходит у нас на бедную сиротку или украденного ведьмой Ивашку, олицетворяющих собою стихию света и теплоты, которых зима напрасно старается проглотить и уничтожить.

Нельзя еще не заметить для полной характеристики Бабы-Яги, что она всегда представляется замужней старухой, хотя муж ее нам неизвестен, и у ней три дочери Ягишны, вероятно, разделяющие с матерью стихийное ее значение ветра, бури и метели. Яга также представляется постоянно в каких-то родственных отношениях с Кошчем Бессмертным, Адом Адовичем и другими грозными олицетворения-

ми зимнего солнца, почему и можно предположить, что, по космогоническому преданию, Баба-Яга в значении земли в эпоху зимнего отдыха Природы полагалась супругой чародейного супостата наших светлых богатырей. Таким образом, из божества ветра и воздушной стихии Баба-Яга переходит в лицо, тождественное с мачехой-колдуньей, олицетворяющей зимнее состояние земли, в противоположность светлой героине летнего плодородия. Сама же героиня, как мы видели выше, выражая собою идею земли вообще, в свою очередь, распадается также на два типа — пассивного и активного полугодия, так что личность падчерицы и вообще угнетенной красавицы-невольницы совпадает отчасти с значением самой угнетательницы ее, ведьмы-мачехи, тогда как в то же время она служит ей антитезисом.

После солнца и земли играют, по-видимому, самую важную роль в космогонических веросознаниях наших предков ветер и воздушная стихия вообще.

В мире физическом теплые весенние ветры много способствуют и скорейшему растаянию снегов и развитию растительной жизни; а первая громовая буря — знак окончательного торжества теплых дней. Вот почему и в классическом мифе о рождении Вакха мать его Семела (от санскритского *shima* — снег) умирает от появления Юпитера во всей его славе, то есть от первого весеннего грома.

У нас первый гром и первый дождь встречаются народными поверьями с радостными причитаньями как верные признаки начавшейся весны. По сербской мифологии Дамиановича, приписывается в супруги бога ветра Посвиста богиня весны Хора, которая по имени своему прямо указывает на Хорса, нашего славянского Сатурна.

Ветер воскрешает нашего демиурга, Егория Храброго:

От свята града Ерусалима
 Поднимались ветры буйные:
 Разносило пески рудожелтые,
 Поломало гвозди полужёные,
 Разнесло щиты дубовые,
 Разметало доски железные.
 Выходил Егорий на святую Русь;
 Завидел Егорий свету белого,
 Обогрело его солнце красное.

Иван же царевич выносятся на свет Божий из мрачных подземных царств мифическим орлом, служащим, как и птица вообще и все фантастические звери, одаренные крыльями, явным олицетворением ветра; точно так же приносит сизый орел княжне Анне Романовне белую ручку ее убитой матери, чтобы она могла отыскать ее тело.

В сказке о Федоре Тугарине рассказывается, что он имел трех сестер: «Сделалась буря, такой ветер, что Боже упаси, и слышит он голос: отдай за меня сестру свою старшую, а не то твою хату переверну и тебя убью; выводит Федор сестру свою на крыльцо, ухватило ее ветром, заревело, загудело да и унесло ее». Потом он таким же образом отдал других сестер своих замуж за град и за гром. В сказке о Марье Марьишне Иван-царевич точно так же выдает сестер своих за орла, сокола и ворона: они гуляют в саду, вдруг набегают туча, и из нее налетает на девицу птица-жених и уносит ее с собою. Наконец, в хорватской сказке того же содержания сестер героя крадут солнце, месяц и ветер. Также есть и русская сказка, где отец отдает дочерей своих за солнце, месяц и за Ворона Вороновича, который явно также заменяет здесь воздушную стихию.

В приведенных вариантах помогают позднее зятя нашему герою своей вещей мудростью и воскрешают его от смерти живую и мертвою водою.

В сказке о Иване Кручине выведены конь-ветер и конь-молния; царица-лягушка поручает буйным ветрам заданные ей тестем уроки; в сербской сказке, наконец, является прямо ветер под образом бурой кобылы. В наших русских сказках и исторических былинах этот образ — наша «сивка бурка, вещая каурка» Ивана-дурачка и «бурочка косматочка тролеточка» Ивана гостиного сына. Богатырский конь Добрыни Никитича и Ильи Муромца также встречается иногда под названием бурочки; но и без этого эпитета легко узнается тот же конь наших стихийных героев по обычным эпическим приемам его: «Конь бежит, земля дрожит... конь под ним, как бы лютый зверь... конь осержается, от земли отделяется, выше леса стоячего, пониже облака ходячего, горы и доли меж ног пропускает, мелкие реки хвостом замечает... за реку он броду не спрашивает, которая река цела верста, а скачет он с берегу на берег». Конь Ильи Муромца первый скак дает на пятнадцать верст, а третьим скачком под Чернигов град становится. В валахской сказке конь, спасающий героиню от преследующего ее дракона, спрашивает у своей всадницы: как лететь ему, быстротою ветра или мысли?

В одной из наших сказок снабжают сестры Яги удальца-молодца конями с двумя, четырьмя и шестью крылами. По древнейшему преданию, добывался, по-видимому, богатырский бурка из подземелья, где он заключен был за чугунными дверями с 12 замками (так, например, сказка о Иване крестьянском сыне), или его выслуживать приходилось у Бабы-Яги пастьбой ее табунов; доставался он тогда нашему герою еще маленьким жеребенком, но стоило покормить его три дня на заре травой, пропитанной медвяной росой, жеребенок возрастал и становился добрым богатырским конем. Этот эпический прием сохранился и в позднейших наших песнях, указывая собою на могущество соединенных сил стихий влаги и огня, изображенных здесь росой и зарею.

Говорит Илья своему батюшке:

Купи ты мне жеребенка шелудивого,

Корми его тестом пшеничным и пой сытой медовой,

Выходи кататься по три зари, по три утренние.

А Ивану гостиному сыну заказывает сам бурочка-косматочка: «Только меня води, по три зари медвяною сытой пой и сорочинским пшеном корми». Сивку-бурку вызывает Иван-дурачок из лесу молодецким посвистом, богатырским покликом. Обыкновенно же всадник, выбирая коня из конюшни царя-отца или Бабы-Яги, кладет руку на жеребца, и только тот, который от такой тяжести не спотыкнется, а только заржет, тот ему и верный слуга (лубочная сказка об Илье Муромце). Богатырский сивка-бурка постоянно сравнивается с волком в выражении: «а конь под ним как бы лютый зверь», а в сказке Жар-Птица прямо заменяется крылатым серым волком; волк же, как хищный и кровожадный зверь, принадлежит, по мифическим понятиям древности, к служителям зловредной силы Аримена и Тифона Египетского. У нас на Руси много преданий о волках небесных, крадущих солнце и луну во время затмения; волк — обычный оборотень упырей и колдунов, Волкодлаков. Вообще, этот переход коня и лютого волка указывает нам на переход благотворного влияния весеннего ветра в зловредное его значение осенних и зимних бурь и метелей.

Когда в сказке о Марье Марьишне Еракский король, узнав о ее бегстве с Иваном-царевичем, спрашивает у своего вещего коня, добытого у Бабы-Яги: можно ли будет догнать беглецов? Конь отвечает: «Пусть

пашню спашут, хлеб посеют, да сожнут, да смолотят, да пиво сварят, да пиво выпьют, тогда будет время в погоню ехать». Здесь явное указание как на время года, когда совершается бегство Марии с ее любимцем — до пашни, т. е. раннюю весною, так и на время их разлуки, когда наварится пиво, что народным обычаем бывает всегда у нас осенью.

Богатырский конь-ветер постоянно добывается из подземелья или от Бабы-Яги, происходя, таким образом, из зимнего периода, почему он, как конь, имеет много сходства и с огненным змеем (олицетворением зимнего царства): «Зрякает бурка по-туриному, шип пускает по-змеиному, из ушей дым столбом, из ноздрей пламя пышет». Это прямо уж конь не православного богатыря, а супротивника его Тугарина Змеевича.

Впрочем, такое смешение значений пало на долю не одного огненного коня, но и самого его всадника Тугарина. Русский богатырь Алеша Попович, победитель Тугарина Змеевича, заменяет его значение в полюбовных своих похождениях; с другой стороны, в сказке Федор Тугарин³³, это имя заменяет собою обычного Ивана-царевича, так что Тугарин является здесь победителем змея, когда, напротив, имя Федора переходит в позднейших былинах (об Иване Годиновиче) на литовского царского сына, для которого изменяет Настасья Дмитриевна своему супругу, подобно как Апраксеевна, жена Владимира, влюбляется в Алешу Поповича, так что и Алеша и Федор оба играют здесь роль Огненного змея, Идолища, Кощея, Тугарина, Еракского короля и прочих олицетворений зимнего периода. Кроме Бабы-Яги и огненного коня Тугарина Змеевича, выразился еще зловерный момент воздушной стихии в образе Соловья-Разбойника, плененного и убитого Ильею Муромцем. Что Соловей-Разбойник птица-человек (крылатый), на то указывает не только его имя, но и гнездо его на девяти дубах; живет он, подобно Бабе-Яге, в непроезжих лесах и, подобно богатырскому коню, «пускает шип по-змеиному, зрякает по-звериному» (по-туриному), и одним могучим посвистом своим убивает он все, что ни пробегает или пролетает около его гнезда. Этот свист не что иное, как эпическое изображение бури; отсюда и имя славянского бога ветра и бури — Посвист или Похвист. Народное суеверие со свистом вообще соединяет какое-то понятие нечистой силы: кто без нужды свистит, сам себе бурю на голову насвистывает, заверяют наши старожилы.

Зимнее полугодие со своими длинными ночами, морозами и бесплодным отдыхом всякой земной произрастительности у всех народов древ-

ности соединяло в себе понятие враждебной разрушительной силы: смерти, мрака и бесплодия. Из этого периода освобождается природа весною возрождением, воскресением всего плодотворного, светлого, доброго и жизненного. Эти понятия равно относятся и к земле и ее произрастительности, как и к небесному светилу, светящему весною с новой яростью, с новым плодотворящим жаром. Вот почему все боги солнца рождаются от ночи и мрака, выходят из темных пещер на небесное свое царствование, как новое солнце после зимнего солнцезаворота постепенно освобождается от долгих ночей зимнего полугодия. Индийский Шива родился на горе Меру в пещере, называемой Ниша, почему он, между прочими именами, встречается и под названием Дева-Ниша; точно так же родился в пещере острова Наксоса греческий Вакх, и в пещере острова Крита воспитывался, скрытый от отца своего, Зевес. Великий персидский демиург Митрас почитался сыном священной горы Алборда; в символической пещере убивает он быка Абудада, хранителя семян всего живущего, и эта пещера, где находится бык, не что иное, как зима. Из нее выходит солнце при зодиакальном знаке быка, кровью которого Митрас оплодотворяет весною землю. Если обратимся к нашим русским сказкам и былинам, мы увидим Добрыню убивающим в белокаменной пещере лютого Змея Горыныча и освобождающим из плена свою тетку, прекрасную Марию Дивовну. Также Федор Тирон —

Во те во пещеры белы каменные,
Он увидел свою родиму матушку
У двенадцати змиюношев на съедении,
Сосут ее груди беляя.

Точно так же освобождает, по разным вариантам собственно одинаковой сказки, Иван-царевич трех пленных царевен из подземного царства Огненного царя или многоглавого змея. Это подземное царство разделяется обыкновенно на три: медное, серебряное и золотое; вход в это царство закрывается огромным камнем, который только наисильнейший богатырь в состоянии с места сдвинуть. Большею частью, при самом выходе из подземелья, по лукавству своих старших братьев, Иван вторично низвергается в пропасть; но тут всегда находится к услугам его какая-нибудь чародейная птица, которая выносит его на своих крыльях на землю Русскую. Есть одна сказка, в которой Иван-царевич сам до

совершенного возраста своего воспитывается в каменных палатах, лишенных дневного света.

Вообще, палаты как противоположность чистого воздуха сада и поля принимают отчасти значение темной и мрачной темницы; такими являются палаты подземных царств и те, где содержатся пленные красавицы:

Свет Наталья Збородовична;
Сидит она во высоком тереме,
Сидит, заперта двумя дверями,
Она замкнута тремя ключами;
Ее красно солнушко не огреет
И буйны ветры ее не обвеют.
Ясной сокол мимо терема не пролетит,
На добром коне мимо молодец не проедет.
Или в другом месте:
Сидит Афросинья в высоком терему
За тридесять замками булатными;
Буйны ветры не вихнут на нее,
Красное солнце лица не печет;
Двери у палат были железныя,
А крюки, пробой по булату злачены.

В других сказках блуждания Ивана-царевича по подземельям заменяются непроезжими дорогами через бесконечные дремучие леса, где вместо прекрасных царевен помогают ему и указывают путь три сестры Бабы-Яги.

Точно так же и Илья Муромец пролагает себе путь «через те леса Брынские», где царствует Соловей-Разбойник. Наряду с пещерами, подземельями и лесами, в одинаковом с ними символическом значении, являются в наших песнях глубокие погребя, а иногда колоды белодубовые. Так Егория Храброго

Посадили во глубок погреб:
Закрывали досками железными,
Задвигали щитами дубовыми,
Забивали гвоздями полужёными,
Засыпали песками рудожелтыми.

В германо-славянских преданиях змеи и драконы, обитающие в пещерах, хранят в них большие богатства, лежат на ложах чистого золота. У нас золото-серебро прозывается змеиного крылицею; также в наших былинах глубокие погреба всегда наполнены несметными сокровищами, а именно, золотом и серебром.

Позднее, под влиянием обыденной жизни получили, конечно, эти погреба значение кладовых; но первобытное их значение глубже, и искать его следует в тождестве их с белокаменными змеиными пещерами. Также получил глубокий погреб значение темницы Ставра-боярина, и даже Илью Муромца запирает разгневавшийся Владимир в глубокие погреба. Точно так же, по варианту о Дунае Ивановиче, литовский царь, отец княгини Опраксии (будущей жены Владимира), разгневанный сватовством Дуная, закричал:

Аи же вы, Татаровья могучие!
 Возьмите Дуная за белы руки,
 Сведите Дуная во глубок погреб,
 И заprite решетками железными,
 Досками дубовыми,
 И засыпьте песками рудожелтыми;
 И пусть-ка во Литвы погостит,
 Во погребу посидит.

Наконец, былина про Потыка или Потока Михаила Ивановича рассказывает нам, как он живой сошел в могилу с трупом жены своей Авдотьи Лиховидьевны:

И тут Поток Михайло Иванович
 С конем и сбруею ратною
 Опустился в тоеж могилу глубокую
 И заворочали потолоком дубовым
 И засыпали песками желтыми.

Тут в могилу пришел змей, Потык его убил, помазал им тело жены своей и тем возвратил ей жизнь; по другому варианту, он змея послал за живой и мертвой водою, и ею воскресил Марью Белого Лебедя; по этому варианту, он по смерти жены приказал сколотить домовище великое, чтобы в одно домовище двоим лечь, а по другому —

«Сделайте (приказывает Потык) колоду белодубовую,
Чтобы двум в колоды стоя стоять,
А двум в колоды сидя сидеть,
И двум в колоды лежа лежать».
К той колоде приплыла змея подземельная
И проточила колоду белодубовую
И ладала ссоть тело мертвое³⁴.

Колода белодубовая — обычное эпическое выражение для гроба; в таком значении принимается колода и у Нестора. Точно так же в других песнях читаем:

И по славныя по матушке Пучай-реке
Плывет-то колода белодубовая:
На этой колоды белодубовой,
Сидела на ней белая лебедушка.

Или:

Смотрит: плывет на другой стороне колода белодубовая,
И взмолилася Марья той колоде белодубовой:
Ой же ты колода белодубовая,
Перевези же меня чрез быстру реку.
Да выйду на святую Русь.

По случаю этой последней песни замечает г. Буслаев*: «Известно, что древнейший обряд похорон совершался спущением мертвеца на воду в ладье. На чем, вероятно, основывается древнечешское выражение: идти до навь, т. е. до корабля». Не этим ли объясняется выражение: «и приплывала змея подземельная», по первому взгляду носящее в себе странное противоречие, так что можно бы предположить, что колода, в которой сидел Потык с трупом жены своей, была спущена на воду.

* Буслаев Федор Иванович (1818—1897) — знаменитый филолог. Главные труды: «О влиянии христианства на славянский язык, опыт истории языка по Остромирову евангелию», «Опыт исторической грамматики русского языка», «Исторические очерки русской народной словесности и искусства».

Между многоразличными рассказами про убиение Ивана-богатыря своими братьями есть также и то предание, что, разрезав его тело на мелкие части, они положили его в смоляную бочку и бросили в море. Это невольно напоминает нам убийство Озириса, которого тело, положенное в ящик, брошено было Тифоном в Нил; ящик выплыл в море и пристал к финикийскому берегу города Библоса. Про этот ящик рассказывается, что Тифон велел его изукрасить чрезвычайно изящно и богато. И стал им хвастаться на одном пиру, на котором присутствовал и Озирис, и тут же объявил Тифон, что подарит его тому, кому придется по мерке; все стали по очереди ложиться в ящик, но пришелся он по мерке одному Озирису, для которого и был приготовлен; как только Озирис улегся в нем, Тифон захлопнул крышку и бросил ящик в Нил. Замечательно, что в русской нашей былине попадаетея на пути двум богатырям, Святогору и Илье Муромцу, большой гроб:

Наехали путем-дорогою на великий гроб,
 На том гробу подпись подписана:
 «Кому суждено в гробу лежать,
 Тот в него и ляжет».
 Лег Илья Муромец:
 Для него домовище и велико, и широко.
 Ложился Святогор богатырь:
 Гроб пришелся по нем.
 Говорит богатырь таковы слова:
 «Гроб точно про меня делан.
 Возьми-тко крышку, Илья,
 Закрой меня».

В сказке «Три вьюноши» оклеветанная супруга закладывается в столб каменный с окошечком для подачи пищи, а по другим вариантам зарывается в мать сыру землю до пояса; подобному же наказанию подвергается от калик переходжих и Касьян Михайлович за наведенную на него напраслину со стороны княгини Апраксеевны. Есть, наконец, и хорутанская сказка, по которой герой, подстерегший купавшихся Вил, взят был ими и посажен в дупло, где кормили они его сахаром.

Все эти заточения в мрачные погребя, закапывания и закладывания в землю, столбы или колоды, низвержения в подземные пропасти и пленения в мрачных пещерах — многоразличные иносказания одной

коренной мысли: сонного отдыха земной природы и охлаждения солнечных лучей во время зимнего периода.

Ту же мысль выражает убиение нашего Ивана-царевича братьями, разрезавшими его тело на мелкие части, что вполне уподобляет его смерть с древнейшим преданием об Озирисе и Адонисе. В греческом мифе Уран изуродовывается прежде, чем низвергается со своего небесного престола, а часть его тела, упавшая в море, порождает богиню любви (Венеру), и точно тем же эротическим представлением становится Нил эмблемой всеоплодотворяющего Озириса. В валахской сказке о Флориане растерзанное на тысячи кусков тело его разбрасывается около озера, где купающиеся ночью Вилы находят его сердце в самой воде, собирают по берегу остальные части его тела и тем возвращают ему жизнь.

Возвращенный к жизни подобным же образом Иван-царевич обыкновенно восклицает: как долго я спал! И действительно, чародейный, непробудный сон принадлежит в наших сказках к эпическим приемам, выражающим собою сон природы зимой до известной указанной минуты ее весеннего пробуждения.

В одной сербской сказке герой ее, разлученный со своей невестой чародейством злой колдуньи, доехал до одного озера, где каждый день купались девять павн, между которыми скрывалась и его возлюбленная; но когда они прилетали, на царевича нападал непробудный сон: восемь павн купались, а одна садилась к нему на коня; миловала царевича, но не могла его добудиться. В стихе о Елизавете Прекрасной, спасенной Егорием от лютого морского зверя, читаем:

Тогда молодая прекрасная,
Змея лютаго испугалась,
Не посмела разбудить Егория храброго;
Она плакала зело рыдала,
Обранила свою слезу святому на бело лицо,
От того святой просыпается, и пр.

Тот же самый случай встречается и в наших простонародных сказках, например: Марфа-царевна, чтобы разбудить при появлении змея заснувшего на коленях ее Ивана-царевича, принуждена ножичком ранить его в щеку, чем и узнает позднее своего избавителя, по оставшемуся шраму на лице его. В другой же сказке о Фенисто-ясно-сокол-

перушке царица ездит добывать своего улетевшего сокол-перышка (царевича). Ей нужно увидеть его одного ночью, чтобы он признал ее; но он в своем царстве женат на другой, и приходится нашей царице проситься у супруги его переночевать в его опочивальне, на что супруга три ночи сряду соглашается из-за чародейных подарков, но царь так крепко спит, что наша героиня только на третью ночь в состоянии его добудиться.

Космогоническому значению пробуждения героя от чародейного сна соответствует и так называемый сидень Илья Муромца и Ивана крестьянского сына в лубочной сказке под этим заглавием. Сидень — именно лишение всякого движения и совершенное бессилие и онемение, из коего разом выходит Илья на богатырские свои подвиги.

Сну и сидню соответствует также и отъезд на дальние ратные подвиги и всякого рода удаления и разлуки. Мачеха старается погубить свою падчерицу во время отъезда купца, мужа ее, на дальнюю ярмарку; жена Добрыни Никитича замуж идет за Алешу Поповича во время отлучки супруга; в отсутствие Марьи Марышны (а в сербской сказке — соответствующей ей Вилы) освобождается закованный у ней Огненный царь неосторожным непослушанием царевича и увлекает с собою Марью Марышну.

Во всех этих преданиях о сиднях, плене и временной смерти нельзя не обратить внимания на явное содействие водяной стихии при возвращении жизни или свободы. Живая и мертвая вода срывает члены растерзанного Ивана-царевича; Илью Муромца калики перехожие тем излечивают от тридцатилетнего сидня, что заставляют его испить ковшик воды, и с каждым новым ковшиком вырастает и богатырская сила нашего героя. Совершенно то же рассказывается и про Ивана крестьянского сына в упомянутой выше лубочной сказке, когда в другом варианте чародейный старичок поит царевича вином и тем одаряет его невероятной силой. Этот же старик представлен в начале сказки закованным в темнице у отца царевича; он просит через окошечко тюрьмы у проходящего Ивана дать ему напиток и, выпив поданную ему воду, вдруг освобождается от оков и плена. Точно так же и Еракского короля (Огненного царя) застаёт Иван во дворце жены своей Марьи Марышны окованным девятью обручами, которые все распадаются, как только царь вкушает поданной ему Иваном воды. Царевич Флориан (валахской сказки) и соответствующий ему в русских сказках Иван Водович, оба зарождаются от чародейной воды, выпитой их матерями.

В сказке «Настасья Адовна» преследуемый тестем своим Иван-богатырь оборачивается в прудок, а жена его в уточку; супруг лягушки добывает ее в мокром болоте, а Михайло Потык Иванович встречает свою суженую на море в виде белого лебедя. Понятие о земле и ее плодородии постоянно связывается, таким образом, с понятием влажной стихии воды и сырости, от чего, вероятно, и наше эпическое выражение: *мать сыра земля*.

Во сне и смерти, сидне и разлуке, чувствуется какой-то свыше предназначенный неминуемый срок. Яснее выражается это в сказке о царевне-лягушке, которая, когда муж сжигает ее лягушачью шкурку, прямо упрекает его за то, что не мог дождаться уже близкого времени, когда бы она сама сложила с себя этот уродливый вид, и в наказание его нетерпения восклицает: «теперь ищи меня за тридевять земель!» и разлучается с ним.

Как лягушачья шкурка скрывает человеческий образ Василисы, так в Деве-Лебедь человеческая ее форма зависит от белой ее сорочки или золотой цепи: если во время ее купания в реке лебедем украсть эту сорочку или чародейную цепь, то Дева-Лебедь уже навсегда должна оставаться в этом пернатом виде. Чрезвычайно любопытно сравнить с этим поверьем приведенный профессором Буслаевым рассказ старинной французской легенды XIII века «Lai du Bisclavaret». Бискалаваретом называется в Британии человек, оборачивающийся в волка (Волкодлак). Таким Бискалаваретом был некий богатый барин Британии; когда он по любви своей к жене признался ей в этой тайне, и она ласками своими выманила от него, где он оставляет при обороте свое человеческое платье, она украла это платье, и мужу ее пришлось бы навсегда оставаться волком, если бы стечением обстоятельств он не был взят ко двору короля, где вел себя весьма тихо и только два раза показал свою волчью натуру, бросившись раз на мужа жены своей (вышедшей замуж после кражи платья), а другой раз на самую жену свою, у которой откусил нос. Последний случай возбудил подозрения; ее подвергли допросам о кончине ее первого мужа, и, узнав всю правду, вытребовали от нее его платье и тем Бискалаварету возвратили прежний человеческий образ.

Все эти преданья указывают нам на оборотень как на простое переряжение; действительно, оборотень есть не что иное, как чародейное переряжение человека в зверя. Почему в космогоническом смысле своем в наших сказках оборотень несет с переряжением одинаковое значение. Царь Китоврас, оборачивающийся каждую ночь в зверя, днем снова

принимает человеческий образ; златовласый царевич Димитрий меняется одеждой с пастухами и надевает на голову воловий пузырь для того, чтобы скрыть свое царское происхождение; Алеша Попович меняется одеждами с каликой перехожим, чтобы под этим платьем неожиданно напасть на Тугарина Змеевича. Воскресший Иван-царевич и возвращающийся домой Добрыня Никитич, оба являются под видом калик и нищих на царском пиру, где празднуется свадьба их жен. Наконец, и принятие на себя Иваном-богатырем вида необтесанного дурачка, крестьянского сына, все тот же имеет смысл сна, сидня или переряживания других сказок.

Роскошно цветущая земля летнего периода оборачивается зимою в бесплодную снежную равнину, а солнце скрывает под темным покровом ночи и пасмурных и коротких зимних дней оплодотворяющую силу жарких лучей своих, вот главный символический смысл всех этих, между собою тождественных, иносказаний одной общей космогонической истины.

Едва ли не отсюда произошли и обрядные наши святочные переряживания, совпадающие с древним праздником зимнего солнцеповорота. Римские Сатурналии были праздником рабов, где господа в эти дни служили своим рабам: это, если можно так выразиться, такое же нравственное переряжение жизни навыворот. Замечательно также, что главные переряжения наших святок состоят или в надевании платья навыворот, или в переряжении мужчин в женщин, и наоборот. Есть народное поверье, что в день зимнего солнцеповорота солнце наряжается в праздничный сарафан и кокошник, из чего не следует заключать, чтобы солнце почиталось в древней Руси женского рода; это, напротив, тот же обряд переряживания жизни навыворот, заставляющий мужчин надевать сарафаны, господ прислуживать рабам своим, а волкодлаков менять свой человеческий образ на волчий.

Итак, пещеры, подземелья и могилы, временная смерть, сон и сидень, отъезд, оборотень и переряживание в смысле наших мифических преданий — однозначные аллегорические формы одной общей мысли, одного общего явления ночи и зимнего отдыха природы, которым противопоставляются как их антитезисы все символы и эмблемы света и жизни, дня и лета.

Олицетворением дня и лета в наших сказочных преданиях служит все светлое, блестящее и пылающее, так же как и эпитеты огня и света — красный и белый цвет, красное солнце, белый свет. Солнце

изображается у нас в колеснице, запряженной белыми конями; все божества солнца и света в благотворном их влиянии на землю изображаются белыми, как, например, сербские белые Вилы и западнославянский Белбог. Но главной эмблемой солнца служат постоянно оружие и золото, сила и храбрость, блеск (слава) и богатство. В наших русских сказках в особенности отозвалось значение золота. Оно своим блеском, как июнь своим жаром, олицетворяет идею солнца, почему этот металл в тесной связи и с огнем. К золоту, по подобию его с огнем, относятся выражения сухого (т. е. иссушающего) и красного, и об нем употребляется глагол *гореть* (золото горит), почему и птица златокрылая (по германскому преданию) у нас получила имя Жар-Птицы, а золотое ложе, на котором лежит дракон, на немецком языке называется *Feuerabett*; напротив, загадка: «чернец-молодец по колено в золоте стоит» — означает горшок в жару.

Связь золота с огнем объясняет нам и связь его с огненными змиями, хранителями подземных кладов и щедрых раздатчиков денег (золота) своим приверженцам. Отсюда, быть может, и баснословные богатства наших богатырей объясняются тем, что значение золота переходит отчасти и на другие металлы, драгоценные камни и на деньги вообще. «*Що горит без пламени?*» — ответ: «гроши», т. е. деньги.

Замечательно при этом, что эти богатства, как видели выше, постоянно хранятся: у наших баснословных богачей, в глубоких погребах, как у змеев они находятся в белокаменных пещерах. Золото, зарытое в мрачных пещерах (представителей зимнего периода), лишенное своего блеска и пользы относительно человека, есть тот же миф солнечных лучей, плененных мраком и холодом ночи и зимних морозов.

В югославянских сказках принимают иногда самые светила — солнце, месяц и звезды — непосредственное участие в действиях рассказа; у нас же на Руси сохранились от этого древнейшего предания только немногие обломки в поверьях о царственных палатах и золотой колеснице солнца, да еще в детской песне, где солнце представляется выглядывающим из окошечка:

Солночко, солночко,
Выгляни в окошечко,
Твои детки плачут;

и пр.

Наконец, попадаются в сказках солнечные города и подсолнечные царства, государства. Это страна вечного света, вечного дня и лета, куда постоянно стремится наш русский демиург, через темные леса и мрачные подземелья; тут находит он и возлюбленную красавицу, и живую и мертвую воду, и златогривого коня, и яблоки золотые, и жар-птицу, которые не что иное, как признаки и эмблемы одного и того же понятия о тепле и свете.

В этом-то золотом царстве дня и лета в те чудные палаты, которые нам описывает песнь:

Хорошо в теремах изукрашено:
 На небе солнце — в тереме солнце,
 На небе месяц — в тереме месяц,
 На небе звезды — в тереме звезды,
 На небе заря — в тереме заря
 И вся красота поднебесная.

В позднейшем применении своем к прославлению домохозяев изменяется тот же мотив на песнь:

...Три терема стоят:
 Первый терем — красно солночко,
 Второй терем — ясный месяц,
 Третий терем — часты звезды.
 Первый терем — хозяин в дому,
 Второй терем — хозяйюшка в дому,
 Третий терем — малые детки, и пр.

Подобно как в приведенной выше песне солнце представляется выглядывающим из окошечка, соответствует этому представлению в былинах косящатое окошечко, из которого выглядывает то Владимир Красное Солнышко Киевский, то царица красна-девица. Окно, собственно, око дома; через него проникают первые лучи восходящей зари во мрак каменной палаты, точно так же как заря филологически сродна взору, то есть: заря — первый взгляд восходящего солнца, почему, по «Голубиной книге», заря произошла от очей Божьих. Преследуемый Ведьмой, Иван-царевич подъезжает к терему солнечной сестрицы: «Солнце, солнце, отвори оконце», взывает он; солнцева сестрица

отворила окно, и царевич вскочил в него вместе с конем. Царевна-лягушка, призывая себе на помощь буйные ветры, открывает окно и через окно дает свои чародейные приказания. Вообще окно есть переходный пункт от мрака к свету.

Таким же выходом из баснословных подземелий на свежий воздух и Божий свет является нередко зеленый сад как противоположность запертых, душных палат и постоянно служит эмблемой вечноцветущей природы — весны и лета.

Уже в греческой мифологии встречаем мы знаменитый сад Гесперид с золотыми яблоками, охраняемыми страшным драконом Ладон, которого Геракл принужден был убить для того, чтобы овладеть чародейным яством; точно так же и в наших сказках охраняет (или крадет) эти плоды жар-птица или многоглавый змей, которого побеждает наш туземный богатырь Иван царевич. В этих садах находятся и выходы из подземных царств вечного мрака, и сады эти являются, таким образом, как бы выходом из грозного периода зимы и холода на свежий весенний воздух и олицетворяет плодотворную теплоту светящего солнца.

Весна неразрывно связывается в понятиях человека с любовью в обширном смысле всеплодотворяющей жизненной силы; вот почему сказочная героиня так настойчиво просится у своих родителей в сад погулять... но вдруг набегают туча, слетает орел или сокол и увлекает с собою красавицу:

По саду, саду зеленому,
Ходила гуляла молода княжна
Марфа Всеславьевна.
Она с камени скочила на лютаго на змея:
Обвивается лютый змей около чобота зелен-сафьян,
Около чулочика шелкова,
Хоботом бьет по белу стегну —
А втапоры княгиня понос понесла.

Еще яснее выражается значение сада в валахской сказке, приведенной г. Буслаевым: королевская дочь в ней представляется такой несказанной красотой, что в саду цветы перед ней наклонялись, птички в кустах благоговейно замолкали, и даже рыбы выплывали из воды, чтобы полюбоваться ею; раз в этом саду незнакомая женщина подала ей букет

душистых цветов; возвратившись домой, она поставила их в воду, и вода от них приняла пурпурный цвет, с золотыми и серебряными искрами; она выпила эту воду и от нее забеременела богатырем Флорианом. Менее баснословен является рассказ Марфы Петровны в песне о Михаиле Казаринове о ее похищении тремя Татарами; но все же и в этой песне лежит в основе то же предание:

Я вечер гуляла в зеленом саду (говорит она)
 С своей матушкой-сударыней,
 Как издалека из чиста поля, как черные вороны,
 Налетывали, набегали тут три Татарина-наездника,
 Полонили меня красну девицу.

Соловей Будимирович выстраивает свои чудесные терема в саду Забавы Путятевны, его невесты, а Дмитрий-царевич под именем дурака Плеша Плешовича ломает старые и создает новые сады в одну ночь.

Саду, по-видимому, соответствует в космогоническом значении света и плодородия широкое раздолье чистого поля и заповедные луга, куда ездят наши киевские богатыри стрелять гусей, белых лебедей для княжеского стола; на этом чистом поле встречается и бел-шатер, где отдыхают наши молодцы, а иногда и застают спящих своих обручниц-супротивниц, которых они берут за белые руки и везут прямо в Киев-град принять чудные венцы и попить у ласкового князя Владимира.

Конечно, много еще в мире наших простонародных сказок для нас непонятого и необъяснимого, много эмблем и аллегорий, еще нами не разгаданных; но если верен взгляд наш на древнейшее значение русской сказки вообще, мы убеждены, что чем более станет расширяться круг наших сведений по этой части народных преданий, тем яснее и тверже выступят перед нами основные начала их космогонического мифа. К этому разоблачению мифического смысла древних сказок немало содействовать могут и филологические исследования, и весьма вероятно, что многие предметы, имена и сверхъестественные образы сказочного мира только и могут быть объяснены путем сравнительного языковедения. Так, например, появление киевского князя Владимира в «Голубиной книге» и в былинах исторической эпохи объясняется словосозвучием его имени с древнейшим божеством нашего язычества Болотом или Волосом. Мы убеждены, что и преимущественное употребление имени Ивана для

обозначения сказочного, героя, дурачка и царевича, не чистая случайность, не каприз народного воображения, но имеет свою причину также в каком-нибудь словосозвучии этого имени с древнейшим прозвищем бога-богатыря солнечных лучей. Самые слова *богатырь* и *бог* в близком филологическом сродстве между собою, так что, подобно как в языке, так и в самом рассказе богатырь заменяет бога, и имя Ивана заменяет, вероятно, личное имя забытого божества.

Только новые труды и открытия по этой части народности нашей могут доказать со временем, насколько основательно и верно данное нами в этой статье объяснение древнейшего, коренного значения русских сказок и былин.

Иван-царевич — могучий русский богатырь³⁵

Тип народного богатыря Ивана-царевича стоит на рубеже периода доисторического мифа и эпохи определившейся уже народной жизни. Он прямое божество дня и света древнего язычества, и в то же время в нем чувствуется православный русский богатырь Владимирского эпоса; в нем слышится отголосок древнейшей басни про Озириса, Вакха и Адониса, и в то же время он и представитель русского земства со всеми его сословными подразделениями.

Эпическая былина выросла на почве сказочного мифа, вставляя в рамки древнейшего баснословного рассказа свои частные народные предания и исторические воспоминания. Цель и смысл древнейшего предания — изъяснение какой-нибудь мировой стихийной истины, выраженной иносказательно под оболочкою подвигов и приключений баснословных героев. Но как скоро человек забывает этот символический смысл древнего мифа, он применяет памятную ему основную ткань рассказа к действительности его бытовой народной и исторической жизни, и тот же рассказ принимает в его глазах совершенно новый смысл и новое значение. Такое постепенное изменение цели и значения общего рассказа и применение его к новым понятиям и стремлениям развивающегося человечества оставляют необходимо и на самом рассказе несомненные признаки его видоизменяющейся жизненности.

Собственно, так называемая сказка происходит в тридевятом царстве, в тридесятом государстве и, следовательно, тем самым и лишена уже не только географической определенности, но даже и всякой народности. Самые действия и действующие лица этих сказок, представляя только общую форму и наружный образ человека и его земной жизни, лишены всякой особенности быта и вероисповедания, нравов и обычаев, времени и местности, и все же в этом неопределившемся общечеловеческом рассказе уже чувствуется отчасти переходный путь к позднейшим повествованиям о православных богатырях русского земства, в самом имени сказочного героя Ивана-царевича и в прозвище его могучим русским богатырем.

Древнейшая обстановка Ивановских преданий носит на себе признаки кочевой жизни зверолова, не знакомого еще с оседлостью земледельческого быта. Иван часто нанимается в конюхи и пастухи, он разъезжает по дремучим лесам, кормится звериной охотой и сторожит табуны Бабы-Яги, но решительно нигде не является пахарем, хотя и носит часто прозвище крестьянского сына. Только в немногих сказках встречаются темные намеки на плодоводство и огородничество, как будто указывая нам этим, что плодоводство у нас явилось раньше земледелия. В особенности играют важную роль в этих рассказах яблоки, хотя и золотые, а иногда и отцовский горох, который Иван по ночам сторожит от разных чудесных журавлей, жар-птиц и других баснословных животных. Есть еще и рассказы про чудесные сады, которые герой наш иногда в одну ночь рассаживает³⁶, или где растут разные чародейные золотые и серебряные плоды.

Как только оседлость получает полную историческую свою определенность и сказка заменяется эпической былиною, общий тип Ивана-царевича распадается на множество полуисторических личностей, выражающих собою все особенности сословий и местностей русского земства. Былина передает нам народные воспоминания о нашей древнейшей истории, — воспоминания, вознесенные иногда в поэтическую область фантазии с ее произвольной историей и географией. Но самые эти погрешности нашей поэзии против верности фактов содержат в себе много поучительного для нас, указывая на те славные периоды нашей народной жизни, которые живее других удержались в памяти русского человека; и свидетельствуя в то же время своими поэтическими анахронизмами о самой жизни этих героических песен, изменениями и прибавками, сделанными в них народом под влиянием известных фактов нашей истории.

Так, при появлении христианства, древнейший мифический смысл рассказа заменяется новым: торжеством христианства над неискоренным еще язычеством, олицетворенным народной фантазией в образе чуда морского или огненного змея. Понятно, что при таком направлении величаяя личность нашего первого православного князя затмила собою все прочие позднейшие княжеские личности и поглотила их в себе, так что имя Владимира³⁷ сосредоточило в себе понятие княжеской власти всего домосковского периода и владычества Киева над другими уделами. Когда же в позднейшее время России пришлось бороться уже не с туземным язычеством, но с иноверными иноплеменицами, когда вопрос религиозный слился с вопросом политическим и защита православия слилась с защитой народной независимости, тогда и Владимир с его сподвижниками встретились лицом к лицу с татарщиной, Литвой и Польшей: именем жены ЛжеДмитрия названа любовница Добрыни, и сам Владимир берет себе жену в Золотой Орде. Отсюда эти странные смешения в наших песнях татарского с польским и магометанства с католицизмом и язычеством, как, например:

Я умру за веру христианскую,
 Не буду веровать латынскую,
 Латынскую, бусурманскую,
 Не буду молиться богам твоим кумирским,
 Не поклонюсь твоим идолам!..

Что касается географии наших песнопевцев, она не всегда вернее истории. Иван гостиный сын едет водою из Новгорода в Муром, Васька Буслаев на кораблях своих прямо отправляется через Каспийское море в Иерусалим; но за всем тем много и здесь поучительного насчет географических сведений о старой Руси. Илья Муромец из Карачаева направляет путь свой в Киев чрез те леса Брынские, чрез те грязи Смоленские (?), заехал он в темные леса, а за теми лесами стоит чуден град Чернигов.

А и вырублю Чудь белоглазую
 (говорит в другом месте Добрыня),
 Прекрочу Сорочину долгополую,
 А и тех Черкес Пятигорских,
 И тех Колмыков с Татарами,
 Чюкши все и Алюторы.

Наконец, какой поражающий отголосок темного воспоминания о первобытной доисторической колыбели славянского народа в сказочных сношениях наших богатырей с царством Индийским.

Вообще эти песни — нетронутая руда богатейших материалов для изучения нашего древнего быта, от княжеских хором до простой избы крестьянина; в особенности же неоцененны эти сокровища относительно статистики и истории торговли и путей сообщения древнейшего периода нашей народной самобытности.

Всякий богатырь — представитель не только известного сословия нашего древнего общества, но и известной обширной страны, России. Илья Муромец почти постоянно представляется очищающим прямые дороги в пустых и темных лесах, и Соловей-Разбойник является здесь как будто предком знаменитых разбойников Муромских лесов; Садко, Васька Буслаев, Соловей Будимирович — первые бурлаки наших широких рек; богат и хвастлив Галичанин, хитер Ростовец Алеша, торговля и барыш — главная цель, а богатство — главное достоинство новгородцев. Таким образом, каждый город — Киев, Новгород, Галич, Краков, Чернигов, Муром, Ростов и село Рязань — имеет своих особенных представителей.

Но возвратимся к Ивану-царевичу. Вариантов общего предания о нем бесчисленное множество: в сахаровском списке русских сказок (изд. 1838 г.) насчитывается их до двенадцати; сказки издания степановской и еврейновской типографий почти все без исключения принадлежат к тому же разряду; и в новейших изданиях Афанасьева и Худякова большая половина рассказов также прямо или косвенно относятся к общему Ивановскому мифу, не говоря уже о множестве изустных вариантов, еще не попавших в печать. Наконец, сюда же относятся и эпические песни об Иване гостином сыне, Иване Годиновиче и Ваньке Удовкине (у Рыбникова).

Конечно, встреча в сказке имени Ивана не доказывает еще, чтобы эта сказка непременно относилась к Ивану-царевичу; но нам еще ни разу не случилось при встрече имени Ивана не отыскать тут же и несомненные признаки разбираемого нами предания. Не всегда Иван какой-нибудь сказки одно лицо с царевичем; но по созвучию имен народная фантазия постоянно придает соименному герою царевича некоторые из характеристических черт последнего; почему и всякую подобную сказку мы вправе причесть к числу Ивановских былин. К ним принадлежат, с другой стороны, и те сказки, которые по своей обстановке прямо относятся

к общему типу, хотя имя героя утратилось вовсе или заменилось другим. Так, например, сказки про Петра или Дмитрия-царевича, про Федора Тугарина, Фролку Сидня, Фому Беренникова или, наконец, безымянного молодца-удальца все по содержанию своему прямо относятся к Ивану-царевичу, которого имя здесь, явно по ошибке, заменено именем одного из старших братьев царевича, или, быть может, даже его врага и супротивника, как указывает отчасти на то прозвище Тугариново, принадлежащее, как известно, знаменитому Змеевичу, убитому Алешей Поповичем.

Как стихийное божество света, Иван царевич сам или рождающиеся от него дети представляются при рождении — по колено ноги в золоте, по локоть руки в серебре, на лбу ясный месяц, по косицам мелки звезды, на затылке красно солнце.

Как божество плодородия и производительной силы вообще, царевич неразрывно связывается с героиней-невестой или супругой в одно андрогеническое целое, которого одна половина — мужское проявление активной творческой силы света и тепла, олицетворенной в образе царевича, а другая половина — женская пассивная восприимчивость земли, выраженная в лице героини рассказа. Вот почему и влажная стихия, относясь более к качествам и свойствам земной производительности, в особенности ярко отразила свое всемогущественное влияние на женскую дополнительную половину русского богатыря, отчего и постоянные метаморфозы наших сказочных героинь в уток, лебедей, а иногда даже и лягушек.

Основная черта мифического рассказа — борьба благотворных стихий с враждебной разрушительной силой и спасение земной природы от всеуничтожающего и мертвящего зла мрака и холода, а иногда и наоборот — иссушительного зноя. Но и в этой враждебной силе все те же две основные стихии огня и воды, олицетворившиеся в этом их злокачественном значении, в образах огненных и водяных царей и змеев, похищающих наших сказочных героинь в свои подземные пещеры или вытребывающих их на съедение, на смертное потребление.

Главная характеристическая черта всех Ивановских сказаний — это проявление богатырской силы и царского предназначения героя только в известный данный момент, до которого эти свойства скрываются под видом простого крестьянского сына, дурачка и сидня, как в женской половине своей красота и мудрость царевны скрыты от нас под личиной существа пернатого или водяной гадины. Мы достаточно определили

в предыдущей статье о космогоническом значении русских сказок основную идею этого мифа и возвратимся к нему еще раз при сравнении позднейших богатырей исторической эпохи с их сказочным первообразом.

Для полного определения предания вспомним еще здесь как о чудесных свойствах коня-ветра, оставившего, подобно своему хозяину, неизгладимые следы своего значения и в позднейших богатырских былинах Владимирского эпоса, так и о двойственном типе героинь, представительниц земной природы в плодотворной произрастительности летнего периода и в бесплодном сне ее зимнего отдыха. Первому периоду (как видели мы в предыдущей статье) соответствует храбрая амазонка, девица-вольница, или премудрая чародейная царь-девица, второму же — слабая и угнетенная девица-пленница, приносимая в жертву страшным морским чудовищам и грозным царям змеям³⁸.

До сих пор все эти главные черты древнейшего предания имеют в основе своей один исключительный космогонический смысл — принадлежность всего человечества, в котором христианское и преимущественно простонародно русское имя Ивана как будто указывает нам, если можем так выразиться, на первый шаг древнейшего предания к его позднейшим проявлениям в эпических песнях жизни исторической. Действительно, как имя Ивана, так и прочие христианские имена героев и героинь наших сказок как будто уже подразумевают в себе, в уме рассказчика, православную веру и русскую народность и прямо указывают на замещение ими древнейших, ныне забытых языческих наименований. Это тем вероятнее, что герои враждебной силы сохранили эти языческие прозвища или обменяли их под влиянием татарского ига и борьбы с Польшей на мусульманские, а иногда и польские, когда олицетворения благотворных стихий носят постоянно имена христианские и, по преимуществу, народные. Подобное замещение древнейших имен вытекает, очевидно, из особого воззрения благочестивой русской старины, для которой все чужое, не русское и не православное, казалось нечистым и враждебным, и лишалось даже отчасти в ее глазах всякого человеческого достоинства, чувствуясь нередко прозвищем собаки в антитезис человека, т. е. православного и русского по преимуществу.

Имя Ивана³⁹ — самое любимое и употребительное в нашем простонародье и чаще всякого другого в нем встречается; недаром зовем мы извозчиков ваньками, недаром и в песнях и пословицах чаще всего попадает это имя для означения купца или крестьянина, когда, напротив, в наших летописях в домосковском периоде оно почти и не встречается;

почему и предположить можно, что оно было долгое время исключительной принадлежностью низших классов нашего древнего общества. Между многочисленными свидетельствами о древней привязанности простого народа к сему имени, мы приведем здесь только одну слышанную нами и мало известную поговорку, выражающую вполне всю любовь русского человека к имени Ивана: «Горе муж Григорий, лучше хоть болвана да Ивана».

Как нынче Иван с Марьею
 За одним столом сидят,
 Как нынче Иван с Марьею
 Все одни яства едят.

Или:

Иван да Марья
 На горе купались,
 Где Иван купався,
 Там вода колыхався,
 Где Марья купались,
 Там трава растилался.

Заметим еще, что как в наших мифических преданиях имя Ивана слилось и отождествилось с прозвищем Купалы, — в купальных песнях, в особенности в Малороссии, весьма часто слышится соединение имен Купалы и Мареночки, Мары или Марены, бывшее некогда названием языческой богини осени, которое могло легко иметь влияние на выбор в наших песнях имени Марии. В сербских же песнях возле Марии замечается наш русский Иван именем Ильи Громовержца, так что и Мария получает значение Громовницы.

В исторических былинах имя Ивана за немногими исключениями совсем исчезает как имя главного героя, но зато остается почти постоянным его отчеством, как будто намекая этим на происхождение этих новейших богатырей от сказочного их первообраза. Так, например, Дунай, Потык и представитель русского земства по преимуществу старый Илья Муромец — все трое Ивановичи.

Что касается женских имен храброй Марии и грозной Настасии, премудрой Василисы и угнетенной Марфы, Елизаветы или Алenuшки

наших сказок, из них в былинах четыре первых имени сохраняются почти постоянно с древнейшим их оттенком. Так, например, Мария Белый Лебедь, жена Потыка, и чародейка Марина, получившая, вероятно, это последнее имя под влиянием воспоминания о жене Лжедмитрия, опознанной в колдовстве и соединяющей в глазах народа понятие всего иноплеменного, враждебного и нечистого; так и смелая наездница Анастасия, супруга Дуная, целомудрая Василиса, жена Данилы Даниловича, наряжающаяся в мужское платье, и, наконец, увезенная татарами Марфа Петровна и мать Волха Марфа Всеславьевна.

Если имя Ивана указывает отчасти на тот путь, по которому древнейший мифический рассказ перешел со временем в выражение действительной исторической жизни нашей народной старины, этот переход не мог совершиться разом, одним скачком, посредством одной только смены языческих прозвищ героев новейшими христианскими именами. Между божеством света общечеловеческого мифа и православными представителями русского земства во времена Владимира должна была необходимо существовать переходная точка, переходная личность вполне русского богатыря, еще не лишенного, однако, своего полубожественного мирового значения стихийного демиурга.

Таковыми переходными личностями являются в наших эпических стихах и песнях так называемые старшие богатыри, богатыри, уже покончившие свое служение во времена Владимира и тогда уже давно покоренные смертью.

Был на земле богатырь Малофей (Олоферн),
Был на земле богатырь Соловей,
Был на земле богатырь Егор-Святогор,
Был богатырь над 70 землями богатырь,
И то они мне покорились,

говорит смерть; а по другому варианту:

Был на земле Самсон богатырь,
Был на земле Святогор богатырь,
А я (т. е. смерть) их искосила.

Эти старшие богатыри, как представители доисторического периода, брожения сил еще не сложившейся народной жизни, по преимуществу

богатыри стихийные, мировые, отвлеченных сил и понятий, не нашедших еще своего приложения в действительности. Таким прежде всех является Святогор, значение которого прямо вытекает из громадности его образа:

Едет богатырь выше лесу стоячего,
Головой упирается под облаку ходячую.

Эта мировая сила скорее физическая тяжесть, чем сила; тяжесть скал и гор, титанская сила Атласа, носящего небесный свод на своих плечах. Земля не в силах снести тяжесть такого громадного богатыря:

И по колено Святогор в земли угрыз;
Где Святогор угрыз, тут и встать не мог,
Тут ему было и кончание.

Илье Муромцу дается каликами переходжими наставление:

Бейся, раться со всяким богатырем,
А только не выходи драться
С Святогором богатырем:
Его земля на себе через силу носит.

И действительно, Святогор так громаден, что даже Илья ничтожен перед ним и укладывается в его «глубок карман»; но все же именуется песнею его младшим братом и, присутствуя при смерти старшего богатыря, наследует меч и часть силы его, но только часть, потому что когда Святогор, умирая, предлагает Илье еще раз дохнуть на него, чтобы передать ему свою силушку великую: «будет с меня силы, отвечает Муромец, а не то земля на себе носить не станет».

К. С. Аксаков слышал рассказ (относящийся, вероятно, к Святогору) про встречу Ильи Муромца с богатырем такой громадности, что и земля не держала его, и он отыскал на ней только одну гору, могущую выдержать его, на которой он и лежал неподвижно. Святогор прямо выражается про свою силу, что «грустно от силушки, как от тяжелого бремени». Итак, Святогор — представитель мировой силы, но силы еще ни к чему не приложимой, силы еще чисто отвлеченной. Егорий Храбрый, напротив, тот же еще мифический полубог, но уже сознательный новый

творец и устроитель вселенной. Он раздвигает горы и раскачивает дремучие леса, но уже не материальной силой, а вещим словом и сознательным превосходством человека над природой. Но и он обращается еще в среде доисторической, в среде дикой, необитаемой и неорганизованной природы; он еще не встречается с людьми, но только пролагает им путь в свято-русскую землю.

Или:

Вы леса, леса дремучие!
(повелевает он)
Встаньте и расшатнитесь,
Расшатнитесь, раскачнитесь,
Порублю из вас церкви соборныя.

Ой, вы еси реки быстрые,
Реки быстрые, текуция!
Протеките вы, реки, по всей земли,
По всей земли свято-русской.

Ой, вы горы, горы толкучия!
Станьте вы горы по-старому.

Или:

Разойдитесь горы по всему свету по белому
Я на вас горы буду строиться...

Наконец, по его же велению расступается мать сыра земля пожрать поток басурманской крови.

Третьим богатырем-устроителем Русской земли является, наконец, Микула Селянинович. Мы его встречаем уже за сохой, но соха такой величины, что

Пришла та силушка великая,
(рать Вольга Святославича)
Начала сошку за обжи подергивать,
Вокруг-то сошки повертывать,
А не могут сошки повыдернуть.

Как обстановка, так и знаменательное отчество Микулы Селяниновича прямо указывают нам на богатыря-пахаря, т. е. на древнейшего, полумифического представителя оседлого сельского народонаселения.

Не бейся с родом Микуловым,
Его любит матушка сыра земля, —

говорят калики переходящие Илье Муромцу.

В своей сумочке хранит Микула тягу земную — символический намек на приложение труда человека (как силы) к обработке земли. Но если земля любит род Микуловых, т. е. крестьян, то не менее близок к ней и позднейший их представитель Илья Муромец, который, когда, слабая в бою с грозным противником и сваленный им на землю, из недр ее получает новые силы:

На земли лежучи, у Ильи втрое силы прибыло.

Илья, как видели это выше, наследник Святогора, и в то же время он сын Иванович, как и сам Иван, в свою очередь, крестьянский сын прежде, нежели быть царевичем. Есть шуточная сказка про Ивана дурака, в которой он встречается с Ильей Муромцем, который как младший названный брат его покоряется старшинству Ивана точно так же, как и старшинству Святогора в приведенной выше песне, потому что оба эти богатыря принадлежат к старшим типам древнейшей доисторической эпохи. Но разница между Святогором и Иваном та, что первый из них олицетворяет собой только один момент развития общего типа русского богатыря, когда второй проходит все ступени этого развития до полного отождествления своего с последним, окончательным выражением русской жизни, вполне уже определившейся.

Один Иван вполне выражает совокупность всего русского земства и его постепенного развития, почему, как крестьянин-царевич, он в эпосе Владимирского периода всего ближе прикасается к представителям двух крайних точек земства: крестьянства в лице Ильи Муромца и царственного рода в лице Добрыни, родственника Владимира. Материальная тяжесть громадной силы Святогора, не знающей еще разумного приложения своего в жизни, встречается и у Ивана-царевича, когда старичок руки железные, давши ему напиток, говорит ему: «Ну, Иван-царевич, в тебе теперь много силы, лошади не поднять; крыльцо дома вели переделать,

тебя оно не станет подымать, стулы надо другие, под полы подставить можно подстоек».

Егорий храбрый родится
По колено ноги в чистом серебре,
По локоть руки в красном золоте,
На всем Егорие часты звезды —

эпическое описание, принадлежащее исключительно рождению Ивана или детей его, как детей бога солнца. В стихе о Елизавете Прекрасной Егорий, спасая ее от морского змея, очевидно совпадает с подобными рассказами про Ивана-царевича, и песня даже в малейших подробностях придерживается обычных приемов Ивановского рассказа.

Главное же значение Егория как мирового устроителя природы, толкучих гор и расшатывающихся лесов переходит в одной замечательной сказке на двух баснословных существ Вертодуба и Вертогора, которые оба сознают свою скорую кончину, как только цель их гигантского творческого предназначения будет исполнена; так говорит последний встретившемуся ему Ивану-царевичу: «Поставлен я горы ворочать; как справлюсь с этими последними, тут и смерть моя». А между тем Иван посредством чародейной щетки и гребенки производит из земли новые горы и леса для продолжения забот и жизни его исполинских помощников.

Мы сказали выше, что общая масса Ивановских вариантов, создавшихся под началами бродячего кочевого быта, представляют своего героя конюхом, охотником и пастухом, но пахарем никогда, за весьма немногими исключениями, которые, подобно шуточному рассказу про Фому Берендеевича, мы в полном праве, именно по редкости подобных исключений, почтеть за гораздо позднейшие варианты.

В этом шуточном рассказе Берендеевич отождествляется вполне с Микулой Селяниновичем наших песен, с которым, впрочем, Иван-дурочок имеет уже и прежде некоторое сродство по значению своему как крестьянского сына и по сближению и сходству их рабочих кляч, служащих им богатырскими конями.

В мире сказок Микула является крошечным существом мальчика с пальчик, тождественного, в свою очередь, с Ивашечкой Чолником и Телпушом других сказок. Значение этого совершенного отсутствия всякой физической силы в крохотном образе героя очевидно. Подобно как

громадность противоположного ему образа Святогора выражает собою исключительно преобладание материи и стихийной природы над человеком, так и здесь, напротив, образ Микулы — символ покорения материи духом и торжества человека над природой.

Это отождествление Ивана с Микулой указывает нам на тот момент нашей доисторической жизни, когда кочевой быт уступил первенство оседлому земледелию. С новым воззрением оседлой жизни получает и древнее сказание новый смысл, новое значение. Это борьба труда и мысли человека с окружающей его природой и окончательное покорение последней его пользам и нуждам. Молодое, слабое и крошечное существо (в сравнении с окружающей природой) духовным могуществом своего самосознания торжествует над наисильнейшими врагами, выражающими собою материальную силу неорганической природы.

Здесь, среди оседлой и устроенной жизни русской народности, выступает, наконец, Иван перед нами воплощенным олицетворением всего русского земства; почему и общий тип его раздробляется на все многообразные, сословные и местные, представители русского мира. Добрыня и Алеша Попович заимствуют свои подвиги и похождения в сказочных преданиях; представитель среднего сословия, гостиный сын сохраняет и чудесного коня бурочку-косматочку, и самое имя сказочного героя. (Вспомним, что и в сказках Иван нередко является купеческим сыном и торгошом или нанимается к купцу в приказчики). Наконец, и Илья Муромец, его долголетний сидень, его поездки по дремучим лесам и, быть может, таинственная связь его с царицей Задонской Матуйло Эбуши Королевича — все это носит несомненную печать древнейшего Ивановского сказания.

Басни о долголетнем сидне Ивана крестьянского сына выражают собою долгое бессознательное прозябание героя (а с ним и представляемого им русского земства), и мгновенное пробуждение в Иване богатырской силы собственного самосознания. Вот почему это предание, относясь в особенности к земледельческому сословию, повторилось в совершенно тождественной форме и в рассказе про крестьянского сына села Карачаева, который в народном эпосе позднейшей эпохи олицетворял собою всю нашу матушку землю Русскую с ее широким разгулом, богатством, могуществом и теплой православной верой. Итак, можно почти с достоверностью сказать, что как Илья Муромец, так и Иван-царевич оба представители всей земли Русской и, следовательно, всего земства, но что под этими любимыми образами нашей народной

старины по преимуществу скрывается то сословие, которое теснее других трудом своим непосредственно связано с землею. Здесь уже нет ни борьбы стихий между собою, ни борьбы человека с природой, и древний рассказ получает в глазах наших еще новое, сословное, если смеем так выразиться, государственное и политическое осмысление. Иван все тот же младший (третий) сын своего отца, все также почитается в семье своей или юродивым дурачком, ни на что не способным сиднем, или, по крайней мере, слишком слабым и юным на трудные богатырские подвиги и предприятия. То отец отказывает свое наследство другим сыновьям, забывая про Ивана, то на просьбы молодого витязя отпустить его погулять на широком поле отвечает ему:

Малым ты малешенек,
И разумом глупешенек,
На боях ты не бывывал,
На добре коне не сживал,
Сбруей ратной не владывал.

Несмотря на все, Иван один, вечно покорный сын, исполняет в точности приказы отца (или тестя); он не дремлет настороже и не уstraшается никакими трудностями и опасностями, чтобы угодить отцу и никогда, подобно братьям, не вернется домой с предпринятого дела, не исполнивши возложенного на него поручения. Видит он от старших братьев только злобную зависть да черную измену; не только они на него постоянно клеветают и над ним насмеваются, не только обижают его в разделе и трудов, и наград, и отцовского наследства; но, загребая жар чужими руками, они изменнически завладевают его добычами при возвращении его на родину и пользуются его славой и его трудами. Самого же Ивана они или разрезают на мелкие куски и разбрасывают по сырой земле, или низвергают его в мрачное безвыходное подземелье. Но правда, правда вечно торжествует: земля сама открывает выход перед невинной жертвой, разрозненные части его тела мгновенно срastаются, и братьям его настает страшный час суда и приговора. Во всем этом лежит глубокий смысл, и очевидно, что сквозь сказочную оболочку виднеется здесь сословная былина нашего земства. Здесь все аллегория: надменное чванство братьев Ивана, недоверие к нему отца, мрак подземных и каменных палат, в которых содержится наш герой вдали от вольного Божьего света, раздробление его тела на части и

раскидывание их по всей земле святорусской... все здесь имеет свое особое значение, даже самая неизвестность, в которой оставляют нас сказки о родине Ивана, что его родина вся земля Русская, почему наш герой и носит по преимуществу название сильного русского богатыря и Баба-Яга его встречает приветом: «Доселева русского духу слыхом не слыхивала, видом не видывала, а ныне же русский дух в очах проявляется».

**Несколько заметок
о народных русских былинах,
изданных в «Известиях Императорской
академии наук по отделению
русского языка и словесности»⁴⁰**

Появились три новые былины про Владимира и его богатырей, — былины, записанные из уст народа и носящие в себе несомненные признаки своей подлинности и старины. Мы не станем распространяться насчет археологической ценности подобной находки относительно языка и литературы нашей народной поэзии; скажем только, что каждая подобная находка не только объясняет много не разрешенных еще сомнений и загадок, возникающих из других, прежде нам известных эпических песен, но что даже каждая новая былина, знакомя нас с новыми героями и указывая на новые подробности из древнего нашего быта, задает нам новые вопросы и задачи, которые, в свою очередь, разрешат, быть может, со временем новые открытия и приобретения в области древнего народного эпоса.

Предоставляя лингвистам критику и оценку языка и слога трех новых былин, мы только заметим здесь мимоходом, что как они несомненно принадлежат великорусскому наречию, то орфография местного произношения, кажется, здесь совершенно излишня. Здесь ошибки против правописания нисколько не выражают местного наречия, но просто указывают на незнание грамоты нашего простого народа. Понятно, что

каждый крестьянин выговаривает (и в случае, если умеет писать), пишет *што* вместо *что*. Следовательно, вопрос в том: если какая-нибудь народная песня (чисто русская) будет записана человеком, не знающим правильной грамотности, следует ли и нам издавать ее в том же виде и с теми же чисто случайными ошибками?

Между тремя предстоящими былинами две принадлежат к вариантам уже знакомых нам песен, и одна только первая сказка, про Василису Даниловну, содержит в себе совершенно новый рассказ.

Имя Василисы уже известно нам по некоторым простонародным сказкам: о Бархате Королевиче, о Богатыре и лягушке, о Василисе Поповне и пр.⁴¹ В обоих рассказах носит она прозвище «премудрой» (в былинах же прозывается «грозной») и принадлежит к общему типу отважных и храбрых амазонок, известных в наших сказках под именами: Царь-Девиды, Марьи Марьишны и Настасьи Королевны, супруги Дуная Ивановича (в песне о женитьбе Владимира). В сказке о Бархате Королевиче переодевается она в мужское платье и выдает себя за могучего богатыря Ивана-царевича, подобно жене Ставра боярина, которая, когда узнала —

Что Ставр боярин в Киеве
 Посажен в погреба глубокие,
 Руки и ноги скованы;
 Скоро она снаряжается
 И скоро убирается:
 Скидывала с себя волосы женские,
 Надсвала кудри черные,
 А на ноги сапоги зелен-сафьян,
 И надевала платье богатое,
 Богатое платье посольское,
 И называлась грозным послом...

В новой былине супруга Данилы Денисьевича, прекрасная Василиса Микулишна, получив в отсутствие мужа царские ярлыки, совершенно так же

Скидывала с себя платье светлое,
 Надевает на себя платье молодецкое,

Села на добра коня, поехала во чисто поле
Искать мила дружка, своего Данилушку.

Но отличительная черта новой былины не в этой полудикой отважности Василисы, но в ее нравственном развитии и глубоком преобладании женственного элемента над этим внешним типом наших сказочных героинь. Глубоко затрагивает душу это высокое сознание долга и любви к супругу, которая заставляет несчастную Василису лишить себя жизни на трупе любимого супруга, чтобы не разлучаться с ним и избежать постыдной любви Владимира. Вообще, вся эта сказка носит на себе характер чистой аллегории, в которой, быть может, олицетворились в народной фантазии две противоречащие стороны жизни Владимира: как язычника и как христианина. Гнусный голос страсти говорит Владимиру устами Мишаточки Путятина, нашептывая ему убить Данилу Денисьевича, чтобы завладеть красавицей женой его; голос же совести сильно восстает в лице старого козака Ильи Муромца против такого злодейства; но князь заглушает совесть: запирает Илью в глубокие погреба. Злодейство совершается, и только перед трупами несчастных жертв постыдной страсти пробуждается снова голос совести и раскаяния.

Тогда приезжал Владимир в Киев град,
Выпускал Илью Муромца из погреба,
Целовал его в голову-темячко:
Правду сказал ты, старый козак.
Жаловал его шубой соболиною;
А Мишатке пожаловал смолы котел.

Этот последний стих как будто намекает на сожжение колдуна-кудесника (язычника?), когда, напротив, Илья Муромец постоянно является во всех наших сказках православным русским человеком. Замечательно также, что как в истории Добрыня был сподвижником Владимира и при сооружении кумиров, и при их разрушении, так и здесь он насылается на Данилу Денисьевича совершить злодейство, и, вероятно, он же, присутствуя с другим богатырем при смерти Василисы, заплакал «горючими слезми»⁴².

Мы сказали выше, что каждая вновь открытая песня, указывая нам на новые подробности о древнем нашем быте, разъясняет или подтверж-

дает то, что еще не совсем для нас было ясно и достоверно. Укажем здесь на один пример подобного рода.

В одной из песен собрания Кириши Данилова * сказано:

Наводил он (Ванька Пьяница) трубки Немецкие,
А где-то сидит Калин царь!

Очень ясно, что этот стих принадлежит эпохе новейшей, когда уже сделались известны в России телескопы; но тем не менее хранится здесь обычай гораздо древнейший употреблять для глаз какие-то трубочки (вероятно, без стекол), что видно из песни про Илью Муромца, помещенной в Московском Сборнике 1852 года, где «Добрыня, въехавши на гору Сорочинскую, глядит в трубочку серебряную». А в продолжении рассказа мы видим, что Илья Муромец, как простой козак, употреблял вместо трубочки свой богатырский кулак. Наконец, и в песне о Василисе употребляет также и Данила Денисьевич трубочку, которая здесь прямо названа подзорною, хотя, быть может, это выражение также новейшее.

Былина про свадьбу Алеши Поповича — чистый вариант песни «Добрыня Чудь покорил». В рассказе, помещенном у Кириши Данилова, Добрыня, уезжая на богатырские дела, приказывает жене Настасье Микулишне ждать его 12 лет, а после этого срока, если он не возвратится, идти замуж за кого пожелает, только не ходить за брата его названного — за Алешу Поповича. Она же именно за него и выходит; но во время брачного пира является вдруг Добрыня, берет жену и поздравляет Алешу: «здравствуй женившись, да не с кем спать»! В новом же варианте Добрыня, уезжая, отдает жену свою Аграфену Григорьевну в полное распоряжение и повиновение матери своей с тем, чтобы, по истечении 12 лет, она отдала бы ее замуж, только не за недруга его за Алешу Поповича. Когда же Добрыня возвращается, то среди свадебного пиршества жена его бросается к нему в объятия и просит:

Не давай меня Алешке немилому,
Будь мой муж по старому, по бывалому⁴³.

* Кириша Данилов — скоморох-импровизатор, предполагаемый составитель дошедшего до нас первого сборника русских былин, исторических, лирических песен, духовных стихов.

Очевидно, что в этом рассказе гораздо более последовательности и логики, только нельзя не удивляться тому: зачем Алеша, который постоянно почитается братом названным Добрыни, является здесь его недругом. Кажется, как будто в обеих песнях имя Алеши Поповича вошло по ошибке, что и произвело противоречие, встречающееся в сказке «Добрыня Чудь покорил». Не смешал ли наш народ Алешу Поповича с голым Шаном Давидом Поповым, который в другой песне разыгрывает точно ту же роль, и слово в слово тем же поздравлением приветствуется возвратившимся Соловьем Будимировичем⁴⁴.

Третья былина про Ваську Казнеровича также, по-видимому, вариант первой половины песни про Калина-царя, только имя Калины заменено здесь более историческим именем Батый, и в этой песне, как и в предыдущей, заметно более связи и последовательности в рассказе, чем в песне того же содержания собрания Кирши Данилова.

Подобно Калину, Батый со многочисленным татарским войском осаждает Киев и хвалится:

Я и Киев город выжгу, вырублю,
Божьи церкви с дымом пушу,
Князя со княжной в полон возьму,
А князей бояр во котле сварю.

В песне о Калине приезжает ко Владимиру татарский посол с угрозою, что «возьмет Калин царь Киев град, а Владимира князя в полон полонит, а Божьи церкви на дым пустит», — и вдруг потом, без всяких объяснений, является на сцену Васька Пьяница.

Татарин из Киева не выехал.
Втапоры Василий Пьяница
Взбежал на башню на стрельную.
Стрелял он тут во Калина царя;
Не попал во собаку Калина царя, —
Что попал он в зятя его Сартока.
Угодила ему стрела в правый глаз,
Ушиб его до смерти.

Тут Калин грозит пуше прежнего и требует выдачи виновного; но является на спасение Киева Илья Муромец и перебивает всех татар.

Гораздо подробнее рассказ нового варианта: все богатыри на беду были в то время в разъездах, и испуганный Владимир положил всю свою надежду на одного Василья Казнеровича.

Пошли же (за ним) бояре во царев кабак,
Увидали тут Васюточку сына Пьяницу.

Они зовут его к князю; он же, как прилично пьянице, бранит и бьет их. Но Владимир, зная слабую сторону Василья, подносит ему чарочку похмельную, которой чарой пьет Илья Муромец —

А Илья пьет чарой в полсема ведра,
Которой чарой пьет Добрыня Никитич,
Добрыня пьет чарой в полпята ведра,
Которой чарой пьет Олеша Попович,
Олеша пьет чару в полтретья ведра.

Но много путного ожидать от пьяницы нельзя. Васька, осушивши до дна все три чары, ограничился тем, что стал стрелять в неприятельские табуры и попал Лукоперу в правый глаз (зятю Батыя). Татары стали требовать выдачи Васьки, на что Владимир и согласился. Здесь, к сожалению, оканчивается наш отрывок; но в выноске сказано, что это еще не конец песни, и в этом примечании упоминается сказка того же содержания, где вместо Батыя является Мамай, но которая нам совершенно неизвестна⁴⁵.

Самое имя Василья Казнеровича близким сходством своим указывает, по-видимому, на тождество его личности с Василием Казимировичем, о котором известна нам одна песня, помещенная в Московском Сборнике 1852 года. Тут же в другой песне упоминается о Ваське Долгополом, о котором замечает Муромец:

Не ладно, ребяташки, положили:
У Васьки полы длинные;
По земле ходит Васька — заплетается:
На бою, на драке заплетается,
Погибнет Васька по напрасному!

Не одно ли это лицо с Васькой Казнеровичем (Казимировичем), по прованию Пьяница, — решить до сих пор невозможно. Еще другой

Василий наших эпических песен — Василий Буслаев; но он принадлежит уже совершенно другому типу торговых и богатых гостей новгородских⁴⁶.

Самый факт осады Киева многочисленным войском могучего царя (Калины, Мамая или Батыя) имеет, вероятно, свое начало в каком-нибудь историческом происшествии, но происшествии, относящемся к эпохе гораздо древнейшей, чем появление в России татар. Это видно из того, что тот же факт, облеченный народной фантазией в форму более аллегорическую, появляется у нас в других сказках, где вместо татарского войска является перед Киевом одно мифическое лицо грозного и могучего богатыря Тугарина Змеевича⁴⁷, который отвечает послам Владимира: «Подите вы назад к князю Киевскому; скажите ему опалу великую. Научу я его быти вежливым; позабудет он красти княжен Болгарских, править угрозы с послами⁴⁸. Прогневил он царя Болгарского, того царя, что живет не далеке Лукоморья синего (именем Тривелий, по сказке Чулкова); и велел он, царь Болгарский, привезти ему главу Владимира за его неправды великия, за похвалбы богатырския, за его терема златоверхие, за его богатства несметныя. Содержу я слово крепкое, богатырское: соймаю его буйну голову со могучих плеч». После таких угроз все в Киеве перепугались, и не случись тут Добрыни Никитича — погиб бы и Киев, и славный князь его Владимир.

По другому преданию, Тугарин Змеевич находится не под стенами Киева, но уже в самой княжеской грядне Владимира, где и распоряжается будто хозяин: «не честно за столом сидит, не честно ест и пьет; над князем насмехается, сам похваляется, а супругу его целует в уста сахарныя» и творит вообще всякого рода бесчинства. Тут является Алеша Попович, чувствует он Тугарина собакой, болваном и дураком неотесанным; Тугарин осержается и вызывает Алешу на поединок, на котором и погибает. Еще существует в народе почти подобный же рассказ об Илье Муромце, который, возвратившись в Киев, находит у Владимира в палатах теремных — «сидит Идолище посередь пола, а сам просит пить, есть. Принесли ему быка жареного; не долго думал Идолище: съел быка со всеми костями, — только и видели быка! Принесли Идолищу с краями полные дубовые чаны меду сыченого; не долго думал Идолище: схватил чан, да и выпил весь мед заразом. Илья на Идолище посматривает, да вслух поговаривает: „Экова Идолища до сыту не накормишь, до пьяна не напоишь! Кабы жить ему со зверьми, кабы быть ему со собаками!” — Гневно закричал на Илью Идолище; но Илья снял с себя свою

шапочку девятипудовую, да накрыл ею Идолище: и под этой шапочкой Идолище дух испустил».

Очевидно, что все эти различные рассказы относятся к одному общему преданию, в основе которого, как заметили выше, лежит, вероятно, какое-нибудь истинное историческое происшествие, вознесенное народной поэзией в сказочный мир фантазии и аллегории. Все эти Тугарины, Горынчищи, Идолищи, Калины и Батый наших эпических песен — ясные представители древних врагов народной независимости и православной веры юной России. В их гибели некогда олицетворилась в нашей народной песне победоносная борьба христианства с отжившим язычеством; позднее же, при освобождении России от татарского ига, тою же песнею народ прославил торжество и победу Креста над полумесяцем Магомета.

**О древних навязах и наузах
и влиянии их на язык,
жизнь и отвлеченные понятия
человека⁴⁹**

Первоначальный человек понимал под словом *жизнь* одно чисто физическое существование, почему и выражения *живот* (как существование) и *жизнь* были для него тождественны, а самое слово *живот* означало в то же время ту часть человеческого тела, которая содержит в себе все главные органы его жизни, без которых он и жить не может; поэтому и выражение *положить живот*, или немецкое *leiblass*, отождествляется с понятием смерти. У полабов сердце, желудок, живот и жизнь имели одно общее выражение *zeiwot*, только первое означалось чаще с уменьшительным *zeiwotek*. Немецкое *Leib* — желудок и только *Unterleib* — живот, почему, вероятно, и у нас это слово имело прежде более обширное значение, и *положить живот свой* могло совершенно соответствовать в картинности своей выражению — *стать грудью*.

При таком понятии жизни, наше *я* почти отождествляется с главными органами нашего физического существования, животом, головой, сердцем; и действительно, в народных песнях нередко поется в третьем лице про сердце или головушку певца, заменяющие здесь его *я*. Но если живот и голова — представители моего *я*, то руки, как посредники между мною и окружающими меня предметами, носят на себе понятие моей

принадлежности, понятие моего. Все, что держат и обнимают мои руки — мое. Вот почему все выражения принадлежности, имущества и владения большею частью носят в первоначальном виде своем смысл физического схватывания рукою, как, например, *держава* от *держать* (удержать за собою), *имение* от *имати* — брать; наконец, и выражения, указывающие прямо на руку, как *Faustpfand*, *Handfeste*, *Handel*, — порука, поручение и пр. и пр. Таким образом, рука становится в прямой физической связи между мною и схваченным мною предметом. С такого рода представлениями не расстается человек даже и в тех сферах, где материальное схватывание рукою становится невозможным, и, перенося их в область мышления, всякое прикосновение своего я к окружающим его предметам или обстоятельствам облекает он в воображении своем в любимую форму вещественных уз, соединяющих и связывающих его с внешним миром.

Рука является, таким образом, первую нитью, соединяющею мое я с принадлежащим мне предметом — с *мое*. Но, кроме рук, человеку дана возможность укреплять предметы еще иначе к своему телу, окружая или завивая себя этими предметами, т. е. привязыванием и навешиванием их на себя. Этим условиям подчиняются все одежды, ожерелья и всякого рода ноша, непосредственно соединенная с самим человеком. А как человек в диком кочующем состоянии имел все свое добро при себе и почитал своим только то, что мог унести с собою, что непосредственно было с ним связано или материально к нему привязано (надето, навьючено), то естественно, что понятие владения и собственности слилось неразрывно в нашем воображении с представлением вещественных уз, связывающих обладаемое с владельцем. Чем драгоценнее казался человеку предмет, тем крепче старался он соединиться с ним, почему и придавал дорогим металлам наилучнейшие формы для окружения и обвития ими самого себя, как, например, формы колец, венцов, обручей (об руке) и проч.

Первый дикий способ всякого приобретения есть насильственное схватывание предмета, насильное привязывание его к себе, почему и в слове *навязывать* сохранился смысл насилия, а в немецком *ringen* — бороться (от *Ring* — кольцо) и *überwinden* — побороть (собств. обвить) присутствует и понятие борьбы. В феодальной Европе в знак вызова на поединок бросали перчатку — знак схватывающей руки, у чехов же венец (вероятно, цепь) как примета того состояния, на которое присуждался побежденный, подобно как веревка на шее умирающего

гладиатора — явный знак плена и рабства. Действительно, понятия побеждения и плена в древности сливаются в одно с понятием рабства; можно почти утвердительно сказать, что первым рабом стал тот, который в неравной борьбе покорился врагу своему, отдался ему в полон, схвачен им руками и стал в глазах победителя его собственностью, почему, как вещественную собственность, господин стал привязывать к себе, к своей колеснице или к коню своему эту живую собственность, связав ему руки и ноги, чтобы лишить его всякого вольного движения. Отсюда и синонимичные выражения *вязень* и *узник* у П. Берынды в значении пленника. Гануш предполагает даже, что и самое слово *плен*, *полон* имеет одно начало с *плесть*, *плеть*, *полотно* и пр. В германском языке встречаем мы выражения *banndigen*, *überwinden* и другие, указывающие прямо на насильное, но естественное связывание побежденного, точно так же как и латинское *vinco*, *victor* — побеждаю, победитель, совершенно сродственны с *vincio*, *vincitum* и *vinculum* — связывание, узы и цепи.

В эпоху оседлости человек, не таща более за собою все свое добро, не в состоянии более и привязывать оное к себе непосредственными материальными узами, но запирает его за крепкими стенами, которые, заменяя для него прежние веревки и цепи, получают в его воображении одинаковое с ними значение уз: *узница*, *взяенье*, *турма*, *узнице* (у П. Берынды), — вот те слова, которыми он называет это крепкое, стенами обнесенное место. И в прочих языках Европы слова *torre*, *tour*, *Turm* (наше *тюрма*) имеют начало свое от понятия окружения, соответствующего вполне понятию обвития и обвязания.

Начавши владеть недвижимым имением, человек перенес и на него свое древнее понятие, и чтобы крепче удержать за собою это имущество, он стал окружать и обносить его заборами и рвами. Замечателен в этом отношении индоевропейский корень *gard* в значении отдельной, загороженной собственности. Санскритское *гарта* еще только колесница — имущество кочующего человека, но готское *gards* уже дом и двор; дальше следует литовское *жардис* — наш город, *Garten*, *jardin*, как огражденная, но еще частная собственность (русское *ограда*); наконец, городище и град (город) в смысле уже общественного явления, крепости. Все эти слова имеют между собою общую связь одного и того же понятия — ограждения собственности, которое, с другой стороны, в немецком *guriel*, *gurtel* (пояс) возвращается к первоначальному смыслу вещественной повязки человеческого тела. Точно так же корень *tun*

или *zup* одновременно порождает и наше *тын*, *тынить*, немецкое *Zaum* — ограда и скандинавское *turn* — *verdarium*. Слово же зараме- нье (грань) имеет филологическую связь не только с областным выра- жением *рамень* — лес (как рама — грань поля, равнины, обозревае- мых глазами), но и с словом *рамо* — плечо, латинское *humerus*, *ramus*, немецкое *Arm* — рука и французское *rameau* — ветка древесная. Во- обще, ветви — это руки дерева, почему и постоянно сравниваются между собою эти два представления, что, быть может, и породило и наше *ра- мень* в смысле леса.

При появлении более мирных гражданских и общественных отноше- ний насильственное завладение схватыванием руками уступает место другим мирным способам приобретения: подарку, мене и покупке; но в то же время и одно ограждение своей собственности стенами и заборами становится неудовлетворительным, и самые выражения *крепости* и *ог- раждения* принимают новый переносный смысл актов и договоров. С но- вым порядком вещей человек, начиная сознавать свои нравственные обя- занности, подчиняет понятию долга свой необузданный произвол добро- вольными уступками общественным условиям; но и на эту для него новую почву гражданственности и закона переносит он и свое древнее пред- ставление вещественного связывания, обвивания, окружения и сжатия или схватывания рукою.

Любовью и трудом привязывается человек к своей родимой земле, к своему очагу и семейству. Таким образом, являются кровные узы родства и узы дружбы — союзы, связи и привязанности (*verwand* вме- сто *verbant* — связанный и чешское *приузник* — приятель). Обще- ственные нужды налагают на человека всякого рода обязанности и обязательства (обязания и обязательства, *obligatio*, *Verbindlichkeit*), и всякий общественный договор или условие принимает в нашем вооб- ражении пластическую форму связи, союза (союза) и венца, в первоначальном смысле этого слова (у Берынды *увясло* и *увязенье* — венец, *увясти венцы* — короновать). И вся жизнь, наконец, уподобляется длинной нити (в руках Парк, например), по которой наши деяния и предприятия являются то завязывающимися, то развязывающимися узлами (завязка, развязка), почему и сам узел принимает в глазах на- ших символическое значение таинственной загадки неразгаданной бу- дущности.

Подобно как в вещественном связывании лица или предмета есть сторона действующая — активная (тот, кто связывает) и сторона

страдательная (кто или что связывается), точно так же и в нравственных узах человека является он то действующим лицом, пользующимся крепостью этих уз, то лицом пассивным, угнетенным их тяжелым бременем. Естественным также, что при перенесении физических явлений на отвлеченные понятия самые вещественные предметы этих явлений стали для нас аллегорическими символами тех идей, которые соответствуют в мире мышления явлениям жизни материальной. Таким образом, венцы, цепи и кольца от первоначального значения оков постепенно переходят в наших глазах в олицетворение понятий царства, брака, могущества, богатства и славы, соединенных, однако же, постоянно и с значением обета и договора, связывающего члена сословия со всей его общиной (например, цепи рыцарских орденов), супруга с женою, пастыря с паствою и царя с народом.

Мы видели уже выше, что первый способ всякого приобретения и владения состоял в вещественном схватывании рукою; но можно даже сказать, что если человек двигается ногами, все почти прочие физические его действия совершаются руками, от чего и немецкое *Handlung* (действие) прямое начало свое имеет от *Hand* — рука (по-санскритски: *кара* от *кри* — делать; собственно, делающая). Чуть ли не общечеловеческий обычай при условии или договоре протягивать руку в знак обещания и клятвы, откуда и наша поговорка: *ударить по рукам*. Ясно, что в этом простом обычае лежит древнейшая форма крепости и связи договора, которая, по-видимому, удержалась в России более, чем где-нибудь в своей первобытной форме, если вспомним не только юридическое наше рукоприкладство, но и народный обычай разнимания рук третьим, посторонним лицом, которое ударяет своей рукой сжатые руки условливающихся и таким образом становится свидетелем и порукою (по рукам?) верного исполнения условия. Не менее знаменательно и то, что если приходится неграмотному человеку подписаться под каким-нибудь актом или условием, то, возлагая эту обязанность на грамотного, он ему прежде того дает руку, следовательно, ему поручает, грамотный же становится как будто его поручителем (франц. *mandat, mandataire* от лат. *manum dare*). Вероятно, что и слово *обручение* имело прежде более общий смысл договора; но и доньше обручение только личное обещание, еще не связанное духовными узами венца. На Западе встречаются почти те же обычаи. Так, например, в французском древнем праве вассал приносил клятву подданства, давая обе руки государю; господин, освобождая раба, должен был оттолкнуть его

рукою; при передаче имущества и вступлении во владение как недвижимую, так и движимую собственностью владетель должен был наложить на нее руку в знак владения. Когда же хозяин отыскивал потерянную свою лошадь, или корову, или вещь, он удостоверял свое право на нее накладыванием на нее руки. Еще сохранилось на французском языке множество юридических выражений, указывающих прямо на употребление руки в подобных случаях: *main-garnie*, *main-leevee* означает: первое — владение спорным предметом, а последнее — право на владение, *main-mise* — наложение запрещения на спорный предмет; а *main-morte* — законное лишение, отказ во владении. Сюда же относится название крестьянина *manant* (в смысле несвободного сословия), и древнее *mambourg*, *mambaurnee* — опекун, опека, наконец *maintenir*, *maintien*, *maintenant* (теперь — покуда держу в руке) также имеют, вероятно, древнейшее юридическое значение. От обычая давать руку в знак заключенного условия или договора произошли, вероятно, и дальнейшие производные немецкого *Hand* и *Handlung*, как то: *Handel* — торговля, и многие другие, а от древнегерманского *munt* или *mund* — рука в смысле защиты произошло и название опекуна *Vormund*. Существительное же *Ring* — кольцо и рожденное от него *ringen* — бороться руками имеют свое начало в славянском *рука* — *reka*, выражая в то же время заключающееся в этом последнем слове древнейшее значение физической силы и власти над сдержанным в руке предметом, отчего и древнерусское выражение: *быть под рукою* в смысле *быть под властью*. «Иже послани от Олга, великого князя Рускаго, и от всех иже суть под рукою его светлых бояр» (Лавр. лет.). Также упоминается у Кирилла Туровского о грамоте, присланной князем городским жителям «под рукою его сущим».

Мы указали на переход от схватывания рукою к навязам как искусственным ее дополнителям для прикрепления к своему я и удержания за собою своего движимого имущества, почему и перейдем здесь прямо к тем глаголам, которые по преимуществу выражают собою сродные понятия всякого рода вязания и привязывания: 1) *плесть*, (церк.-слав. плести), отсюда не только *плетень* как ограда недвижимого имущества но, по мнению Эрбена и Гануша, *полотно* (богемское *platno*) и даже *плен* (полон); 2) *прясть*, *пряду*, *пряжа* и *прячь* (неупотреб.) — запрягать, откуда не только производные: *пряжка*, *упругость*, *пружина* и пр., но даже и слово *супруг*. Этим двум глаголам по смыслу совершенно соответственным представляется германский корень *zappn*,

откуда *sprannen* (прячь, натягивать, запрягать) и *spinnen* — прясть, и множество других производных; 3) *вязать* и *вить* (нем. *binden* и *winden*, др.-герм. *vidan*, *vidi*) от кор. санскр. *ve* — свивать, сплетать, сшивать и пр. порождают синонимические значения *увясла*, *венца*, *связки*, *веника*, *повязки* и *повойника*. В отвлеченном значении своем два последних глагола выражают все главные понятия приобретения и договора или, лучше сказать, приобретения не дикой силой кулака, но посредством договора, подарка, уступки или мены. Самое слово *дать* (дар, дань, лат. *dare*, *dono*) имеет, быть может, по мнению Гримма, свое начало в древ.-герм. *vidi*, *vidan*. У чехов в выражениях *važati*, *zavažati* сохранился смысл подарка (в особенности детям крестным от кумовьев). Тот же смысл имеет у них поговорка *дать на венок* — *do vinku dati*, а глагол *vinovati* означает не только дарить, но и посвящать, нем. *widmen*. Если же мы вспомним, что венок (венец) символ договорного союза — венчания брака, то и выражение *дать на венок* едва ли не получит в глазах наших значения свадебного подарка, приданого. В древней России называлось приданое *венном*, и слову *вено* совершенно соответствует древ.-герм. *wittemo*, *widamo*.

Общеввропейский древний обычай покупать себе невесту отозвался в языке нашем не только в оттенке насилия, сохранившемся в выражении *выдать замуж* (сравни: *выдать головой*), но и в другом значении слова *вено* как выкупной цены, платимой за невесту — в древности, вероятно, ее родителям и позднее, по праву сильного, барину, помещику, и происшедшего от него глагола *венити* — продавать, вполне соответствующего латинским *venus*, *venale* и *vendere* (подкуп и продажа). Но, несмотря на этот обычай покупки невест, брак нисколько не теряет значения свободного договора между мужем и женою; сначала *вяжется* жених за девушкой (по областному выражению калужцев), т. е. ухаживает и сватается за нее, потом *обручается*, т. е. дает ей руку в знак окончательного условия, и затем уже *венчается* с нею неразрывными узами брака, — и это добровольное и обоюдное соединение принимает имя *супружества* (супруг от *прячь*).

Супружескою верностью не оканчиваются узы нравственного долга человека-семьянина; напротив того, рождающиеся дети налагают на него новые заботы и обязанности. Чешские выражения *дать на венок* или *завязать ребенку на крестины* относятся, по преимуществу, к подаркам крестных отцов и матерей: у нас кум дарит крестнику поясок и дает

денег на ризки, у чехов же на *powijane* (пеленки). Немцы употребляют выражения: *bescheren, beschenken* (дарить) вместо *родить* и при Рождестве Христове дарят детей от имени родившегося Спасителя. Во Франции существует обычай при рождении ребенка рассылать знакомым и родным конфеты, как будто от новорожденного; у люнебургских католиков при Рождестве Христовом поется: *wesola powina! Maria powila nam syna*; а серб при рождении ребенка обращается к родильнице с обычным вопросом: «*что ми је майка повила?*» Наконец, русское название повивальной бабки ясно указывает, что и у нас роды почитались некогда за подарок отцу семейства, но подарок далеко не безусловный, а, напротив, возлагающий на него новые цепи нравственного долга. Заметим еще, что в германских языках переносится то же понятие связи на кормление ребенка материнскою грудью: *das Spunn, gespunn, gespinn* — грудное молоко и *abspanen, endspanen* — отымать от груди, потому, вероятно, что самое *spanen* значило некогда *сосать*, что подтверждается отчасти и названием молочной свинки — *Spanferkel*.

С значением вена, связывания и даже пряжи (*Spinnen*) совпадает и наша древняя умычка. Корень *мчк, мкну, умыкать, примыкать* — отрывать и привязывать, *замыкать* — завязывать, *оцеплять, горемыка* — человек, связанный горем. Отсюда *замок* — запор и *замок* — огороженное, крепкое место, крепость. Далее, *мьчта* — мечта в смысле, быть может, призрака, напуганного воображения, и *мычка* — мыканье льна в практическом значении пряжи.

Все общественные устройства, законы, условия и договоры, как бы они ни были добровольно приняты человеком, все же становятся в глазах его цепями, стесняющими его произвол (*obligatio, Verbindlichkeit, обязанность*), и хотя бы эти цепи были из чистого золота, они все-таки остаются цепями. В наречиях Швейцарии и южной Германии до сих пор купчие и дарственные акты называются *Strick* или *Strecke* (т. е. веревка), и выражение *einstrickete*, слово в слово — ввязанный, означает самую землю или иное имущество, о котором акт совершается. Замечательно, что в этих же наречиях сохранились, в смысле подарка, выражения *helseta* и *worgeta* от *halsen, wurgen* — душить за шею. Фризское *ved* означает в одно время и договор, и залог. Немецкий корень *spann* имел также, по-видимому, значение договорной связи, почему отрицательные — *abspennig, abspanstig* удерживают донныне смысл противозаконного уклонения от своего долга; и действительно, встречаем мы в Нибелунгах выражение *bespunnan mit miete*, обвить наймом,

т. е. обязанностями или наградами. Быть может, имеет прямое отношение к этим общечеловеческим понятиям о навязках и обычай феодальных инвеститур, встречающийся, однако же, отчасти и у нас, при заключении договоров передавать друг другу цепь, кольцо или какой-либо другой гибкий предмет, могущий служить для завязки чего-нибудь, как то: древесную ветвь, веревку или даже солому. Самое название ветви или ветки указывает на один и тот же санскритский корень *ve*. В Риме при уничтожении или снятии запрещения на имение ломалась ветка; ветвями же, воткнутыми в землю, означались границы полей; у греков всякий просящий держал в руке ветку масличного дерева (символ мира и уговора). В средневековой Европе ветки служили символом передачи недвижимого имущества, в особенности лесов и садов плодовых, и в последнем случае для этого употреблялись яблоня, груша и орешник. Иногда ветка переходит в палку, которая, в свою очередь, как символ власти и владения, становится скипетром в руках венценосцев. На Западе вступление во владение и отказ от оногo, покупка, договор, изъявление прав на владение, освобождение раба и многие другие юридические акты совершались держанием, бросанием и ломанием соломь; продавец поднимал с земли соломину и передавал ее в знак своего отказа покупщику, который сохранял ее как свидетельство совершенного акта; в случае жалобы являлся он с этой соломиной и перед судьей. *Rompre la paille* (ломать солому) означает на французском языке обоюдное условие; но *rompre le festu* значило в старину покинуть или очистить край. Наконец, заметим, что в клятвах и уговорах солома, при этом употребляемая, постоянно носит в древн.-франц. языке эпитет *вязанной* — *la paille poveuse*. Заметим также, что самое выражение — *ломать солому* (*rompre*) может легко означать здесь сгибание и связывание ее в венок. Германские императоры, отправляясь в Рим за императорской короной, должны были на пути своем венчаться дважды: соломенным венцом в Модене и железным в Милане. Дoныне во Франции привязывают пуки соломь к продажной мебели, соломой завязывают хвосты продажных лошадей, и продающиеся земли означаются высоким шестом, украшенным соломенным крестом. Символ соломь при договоре был, по-видимому, обычаем, знакомым и нашей древней Руси: «Посем же посла Володимер слугу своего доброго, верного, именем Рачтыню, ко орату своему Мьстиславу, тако река: „молви брату моему: прислал, рци, ко мне сыновець мой Юрьи, просить у мене Берестья, аз же ему не дал ни города, ни села; а ты, рци, не давай ничего

же”, и взял соломы в руку от постеля своее, рече: «хотя бых ти, рци, брат мой, тот вехоть соломы, дал, того не давай по моем животе никому же» (Ипат. летоп.).

В детстве человечества, когда царствовала одна сила и одна только борьба могла решать вопрос о правом и неправом, суд и сражение сливались в одно понятие. Но даже в позднейшие эпохи, когда обыкновенный суд не мог решить дело, человек прибегал к борьбе и поединкам, которые признавал судом Божиим. Имея в виду, что побежденный становился рабом победителя, естественно, что и самое сражение и соединенное с ним понятие о правом и неправом, могло представиться воображению обоюдным усилием связать и скрутить цепями своего противника; доньше говорится о сражении: *дело завязалось*. У чехов перед поединком был обычай, упомянутый нами выше, бросать противнику венец, т. е. цепь или окову, в знак того, что ожидало побежденного. С такой точки зрения победитель есть тот, кто связывает; побежденный тот, кто связан. Немец. *überwinden*, *banndigen* — победить, пересилить, происходят, очевидно, от *binden* и *band*. В правильном суде вместо побежденного является виновный, и Гануш полагает, что слово *вина* имеет также некоторое отношение к корню *вить*, выражая, может быть, собою узы преступления. В феодальном германском слове *bana* (также *band*) соединяются оба понятия — и военной силы, и судебной власти банного государя (*Bannherrn*); то же слово выражает и судебный приговор, лишаящий прав, осуждающий и изгоняющий из своей родины (*bannen*, *verbannen*). Везде все то же понятие *уз*, которыми сильный связывает слабого и правый виновного. Но при отсутствии истинного права и неуверенности в своей физической силе человек, для того чтоб опутать своего противника, прибегает нередко к гнусным средствам обмана, лжи, хитрости, пугания и подкупа; от латинского *vendere* происходит и *venas*, *venalis* — подкупный; у нас *вязга*, *вязига* — придирчивый, за все тяжущийся человек. В самом смысле слова *навязать* (вещь или дело кому-нибудь) скрывается корысть, недоброжелательство и насилие, которое еще ярче выступает в немецких выражениях: *anspannen* и *aufbinden*, в смысле обманывать, дразнить, смеяться, а иногда и пугать, от чего и *gespanster* — привидение (обман и пугалище). Поговорка *ein Band durch den Mund ziehen* значит уверить в неправде, надуть; другая поговорка — «нацепить на себя медведя» (*sich einen Bären aufbinden*), употребляется в смысле

наделать долгов. Впрочем, здесь слово *Bäer* совершенно ложно принято за медведя и есть не что иное, как древ.-герм. *bar* — носить, откуда славянское — *беру, брать* и *бремя*, совершенно соответствующее смыслом своим древ.-герм. *baer*. Тяжелее всех оковы, надетые на человека насильно, против воли его, оковы, из которых он постоянно и всегда напрасно старается вырваться на свободу. Таково положение не только раба, пленника или даже преступника, приговоренного законом, но и свободного, по-видимому, человека — горемыки, угнетенного нуждами, болезнями и горестями. Нет ему нигде простора; закован ли он в цепях, окружен ли стенами узницы (вязенья) или связан по рукам и ногам обстоятельствами, — его жизнь невольно становится ему обузой.

Эти вещественные или нравственные цепи, соединяя (*conjungere*) и прикрепляя человека к местам и лицам, от которых он не в силе оторваться, такое насилие естественно переходит для него в нестерпимое *иго* — санскр. *юга, юдж*, кroatск. *юк*, нем. *Joch*, лат. *subjungere, jumentum, jugum*. От понятия связывающих узлов родилось и понятие *узкоты* (узость). Рабы в Риме и Германии носили короткие и узкие платья и обстриженные волосы, между тем как человек свободный носил длинные волосы и широкие длинные платья. Чувство страха угнетенного раба или пленника, сжимая сердце его боязнью и испугом, конечно, вполне соответствует физическому его стеснению — узкоте, почему и доньше у чехов слово это выражает собою страх, точно так же санскр. *ag* — узко; нем. *enge* (узко), когда *Angst, bange* принимают значение страха, как и латинск. *angor* и *axietas*, и франц. *angoisses*; у нас же от слова *уз*, переходом *з* в *ж* (так же, как *гуж* и областное *ужище* — веревка), появляется и слово *ужас*. Вообще чувство страха производит на человека сильное нервное и умственное напряжение, *Spannung*, от которого легко разгорается его впечатлительное воображение (мчта — мечта) до такой степени, что ему появляются призраки и пугающие его видения; почему от *Spannung*, как замечено выше, происходит и слово *Gespanster*. Не лишена некоторой вероятности догадка, что и наше *пугать, испуг* — *пугалище*, имело в первоначальном смысле своем значение навязывания или напряжения, если сравнить его с древ.-герм. *roug (boug)* — обруч (малорос. пуга: «ходит Илья на Василья, носит пугу житяную») и русским *пук* — связка, от которого как предмета, служащего к прикреплению, Шимкевич производит и *пуговицу*. Средину между физическим

связыванием тела и нравственными узами, как бы переход от одного к другому, представляют нам в народных суевериях предания про волшебные узы и чары. В них есть отчасти и вещественное окружение человека начертанием чародейного круга, пляской или обходом вокруг него; но сущность этих чар не в самом веществе окружающего и связывающего предмета, но в их сокрытой от нас силе: «В моих узах сила могучая! заговариваю заговор мой крепко-накрепко! слово мое крепко, на веки ненаруσιμο»; «А будь мое слово сильнее воды, выше горы, тяжеле золота, крепче алатырь-камня, могучае богатыря» и пр. и пр.

Можно бы в разных таинственных действиях колдунов, кудесников и магов всей Европы найти множество примеров естественного окружения; припомним только здесь необходимую осторожность при ожидании расцвета папоротника в Ивановскую ночь, состоящую в том, чтоб очертить его кругом и стать самому в этот круг, дабы нечистая сила не могла схватить цветок. При язвах и поветриях существует как в Германии, так и у нас в России древний обычай ночного таинственного опаживания села, т. е. все женщины села, взяв с собою плуг, обходят с ним ночью с разными обрядами кругом всего села; это не что иное, как окружение села той же предохранительной чертой. Обвод мертвой рукой (т. е. рукою, отрезанною от туловища) — магическое средство, употребляемое в особенности сказочными разбойниками для погружения обведенных в непробудный мертвенный сон. Если заблудится кто-нибудь в лесу, говорят, что его *леший обошел*, поверие, прямо также указывающее на какое-то таинственное окружение со стороны последнего, от которого иначе нельзя избавиться, как перекувырнувшись через голову, что, в свою очередь, такое же колесообразное движение. В соприкосновении с этим поверьем о леших находится, вероятно, и выражение *узел связать*, т. е., плутая по лесу, возвратиться к тому же месту, откуда пошел. Разного рода наслания и навязывания бед и болезней заговорами или дурным глазом, выражения: *привить болезнь, навязала ме се болесть, лихоманка привязалась* и пр., точно так же как и возбуждения страстной любви (очаровать, обворожить, привязать к себе) одинаково носят в себе смысл какого-то таинственного обвития, окружения и насильственного стеснения человека. Но как в жизни вместе с болезнью нам дано и лекарство, вместе с злом и способ предохранения, то и самое колдовство, вредя человеку, также умеет и отвратить от него этот вред,

избавить его от наговорных чар: «чем ушибся, тем и лечись». Вот почему главное противодействие и предохранение против всяких уз и оков чародейства именно и состоит в вещественных навязах или наузах, одаренных также чародейной силой, которые суеверный человек с условными заговорами и обрядами навязывал себе на разные части своего тела.

В чешском языке встречаются слова *pavuzi* и *pavazy* в одинаковом смысле с русским наузы. «*Mater Verborum*» сохранила нам даже самое название чародейки, привязывающей наузы — *pavasac*, употребительное теперь в общем смысле чародейки, ведьмы, равно как и самое действие навязывания — *pavazovati* — значит колдовать. По-польски *paviazanie* имеет смысл вреда и денежной пени (виры, *Schmerzgeld*): *obwiazek* — *votum*, точно как и нем. *Verbindlichkeit*; наконец, и выражение — *заклинаю тебя на всем обвязанным (obwiasac)* явно указывает на всю ценность и святость этих науз. Из самого слова *наузы* догадываться можно, что они состояли из нескольких узлов: «Навяжу я раб (такой-то) на пяти узлах всякому стрельцу немирному, неверному, на пищалях, луках и всякому оружию»; или «вы узлы заградите стрельцам все пути-дороги, замкните все пищали, опутайте все луки, повяжите все ратные оружия: в моих узлах сила могучая» и пр.; или «в моих узлах защиты злою мачехой змеиные головы» и пр. Между симпатическими средствами, употребляемыми до нашего времени, и не в одном простом народе, есть также средство навязывать на шею против горловой боли красную шерстяную нитку на девяти узлах. Вспомним еще здесь гадание по узлам, и мы должны будем сознаться, что и донныне живет у нас полная вера к древним наузам, даже в высших слоях нашего общества.

Если перейдем мы теперь от чародейских науз, имеющих силу и значение не в веществе и форме своей, но в сокрытой силе чар, к тем вещественным предметам и украшениям, которые служат нам олицетворениями отвлеченных идей, принявших в нашем уме значение связи, навязы или союза, то убедимся, что все их влияние состоит в внешней форме и ценности материала, из которого они составлены. По форме своей принадлежат сюда все согнутые линии (в противоположность прямым линиям), стремящиеся соединиться и образовать собою круг, кольцо или узел, и главное значение формы есть постоянное напоминание связующей силы, как физической, так и нравственной,

как активной, так и страдательной. Это доброе или злое значение предмета может определиться одним только веществом самого предмета и отчасти его употреблением.

Одни и те же предметы, как кольца и цепи, например, олицетворяют собою понятия свободы, могущества, славы и богатства, если они состоят из благородного металла — золота или серебра; и в то же время означают покорность и рабство, если скованы из железа или заменены веревкой. Золотое кольцо было знаком свободного человека в древней Германии; золотые цепи и драгоценные ожерелья, носимые на шее, — знаки достоинства, отличия и власти, нередко царской. Железное же кольцо на пальце, железный ошейник или веревка на шее — несомненные признаки неволи и рабства. Так, на поле битвы с готами тела их узнавали по кольцам: у благородных (*nobles*) были они золотые, у свободных людей серебряные, у рабов же медные. У каттов воин носил железное кольцо (знак унижения) до тех пор, пока не убивал собственноручно неприятеля на войне.

Иногда также одно употребление предмета объясняет его значение⁵⁰; так, например, кольца на ногах, хотя бы и были они из золота, указывают, однако же, постоянно на плен и неволю; напротив, те же кольца, преобразившись в венцы и другие украшения головные, всегда олицетворяют собою понятия власти, силы и славы. Но все эти значения, столь различные по веществу и употреблению предметов, формой своей сливаются в одно понятие уз, обуздывающих произвол человека и подчиняющих его закону и долгу.

Круг (коло) и в особенности колесо (в смысле годового обращения солнца) — постоянные символы божества солнца во всех древних космогониях, а солнце есть олицетворение блеска и славы, могущества и силы. Очень было естественно при таких понятиях не только сравнивать с солнцем могучих царей, но и кровными узами связывать их в воображении с благодетельным светилом. Цейлонские цари *Суриава* самым именем своим означают династию солнца. Персидское царство именуется *коразан* (от *кор* — солнце и *азан* — седалище), т. е. престол солнца, и знаменитый *Кир* носит прямо имя солнца. В феодальной Германии встречаются лены от Бога и солнца, известные под именем *fiefs du soleil*. Наконец, и в наших древних русских песнях святой Владимир удерживает постоянный эпитет *красного солнца* Киева; и в колядских величаниях хозяина песнь также сравнивает с солнцем: «первый терем — красное солнушко; красное солнушко — хозяин в дому».

Если вспомним теперь, что солнце издревле рисуется под видом человеческого лица, окруженного сияющими лучами, то нам понятно станет и символическое украшение царской головы лучеобразной короной, притом постоянно из золота как металла, более всего напоминающего солнце светом и блеском своим. Но как солнце у всех древних народов проявляло собою один мужской элемент плодотворности небес, которого пассивную женскую половину представляла то луна, то звезды (мы полагаем излишним входить здесь в подробное мифическое исследование факта, встречающегося на каждом шагу во всех космогониях древнего мира), то можно с вероятностью предположить, что с перенесением мысли о солнце на золотые короны царей изображения луны и звезд также перешли в головные уборы цариц и образовали так называемые диадемы из драгоценных камней: Диана постоянно изображается с полумесяцем на голове, и вероятно, что по цвету своему венцы серебряные должны были напоминать месяц, так точно, как драгоценные камни изображали звезды, а золото — лучи солнца.

В филологическом отношении *корона* и нем. *Kranz* (венок) имеют с славянским *коло* (кольцо и колесо) одинаковое происхождение от древнего коренного названия солнца *кор* или *сур* (*sol*) — корос и коршид; напротив того, славянские *венец* и *венок* указывают только на связывающую форму этих вещей. Вот почему сохранился у нас древнейший смысл венчания и венца⁵¹, как брачного союза царя с народом и мужа с женою. При этом нельзя не заметить старшинство православного обряда, символического употребления венцов при бракосочетании, над обрядом католическим, где нет уж венцов, хотя и сохранился во всем Западе обычай украшать венками из цветов голову новобрачной (*la couronne de la mariee*). В Царьграде свадебные венцы имели форму башни (замка); в Древней Греции и Риме древесные венки имели одностороннее значение торжественного признания превосходства венчанного ими лица над его соперниками, признания его славы и победы не только на поле битвы, но и в игрищах и прениях, не только полководца, но и мудреца, художника, поэта. Вообще всякое превосходство, даже телесная красота, имело свой отличительный венки у эллинов. Отголосок тому встречается и доньше по всей Западной Европе в обычаях раздавать в школах венки вместо премии лучшим ученикам; или при торжественных встречах царей и победителей украшать путь их венками и подносить им оные, в особенности посредством женщин и девиц; сюда же относится, вероятно, и известный в соседстве Парижа обряд венчания целомудренности, в лице розьер.

Само собою разумеется, что все подобные обычаи, введенные восторженным подражанием школы классицизма, явные анахронизмы, лишённые всякого разумного смысла, всякой самобытной жизни в преданиях народного быта. Совсем другое значение имеют венки у славян: обычаи целоваться и кумиться через венок (или согнутую ветвь), сплести и расплести венки, бросать их в воду и огонь или украшать ими могилы покойников — все это носит на себе древнейшее значение венка как символической связи плодотворного брака любви, союза растительной силы земли с стихиями влаги и света (вода и огонь) и указывает на душевную связь живого человека с дорогами ему покойниками.

Греческое значение венка как награды есть общая принадлежность всех навяз вообще, и самое понятие награды в древнейшие времена смешивается с понятиями мены, купли, а иногда и насильственного завладения силой. Ясно, например, что сначала царское достоинство было воинской наградой народа за заслуги, но в то же время оно, вероятно, добывалось часто силой оружия, а иногда и просто покупалось: так, например, герцог Краинский платит за право воссесть на мраморный престол свой шестьдесят пфеннигов. Английский король при короновании своем кладет на алтарь золотую монету (марку) и за нее берет лежащую на алтаре корону. Владетельный князь Шеноу (близ Ахена) вводит себя сам во владение, бросивши один золотой и один серебряный пфенниг встречающей его толпе, и вероятно, что самый обычай бросания жетонов народу при коронованиях и торжественных въездах царей не что иное, как аллегория на покупку ими царского сана и власти.

Самое действие купли (выкупа), награждения и мены представлялось древнему человеку в виде обвивания или обвязывания продавца, откуда и выражение: *венити* — продавать, и древ.-герм. *bespinnen mit miete*, слово в слово — обвить наградой. В «Нибелунгах» Годелинде навязывает Фолкеру 12 обручей на руку в знак совершенного между ними условия: *nam si 12 rouge* (обручи, сравни с русским пук — связка), *unde spien* (запрягла) *ims an die hand*. В преданиях же Германии находим мы в подтверждение нашего предположения самые ясные доказательства фактического обвивания или обсыпания золотом. Так, например, Аттила обещается так обвить золотом того, кто отыщет ему Валтера, что он себе и выхода не найдет. В другом же случае какой-то бранденбургский князь, выкупленный из плена своим народом, упрекает народ, что не по достоинству его выкупили, что нужно было сесть ему на лошадь и поднять свою пику, а народу так засыпать его золотом,

чтобы и конец пики не видать, и все эти деньги оставить на выкуп князя.

Из приведенных примеров легко заключить, что в понятиях древности богатство сливалось с представлением человека обвитого, окруженного драгоценными металлами и камнями. И действительно, до существования недвижимой собственности, человек, нося на себе все свое имущество, старался, чем драгоценнее была для него вещь, тем крепче непосредственно связывать ее с собою, откуда и вышли, вероятно, все обвивающие формы ожерелий, колец и венцов. Естественно также, что эти драгоценные обвязы, представляя собой, если можно так выразиться, капитал всего имущества кочующего дикаря, могли легко перейти со временем в первый предмет для мены и покупки и сделаться, следовательно, первоначальным представителем того, что у нас ныне монета — деньги. Так, например, в «Древней Эдде» понятия перстня и золота тождественны (нищим дарят подаяние кольцами), и вообще в древней Германии ношение и собирание колец означало не только свободное сословие, но и богатство. В курганах Богемии нашлись вязанья из золотых ниток, которые Гануш принимает за первоначальную форму тамошних денег, приводя в подтверждение своего мнения две цитаты из древних грамот, обязывающие на годовичную уплату в монастырь одной золотой, а в другом случае одной золотой и серебряной нитки. Если такие нитки могли быть нечто в роде монетарной единицы, то легко предположить, что из них сплетали плотное вязанье — полотно, отчего и могло произойти слово *платить*, *уплата* (сравни: *плотно*, *полотно*, *плести* и *плетень*); точно так же как у римлян-скотоводов из *pecus* (скот) образовалось слово *pecunia* — деньга. Русский язык сохранил также память о древнем значении навязов как драгоценностей и представителей первобытной монетарной единицы: ожерелье от *жерло* — горло и гривна от *griva*, санскр. *grīwa* — шея, затылок (сравни: наше «грива», у лошадей) указывают оба на шейное украшение, и «*Mater Verborum*» прямо переводит слово *hriwna* — *ornamentum colli*; точно так же как в югогерм. синонимах подарка *helseto* и *wurgeto* отзываются слова *halsen* (от *Hals* — шея) и *wurgen* (душить, сжимать шею), вероятно, в смысле украшения шеи ожерельями и гривнами.

Таким образом, мы и ныне не в силах отделиться от этих древнейших представлений, вынесенных нами из первых впечатлений общечеловеческого детства. Образ мысли, язык, законы, обычаи, все посте-

ленно меняется и движется вперед; наука и промыслы с каждым днем одаряют нас новыми открытиями и изобретениями, а древнее представление, применяясь к новым потребностям и новым взглядам, все же продолжает жить между нами не только в устарелых выражениях языка, потерявших отчасти в ежедневном их употреблении свой первоначальный смысл, но и в наших современных понятиях и даже в самых малейших обстоятельствах и пустейших предметах нашей обыденной жизни. Понятия славы, могущества, силы, власти, богатства, права и долга, все и донныне в уме нашем неразрывно связываются с представлением уз и навязов. Везде встречаемся мы с ними лицом к лицу: в церемониях, окружающих царский сан, в обрядах церковных, в отношениях семейных мужа к жене и отца к детям, в играх и плясках сельского народонаселения и даже в одеждах и нарядах, подлежащих произволу моды. Короны, цепи, ордена, оружия, венки, ленты, пояса, кольца, ожерелья, ладанки, аксельбанты, колодки преступников, обручи, веревки, ошейники, даже деньги и пуговицы — предметы одного общего происхождения, неотвязно наталкивающие нас своей вещественной формой на древнейшее понятие и нравственное значение уз и всякого рода обязанности, связи, вена и обузы. Эти представления так тесно связаны с личными впечатлениями каждого, с целым организмом его умственных функций и физических чувств зрения, слуха и осязания, что трудно и решить при встрече какого-нибудь метафорического выражения или аллегорического значения вещественного предмета: предание ли то старины, наследство от понятий эпохи человеческого детства, или самобытное внезапное явление, свойственное человеческой мысли и воображению каждого индивидуума? Но как бы то ни было, эти представления служат нам глубоко назидательным указанием постепенно торжества в человечестве начал нравственных над необузданной материальной силой и понятий обязанности и долга над диким правом кулака. И если эти представления налагают рабству и неволе свои особые, отличительные приметы, зато в них чувствуется нравственный протест против существующего факта угнетения побежденного и покорения слабого сильнейшим, и в то же время самовольный произвол силы и власти обуздывается не менее тяжелыми духовными узами долга и обязанности; но эти цепи лишены уже всякого насилия, человек налагает их на себя добровольно, и сам кует их из золота и серебра, нередко забывая в своей гордыне первоначальный смысл носимых им украшений.

Очерк первоначальной истории земледелия в отношении его к быту и языку русского народа

Эту песнь мы хлебу поем,
Слава!
Хлебу поем, хлебу честь отдаем,
Слава!

Первоначальная, полудикая жизнь почти всякого народа разделяется на два главные периода: быта кочевого и пастушьего и быта оседлого, земледельческого, и эти два периода оставляют следы свои не только в филологическом изучении языков, но и в языческих верованиях всех народов. К первой эпохе относятся обоготворения неба и светил, по преимуществу; известно, что первыми нашими астрономическими сведениями мы одолжены пастухам.

С введением хлебопашества обоготворение земли как матери, кормилицы берет верх над богами неба или сливается с ними в символическом, всеоплодотворяющем браке, творческой силы мужа (неба) и производительной силы женщины (земли).

Все народы почитали хлеб Божиим даром; немцы называют его *gottes Gave, gottes Gabe*. Как у нас Божий хлеб и богатство, имевшие, вероятно, смысл, подобно чешскому *zbozi*, хлебное изобилие, урожай, почему у нас и пословицы: «У кого хлеб родится, тому и веселиться

(тому и жениться); все добро за хлебом; дорогой товар из земли растет; животинка водится, где хлеб родится», и проч., указывающие все на то, что в хлебе и богатство. При жатве хлеба оставлялось в Германии несколько колосьев в честь *Frau Gode* (или *gute Frau*), и тот же обычай повторяется в Литве в честь Ругия баба (Ругия, рожь), а у нас в честь Волота или Волоса. У южных славян сохранились донныне девичьи пляски и игры при наступлении жатвы, где одна девушка, убранная колосьями и полевыми цветами, разыгрывает роль какой-то царицы, или богини земных плодов; ее зовут Додола, Драгайка, Пополуга (Плуга?).

У нас, в России, соответствует сему обычаю обряд — украшать последний сноп, называемый именинником, разноцветными лентами или наряжать его в сарафан и кокошник; и носить таким образом с плясками по деревне или на господский двор с поздравлением об оконченной жатве.

Кроме сего обычая³ не встречается на Руси особых жатвенных празднеств; но вероятно, что они перешли вместе с Новым годом и осенним праздником Овсена на Васильев день и слились с Колядами. Так встречается 1 января обрядное варение первой гречневой каши из новых круп, с приговорами и замечаниями на будущий урожай; в этот же день в Великой и Малой Руси обряд обсыпания яровым хлебом: дети ходят по избам с поздравлениями и обсыпают избы и самих хозяев зерновым хлебом с песнями и приговорками:

Ходит Илья
 На Василья,
 Носить пугу
 Житяную:
 Де замахне —
 Жито росте;
 Роди, Боже,
 Жито пшеницю
 Всяку пашницю,
 В поле ядро,
 А в доме добро!

Хозяйки бережливо сохраняют эти разбросанные зерна на будущий засев. Тот же обряд совершается и у южных славян полажайником

в Бадный вечер (канун Рождества Христова); причем замечательно, что когда у нас предвещается хозяину одно хлебное изобилие, у сербов от пастушьего периода сохранилось и предвещание на изобилие скота; и именно полажайник, взявши кочергу, бьет ею чурбан догорающего в печи бадняка так, чтобы искры летели, и, исчисляя все роды скота домашнего, предвещает хозяину их по столько, по сколько летит искр с бадняка по каждому ударе. В наших свадебных обрядах осыпают также деньгами и хлебом новобрачных, а также кладут их на ржаные снопы в знак богатства и плодородия: «и постели слять, как завелось исстари, брать ржаных снопов тридевять» (свадьба Василия Ивановича). Самый обычай поднесения хлеба-соли, как и разные обычные печения хлебов и караваев, имеют, вероятно, все одинаковое символическое значение, хотя временем оно частью вовсе утрачилось.

Мы сказали выше о гречневой каше 1 января; тот же обычай встречается и в так называемые овинные именины; в день Феклы Заревницы: когда начинают молотьбу нового хлеба, молотильщики угощаются в овине⁵² новой кашей: «Хозяину хлеба ворошок, молотильщикам каши горшок».

Как прежде, так и донныне русский человек не любит определенное астрономическое времяисчисление и, скорее, означает разные времена года явлениями природы или церковными праздниками и постами. Замечательно при этом то, что пожинки, дожинки или спожинки, т. е. жатва, падая у нас на Успенский пост, приняла в некоторых местах в честь Богоматери название Госпожинки.

Так, вероятно, и древнеславянские названия месяцев относились не столько к тому или другому месяцу, как к известному времени года, время трав, цветов, жатвы, посева их, что объясняется тем, что, например, имена: Травен, Цветен, Серпен относятся к двум месяцам, и посему должны были различаться впоследствии прилагательным мал или велик Травен или Серпен. Точно так же и ныне наш крестьянин время малого и великого Серпена называет страдой или спожинками, время наибольшего труда (страдания) и жатвы. Точно так же принял у нас сентябрь имя бабьего лета, праздника бабьих работ, потому что с этим месяцем оканчиваются отчасти земледельческие работы мужчин, а начинаются работы женские: заготовление льна, пряжи, рубка капусты, варение пива, соленье и прочие приготовления зимних припасов, возлагаемых на деятельность домохозяйки.

Почти каждое занятие имеет в нашем сельском быту свои определенные дни, и они для более удобной памяти означаются частью церковными праздниками, а частью и самими сельскими работами, так что в народе многие дни соединяют в себе имя Святого Угодника Православной Церкви с наименованием чисто земледельческого происхождения; так, например: Алена-ляница, Иеремия-запрягальник или запашник (запрягают соху и начинают пашню), Феодосия-колосница (начинают хлеба колоситься), Акилина-гречишница (посев гречи), Наталья-овсяница (поспевает овес), Фекла-заревница (начало молотбы и топка овинов).

Вообще, нет дня в году нашего земледельца, с которым бы не связывались разные приметы, замечания и суеверия относительно хлебов и урожая и наши народные приговорки и пословицы, если нам дозволено так выразиться, содержат в себе полный курс сельского хозяйства, с советами и предостережениями, обретенными долгим опытом и выраженными в эпической форме простонародного поэтического и верного взгляда русского человека на природу:

На Благовещенье дождь, родится рожь.

Идет дождь, несет рожь.

Пришел бы на Егорья мороз, то будет просо и овес. Коли на Егорьев день мороз, то и под кустом овес.

Коли март сух, да мокр май, будет каша и каравай.

Майская трава и голодного кормит.

Сей два тягла после Егорья, а другой сей после Иеремия.

Раннее яровое сей, когда вода сойдет, а позднее, когда калина в цвет взойдет.

Лягушка квачет, овес скачет.

Соха ябедница, а борона праведница.

Когда яровое сею, тогда с отдышкою и на стороны погляжу, а ржаной хлеб сею, шапка с головы свалится и той не подыму.

Сей под погоду, будешь хлеб есть год от году.

Сей хоть в ненастье, а собирай в ведро.

Кто сеет рожь на Флоров день, тому родятся флорки.

Овес говорит: топчи меня в грязь, и я буду князь.

Сей овес, когда дуб развернется в заячье ухо.

Не сей пшеницы прежде дубового листа.

Сей пшеницу в день Симона Зилота, родится она яко золото.

В день Святой Алены принимайся и за лёны.

Рожь две недели зеленеет, две колосится, две отцветает, две наливают и две засыхает.

В день Феодосьи Колосницы и рожь колосится.

Если на Петров день просо в ложку, то будет и на ложку.

Красное лето — зеленый покос.

Одна пора сено косить.

Гречиху сей, когда рожь хороша.

Сударыня гречиха ходит барыней, а как хватит морозу, веди на колесный двор.

Не верь гречихе по цвету, а верь по закрому.

Овес в кафтане, а на гречихе рубахи нет.

До Ильина дня дождь — в закрое, а после Ильина — из закрома.

После Петрова дня сено черное, хлеб белый (мокрое время).

Что посеешь, то и пожнешь.

Мужики работают плачучи, а хлеб собирают скачучи.

Не топор кормит мужика, а июльская работа.

Не поле кормит, а нива.

Там и хлеб не родится, где кто в поле не трудится.

Горька работа, да сладок хлеб.

Агей — пшеницу сей, у Ипата широка лопата.

Арсения ждуть с дорогим горохом.

Жатва поспела, и серп изострен.

Цеп в руках, так и хлеб в зубах.

Новый хлеб на Ильин день.

Ильинская соломка — деревенская перинка.

Батюшка август крушит, да поле тешит.

Овсы и льны к Натальину дню смотри.

Сток глубокий, а хлеб хорош.

Первое свидетельство о земледелии в России встречаем мы у Нестора, при осаде древлянского города Коростеня, где Ольга говорит осаждаемым древлянам: «а все грады ваши предашася мне, и ялися по дань, и делают нивы своя, а вы хотите измрети гладом».

По всей вероятности, в России, как и в прочей Европе, в первые времена земледельческого периода земли было много, и хлебопашец завоевывал, так сказать, шаг за шагом под нивы свои землю

диких лесов и степей и, не дорожа землею, поднимал нови почти ежегодно.

Позднее человек стал более ценить свой труд, и, по мере как земледелие более и более распространялось, он уже не решался навсегда покидать распаханное поле, но, дав им отдохнуть несколько лет, снова возвращался на них с плугом и сохой и, наконец, уже при недостатке земли сократил этот срок перелога на один год и стал искусственным удобрением заменять долгий отдых прежнего времени. Вот почему древнейшие названия отдыхающего поля⁵³ носят в себе смысл труда, ломки, чистки при подъеме новых починок, как, например: нем. *Brachfeld* от *brechen* (ломать), франц. *terre en friche* от латинск. *frangere*, и наше древнее *прутерба* или *прутереба*, малорос. *толока* от *толочь*, *толкать*; наконец, быть может, сюда относится и самое слово *пахать*. Все эти выражения носят в себе смысл трудной работы, а земледелие есть работа по преимуществу; недаром зовет наш крестьянин время земледельческой работы страдой, временем страдания и труда; откуда и пословицы: «Не топор кормит мужика, а июльская работа»; «Горька работа, а сладок хлеб»; «Там и хлеб не родится, где кто в поле не трудится»; «Батюшка август крушит (работой так же, как и жаром), а поле тешит». Франц. *laboure* (пахание) прямо указывает на *labore*, работа; древненорманское же *ar* означает и работу и хлебопашество, нем. *Arbeit*, *Erbeit* (готск. *arbais-arapeit*) употреблялось прежде в том же смысле. Здесь должно заметить, что слова *Arbeit*, *labor*, *работа* принадлежат одному и тому же корню *ar*, быть может, от санскр. *ira*, земля, откуда и нем. *Erde* (готск. *airpa*), как обработка земли, откуда, с одной стороны, понятие владения и наследства в готском *arbia*, древнесакс. *arfi* (*heres, filius*), нем. *Erbe* (наследник); а с другой стороны, понятие рабства, в русском *раб*, *работа* в смысле господской работы — *барщины*, работы по преимуществу земледельческой; на то указывает и самое наше прозвище крестьян, называемых древле ролейными закупами, соответствующее чешскому *рамай* (работник, хлебопашец, *pacht-knecht*). Древнее, чем пахать и пашня, глагол *орать*: роля (родня), орало (плуг); его встречаем мы не только во всех других славянских языках, но несомненно узнаем его и в древненемецком, финских и литовских наречиях; в латинском соответствуют этим словам *aratio*, *aratrum* и *arare*; в нем. языке исчез древний корень, за исключением сложных слов *artacker Artfeld*, т. е. запаханное поле.

Кроме имени *роли*, засеянная земля называется и Нестором уже *нивой*. Это слово хотя и встречается во всех славянских наречиях, однако везде находится в совершенном одиночестве и филологическом сиротстве, если так можно выразиться, за исключением двух или трех прямых производных слов, как, например, *ниварь*, у Берынды — *поселянин*. Также нельзя и в прочих европейских языках отыскать никакого родства с словом *нива*. Большею частью на всех европейских языках перенесено на понятие нивы древнейшее выражение пастушьего периода, означающего, собственно, безлесное, травяное пространство, пастбище, поле.

Действительно, наше слово *поле* содержит в себе понятие обширного, открытого пространства, в противоположность леса, и только в переносном смысле означает ниву; доказательство тому выражения *поляны*, *поле битвы*, *полевые цветы* и эпитеты *широкое* или *чистое*, придаваемые полю нашими сказками и песнями. В грамотах же выражение — польские города в смысле степных городов. Наконец, решают дело пословицы: «Не поле кормит, а нива» и «Плуг кормит, а луг портит», где эти два понятия поставляются в явном противоречии друг к другу. Этому понятию поля соответствует не только филологически тождественное ему нем. *Feld*, но и латинск. *campus* и *ager*, франц. *champ* и *acre*, нем. *Acker*, *Akker*, наконец, нем. *Todesacker*, поле смерти, т. е. кладбище, явно указывает, что *Acker* в точном смысле своем нисколько не нива и нуждается, как и *Feld*, для точного определения пашни, прибавления древнего затерянного названия нивы *art* в сложных выражениях *Artfeld*, *Artacker*. Такой же смысл пастбища или поля имеют, по самому происхождению имен своих, литовско-латышские названия нив *laukas-lauks*, явно латинск. *lucus*, русский *луг*. Наконец, если принять в соображение, что по-сербски и малорусски *паша* означает пастбище, то и самое наше русское *пашня* и *пахать* не произошли ли от понятий *пасты* и *пастбище*, т. е. из эпохи быта пастушьего? Такое, при первом взгляде, странное предположение могло бы, однако же, найти отчасти свое подтверждение в том, что, как увидим дальше, самая мысль обрабатывания земли подана человеку скотом: в Египте, например, после посева пускался на поля, еще покрытые мягкой грязью от наводнения, всякий мелкий скот, для того чтобы ногами глубже втоптать в землю рассеянные по ней зерна.

Важнейшее из всех орудий земледельчества есть то, которое употребляет человек для подъема и распашки земли под хлебный засев,

какова бы ни была его форма, устройство и название. Это орудие встречается у всех народов древнего и нового мира, и у нас на Руси название плуга упоминается уже в «Русской Правде»: «дал ему господин плуг и борону», имя же сохи не встречается прежде XIV века; также находим мы в древности слова: *рола*, *орала* и *рогали* в смысле плуга или сохи. Геродот рассказывает о скифах, что, по их преданию, золотой, еще горячий плуг упал с неба; младший из сыновей царских один в силах был поднять его, почему и наследовал всему скифскому царству, а плуг сделался принадлежностью царской власти. Точно так же и в египетских иероглифах в руках богов и царей встречается плуг, и в древнефранцузском романе представлен король Угон (*Hugon*) своеручно папущим золотым плугом. Когда вождь призывается народом на диктаторство, послы находят его папущим свое поле; так, например, римский Цинциннат, так чешский Премысл, и Марко Королевич в сербской песне вешает плуг на гвоздь, отправляясь на войну: «Узе Марко рало за крчало»⁵⁴.

В древнем немецком праве означалась граница владения бросанием плуга или топора; также испытывалась правда в Божиих судах хождением по раскаленным углям; у нас соответствует сему обычаю наше юридическое выражение для обозначения какого-нибудь владения: «Куда топор, коса и соха ходили по старине»⁵⁵. Замечательно также, что у нас, на Руси, встречается какое-то мифическое существо Плуги: кликали накануне Богоявления. «На вечера Рождества Христова и Богоявления Колед, Плуг и Усений (Овсен) не кликати»; а в другом месте: «На вечера Богоявления кликали Плугу».

Первую мысль о плуге подала человеку, по словам Плутарха, свинья, роющая землю рылом своим⁵⁶, а быть может, и другие животные, копавшие землю то лапами, то рогами. Санскритское название волка *vrka* означает раздирателя, а плуг *godarana* — землераздиратель. Немецкие сказки упоминают о землероющем борове; сербские о папущей свинье, во французских преданиях о лисице (*ronian du renard*) встречается папущий волк; у латышей есть загадка про плуг: «Медведь сидит на поле в железных башмаках» (копытах); наконец, в Малороссии загадка о плуге, где представляется он с ногами: «Стоит на дорозе, розложив обе нозе». Латинское *porca*, борозда, явно совпадает с *porcus*, *porca*, боров, свинья; как и русское борозда, быть может, имеет отношение с боровом. В некоторых наречиях Германии называется легкий плуг (соха) *Schweinsnase*, по-английски *pigs-nose*.

У нас существовало древле земледельческое орудие — рогалие: «аз же пристроих 7 дний рогалие, ими же копати землю» (говорит Нестор). В немецкой саге встречаем выражение: *dem pfluoc begrifen bi dem horn*; наконец, самое латинское слово *arator* было в первоначальном смысле своем не что иное, как *taurus*, бык.

Рог, а от него и всякий рогатый скот, был во всех космогониях древности постоянным символом света и его плодотворной силы, а позднее и земледелия; в особенности получила корова это мифическое олицетворение не только самого материка земли, но и ее произрастительной силы.

Санскр. *go* (сохранившееся в русском *говяда*) в то же время обозначает и корову, и землю; все богини земли и хлебопашества имеют в своих принадлежностях и корову; так, египетская Изида представляется нередко с коровьей головой. Бык или, точнее сказать, вол встречается так же, как аллегорическое изображение земледелия; так, например, Вакх представляется иногда с бычьей ногой, как изобретатель хлебопашества; Варрон называет вола верным спутником земледельца, и во всех иероглифических изображениях хлебопашества в Египте встречаются и волы возле изображения египетского плуга, *houe*. Наконец, нам нечего напоминать здесь о пользе волов и скота вообще в деле хлебопашества; но это объясняет отчасти, почему у нас на Руси бог скота, Волос, в периоде земледелия принял, по-видимому, и покровительство над хлебами, если судить по обычаю завивать Волотке бородку или оставлять в поле несколько несжатых колосьев Волотку на бородку. Замечательно, что древле человек нашел какое-то сродство в понятиях плуга и корабля; оба врезаются и пересекают они землю или воду, обоим присваиваются принадлежности носа, хвоста и прочих частей животных, и, вероятно, подобно норманским кораблям, и древние плуги украшались иногда изображениями животных. Поэты и донныне сравнивают нивы с морскими волнами, и самая стихия воды и влаги имеет в себе плодотворное влияние на земную произрастительность (например, наводнение Нила в Египте). Наши древние песни выразили эту мысль в эпическом названии «мать сыра земля», которое подтверждается не только малорусской поговоркой: «Де ма лугу, там росте», т. е. где мокронько, там и растет, но и многими нашими пословицами, как, например: «Овес говорит: сей в воду и в пору» или: «Сей меня в грязь, и я буду князь». Наконец, находим мы в некоторых местах Германии, вместо общеевропейского суеверного обряда опахивания полей и сел от

заразы и засухи, обычай обвозить (вместо плуга) вокруг сел и городов корабли и лодки. То же сближение корабля с плугом замечает Гримм и в некоторых немецких податях и даях, платившихся серебряными кораблями и плужками.

Теперь нам отчасти и понятно будет, почему самое слово *плуг*, нем. *Pflug*, имеет свое начало от санскр. *plava*, корабль, и связывается таким образом происхождением своим, с глаголом *плавать*, *плыть*, подобно как по-латыни *sulcus*, борозда и *sulcare*, плавать.

Понятия семени и посева во всех языках Европы имеют общее однокоренное происхождение *semen* — *saat* — *semet* и проч. У крайнцев называется время посева Сейвиной, т. е. именем языческой богини хлебопашества *Sieva*; в санскр. *situm* есть жито, откуда и *Cита*, индийская богиня хлебопашества, а в греч. *жито* в то же время и прозвище Деметры. Хлебное семя — зерно, нем. *Korn* (готск. *kaurn*), латинск. *granum*, в литовск.-латышск. наречиях *zimis*, *sirns* переходит в значение гороха, и точно так же, как латинское *pisum* (горох) сродственно с понятием *pinso* — *pisu* — толочь, молоть, откуда и *pinsor* — хлебник, также и литовск. *zirnīs*, славянск. *зерно*, нем. *Korn* и романск. *grain* переходит в понятие ручных мельниц (*mola*), в выражениях литовск. *girna* (множеств. *girnos*), славянск. *жорна* (жорнов), нем. *gvorn* и англо-сакс. *grindan*, молоть; в санскр. *dzri* значит молоть, откуда и слово *dzirna*, терка (*tritrus*), которое, по-видимому, осталось не без влияния на образование славянск. *жорна* и литовск. *girna*. Как зерно в то же время и плод хлебного растения, то нем. *Korn*, франц. *grain*, итал. *grano* (в особенности во множественном числе) значение еще не молоченного, на поле стоящего, как и сжатого хлеба, словом, вообще хлеб или жито; подобно нем. *Traide* — *Getraide* (древне-нем. *getrage-di*), от *tragan*, *tragen*, носить, т. е. принос, приплод; латинск. *frumentum* имеет свое начало от *frux*, плод, а итал. *biada* и франц. *bled*, *ble*, также не что иное, как плод (англо-сакс. *bloed*). Не относится ли сюда и нем. *Brod* или *Brotd*, получившее понятие печеного хлеба, хотя Гримм производит его от *brechen*, ломать; но при постоянном переходе *l* в *ч* и *ч* в *l* легко также могло *brod* или *prod* образоваться из *bloed*, плод, подобно как санскр. *vrkas* переходит у нас в волк, или *labor* в *работа*.

Все народы вообще почитали хлеб Божьей благодатью и лучшим благом земли, отчего и выражение, как видели выше, *Божий хлеб*, *Gottes gave* и *das Hebe brot*, чешское *zbozi*, обилие, и наша пословица «Все

добро за хлебом», и эпитет *честный*, придаваемый хлебу, в особенности овсу, латышское *labbiba* (жито) от *labs*, добро. Наконец, славянск. *жито* (от санскр. *джив*, *дживана* — живу, жизнь) и *хлеб*, готск. *hlaib*, нем. *Laib*, *Laibbrot* (печеный хлеб) носят в себе понятие жизнь, и славянск. *жито*, *живот* и *жизнь* совершенно соответствуют нем. словам *Laib*, *Leib* и *Leben*, и наше русское слово *хлеб*, созвучное с *hlaib*, является точным синонимом *жита*.

С понятиями Божьего дара, добра, богатства и жизни соединяются в названиях пшеницы как хлеба по преимуществу и сродные им понятия чистоты и света. На всех немецких и литовских наречиях зовется пшеница *hwaiteis*, *hwait*, *waizen*, от санскр. *sveta* — белый (наше *свет*), древненем. *hweis*, *weiss*. Тому же понятию соответствует и наше народное эпическое выражение: «белая ярица и ярая пшеница»⁵⁷. Здесь явно, что слово *ярая*, *ярица* не принимается только в смысле весенней, ибо тогда и все прочие яровые хлеба имели бы право на это выражение, присвоенное единственно пшенице в смысле света, от древнего *яр* — жар, название бога — весеннего солнца и производительной силы земли Яра, Яровита (*Harowit*) или Ярилы.

Пшеница по самому своему свойству преимущественно белый хлеб, чистый хлеб, как называет его Нестор в житии Феодосия Печерского: «Потрудившимся (инокам) в ту неделю, там уставлено бысть Преподобным Отцем нашим Феодосием, в пяток той недели (первой Великого поста), да бывают им хлебы чисты зело». Это место показывает нам, что в то время пшеница на Руси была еще редким лакомством; так говорит и пословица: «Матушка рожь кормит всех дураков, а пшеничка по выбору». И действительно, ее имена и свойства явно указывают нам, что ярица растение юга: вот чем, может быть, и объясняется чужеземное происхождение слова пшеница, в котором Рейф и Гримм видят отголосок латинского *panicum*, древненем. *penick*, *fenich*, *fench*, т. е. хлеб вообще, подобно как латинск. *frumentum*, хлеб, перешло в франц. *froment* в имя пшеницы как хлеба по преимуществу. Чисто русским северным хлебом является, напротив, наша рожь; так, в том же житии Феодосия говорится про скудную пищу первых иноков печерских: «и ядь их бе ржан хлеб токмо и вода». Самое название этого рода хлеба, перешедшее к немецким, финским и литовским племенам (*rocken-rog rhyg-ruggei*), осмысляется в одном славянск. *рожь* от корня *род* (родить, рожать, урожай), лат. *secula*, франц. *seigle*, а другие, связанные с ними, названия ржи южных народов происходят от *sesare*, резать, очень неопределенное название,

относящееся ко всякому роду хлеба и приложенное, вероятно, к обозначению ржи, когда ее узнали в Риме, что было довольно поздно и где она очень мало употреблялась.

После пшеницы и ржи занимает первое место в нашем сельском хозяйстве овес, но сеется уже не для пропитания человека, а для кормления домашних животных (так, в одном сербском предании упоминается о семенах людском и скотском), в особенности лошадей и птиц; в Швеции овес называется *hestakorn*, лошадиное зерно.

Замечательно, что, кроме сего названия, овес находится в постоянном филологическом сродстве с козлом и бараном. Сербское название овса *зоб*, откуда *зобанье*, *зобати*, *зобление*, корм, кормить, и *зоблица*, овсяный мешок, означало не только овес, но и всякий зернистый корм, даваемый лошадям. По-русски соответствует тому же слову *птичий зоб* и *зобать*, клевать корм (о птицах), но в областных наречиях *зобня* встречается в смысле торбы, и глагол *зобать*, есть что-нибудь мелкое и рассыпающееся, например, ягоды, горох и проч. Из всех этих слов принимает сербское *зоб* значение всякого мелкого зерна, почему это слово и приложено по преимуществу к овсу, как главному корму лошадей и птиц. В этом отношении замечательно и в латинском языке сходство *avena* (овес) и *avis* (птица).

Значительное место в нашем хозяйстве занимает греча, гречиха, хотя об ней до XV века нигде не упоминается, и, вероятно, что, подобно рису (сарачинское пшено) и кукурузе, она явилась весьма поздно, не только у нас, но и во всей Европе: как растительное ее свойство, так и название указывает нам на восточное ее происхождение.

В Европу она, вероятно, занесена из Аравии и зовется по-французски *ble sarrasin*, а по-немецки *Heidekorn*, *Heidenkraut* (от *Heide*, язычник), откуда и сербское ее имя *хайда*, или *хайдина*, подобно как кукуруза носит имя турецкого хлеба, *ble de Turquie*, *Turkishkorn*, и рис в древненемецком языке называется *arawes*, *arawez* (собственно горох).

Замечательно также, что как первый юговосточный хлеб, пришедший в Европу, есть пшеница, то и при появлении других зернистых растений того же края постоянно придавалось имя пшена как прозвище всех полуденных растений; так наше русское: сарачинское пшено (рис), и малороссийская пшеничка (кукуруза), и нем. *Araweiz*, рис, *Buchweizen*, греча, и *Turkischweizen* (кукуруза), латышск. *Turky kweeshi*.

Русское *греча*, *гречиха* (латышск. *griikki*) прямо указывает на то, что это растение принесено к нам из Греции, почему и в народном приговоре

о грече упоминается о Цареграде: «звали, позывали, нашу гречу во Царьград побывать со князьями, со боярами, с честным овсом, с золотым ячменем». По другому народному преданию вывезена она из татарского полона: «крупеничка княжна убогой старушкой под оборотом крупиче-таго зерна, и то зерно схоронила старуха на святой земли Русской, на широком поле привольном, и учало то зернышко в рост идти, и уродилась от него греча в 77 зернах, повеяли ветры буйны со всех четырех сторон и разнесли те 77 зерен на 77 полей, и с той поры на святой Руси распространилась греча».

В изучении наших отечественных древностей, там, где исторические сведения скудны и недостаточны, является нам на помощь народное предание и история языка. Так, в истории русского земледелия исторические акты сообщают нам самые скудные известия о том, что у древлян были нивы и что в таком-то веке сеялись такие-то хлеба, когда, напротив, путем филологическим мы видим постепенное развитие земледельческого быта и связанных с ним или из него истекающих понятий права, собственности, богатства и честного труда.

С появлением хлебопашества разом изменяется и направление всей народной промышленности, если можно назвать этим словом скудные способы пропитания и обогащения диких кочующих племен. Первая основа нового быта есть добывание себе пищи собственноручным, честным и, следовательно, безгрешным трудом, благословенным Богом, в противоположность грабежа и звероловства кочевого быта. В представлениях добра и богатства хлеб занимает первое место: «Все добро от хлеба», и скотоводство является уже на втором плане: «Скотинушка водится, где хлеб родится». Самое слово *товар*⁵⁸ (от *тур*, лат. *taurus*, бык), означающее и поныне в областных наречиях гурт скота, из земли родится, т. е. означает хлеб. И как земледелие содержит в себе зерно развития всех промыслов и ремесл, то и слова, выражающие труд земледельца (*работа, Arbeit*) и главное его вспомогательное средство, орало (орадло), переходит в обозначение труда и инструмента (работы и орудия) всех ручных ремесел вообще.

С оседлостью появляется и понятие собственности в более широком смысле землевладения и определяется граница — межа, разделяющая земли одного владельца от другого. Домовой гений семейного очага, дедушка Чур, или Пращур (пан-чур), переходит в пограничный столб (чурбан), и в слове *через-чур* явно становится синонимом межи.

Как символ владения плуг переходит и в обозначение границы, как далеко человек в силах забросить плуг, или куда топор, коса и соха хо-

дят, до того места распространяется и владение; почему и в старину земля делилась на плуги и сохи, точно так же, как на Западе она делилась на запаханые поля (лат. *ager*, нем. *Acker*, франц. *acre*, мера земли). Появление топора возле сохи указывает на постоянное завоевание земледелия над дикой лесной природой, почему и появляется границей владения лес; в нем, как в раме, помещается пашня, почему от *рамень* (лес), *зарамень* — граница и самая рама.

При первом появлении земледелия разделяется общество на владеющих и не владеющих землей, и последние делаются рабами, работниками (в первоначальном смысле сего слова), ролейными закупами землевладельцев, и юридический акт закупа совершается в передаче работнику господского плуга и бороны: «еже дал ему господин плуг и бороны, от него же купу емлет, то ему погубивше платити».

Слово *рабство*, имея однокоренное значение труда, работы, стоит уже в земледельческом труде ступенью выше того рабства кочевого периода, где холоп считался личной принадлежностью его победителя, как будто физическими узами привязанный к своему господину, в знак чего и носили на Западе рабы кольца и ошейники, подобно домашним животным.

С другой стороны, плуг становится принадлежностью землевладельца, господина, следовательно, и целого племени покорителей, племени царского, владеющего землей, почему плуг бывает символом царства: чехи выбирают себе в государи того, кто обедает на железном столе (плуге), а Цинциннат покидает плуг свой на диктаторство и победы.

У скифов наследовал отцовскому царству тот из сыновей Тарги-тоуса, который в силах был справиться с золотым плугом, упавшим с неба на скифскую землю⁵⁹. В наших русских былинах является обладателем этого небесного золотого плуга оратый-оратаюшка Микула Селянинович, богатырь-представитель русского земства и, в особенности, крестьянства. («Тоби было Микулушка пахать да орать, тоби было Микулушка крестьянствовать».) Род Микулушки, как говорится в песне, «любит мать сыра земля», и вся дружина мудрого Вольга Всеславича не в силах поднять позолоченную сошку Микулину, которая, когда сам богатырь до нее дотронулся, улетела к подоблокам. Это появление символического плуга в руках богатыря-пахаря, богатыря-крестьянина, чрезвычайно значительно и прямо указывает собою на непосредственное владение землею того сословия, которое призвано было ее обрабатывать, и на высокое значение земства вообще в истории древнейшего периода нашей русской народности.

Значение Перуна и Волоса в договорах Олега и Игоря с Царьградом

В договорах наших первых варяжских князей с греками постоянно встречаются в клятвах имена двух, по-видимому важнейших, богов наших русских дружин: Перуна и Волоса, скотьего бога. Первое из них — имя нашего северного Зевеса; второе же почти бесспорно признается всеми учеными за прозвище бога солнца или даже более общего еще понятия высшего божества всего небесного свода, тождественного, в таком случае, с Дажбогом и Хорсом, а быть может, и с Сварогом как олицетворением всякого огня и света. Но в каких отношениях находятся между собою Перун и Волос в иерархической космогонии наших божеств: происходят ли они из одного общего мифического источника или противопоставляются друг другу как высшие представители двух различных, отчасти враждебных теогоний?

У всех народов древности в эпоху младенческой, бессознательной жизни кочевого и пастушьего быта обоготворение небесных светил предшествовало более сознательному обоготворению земной природы и ее произрастительной силы. Не разумея еще пользы этой силы, человек, естественно, поражался только самыми наглядными и крупными явлениями природы; почему понятно, что между ними свет и теплота солнечных лучей и смена дня мраком и холодом ночи более всего поражали человека, не знающего еще другого крова, как свода небесного, и не умеющего пользоваться богатствами, представляемыми ему плодород-

дием земли. Но при первом познании этих богатств растительной природы, при первом переходном шаге человека к жизни более оседлой (даже, быть может, раньше чисто земледельческого быта), явления атмосферные, грома и сопровождающих его молнии, ветра и дождя берут верх в его воображении над объективно-созерцательным обожанием неба и светил. Очевидное влияние атмосферных явлений на благорастворение воздуха, на растительность земной природы и на самое физическое благосостояние человека, естественно, придают этим стихиям преимущество в глазах его над более отдаленными мирами небесного свода.

Первый дождь, первый громовой удар весной — вернейшие признаки пробуждения земной природы от зимнего ее отдыха и конца ледяного царства зимы. С другой стороны, иссушающий зной палящего солнца и удушливый жар летних дней — точно так же разом прекращаются теми же явлениями грома, дождя и ветра. Естественно, что гром в обоих этих случаях является человеку грозной, но спасительной и благой силой разрушительницы враждебных и мертвящих начал холода или крайнего зноя. Вот почему высшее и в древле благое божество неба и солнца принимает перед лицом громовержца значение начала враждебного. В поэтической фантазии грека олицетворился этот религиозный переворот в борьбе Зевса с Титанами, и окончательном низвержении грозного Хроноса с его небесного престола.

В древнейших верованиях русских славян, дошедших до нас путем предания, в обрядах, суевериях, заговорах и сказках нашей старины, первое место бесспорно принадлежит божествам солнца, тепла и света; но зато в историческую эпоху варяжских князей письменные памятники прямо указывают на исключительное преобладание Перуна над всеми другими кумирами Киевского холма.

Вообще, обоготворение небесных светил более относится к старшей эпохе быта бродячего, кочевого пастушества; почему преимущественными покровителями скота всегда являются божества солярные, когда, напротив, громовержец, как справедливо замечает Буслаев, может скорее почитаться покровителем земледелия и семейной оседлости; и действительно, до сих пор Илья Пророк, наследовавший у нас в народе значению древнего громовержца, почитается таким покровителем земледелия и сельского довольствия. Итак, громовержец более земное божество; почему одна из отличительных черт его поклонения у всех народов — посвящение ему горных вершин как земной его обители.

Храмы и места его обоготворения большею частию помещались на высоких горах или холмах, обросших густыми дубравами, и как символ растительной жизни природы ему же посвящается вечно зеленеющий дуб. Гельмольд* упоминает о роще близ Штаргарда, посвященной Ваг-рскому громовержцу Прове; у пруссов в Ромове приносились жертвы у подножия огромного дуба; о подобном же факте упоминает и Константин Порфирородный про руссов о дубе острова Святого Георгия, а в Уставе святого Владимира запрещается молиться «вращеньи». Все это прямо указывает нам на божество скорее земное, чем небесное, покровителя земной растительности; причем служение ему на горах имеет весьма естественное объяснение в физических законах атмосферных явлений, туч, гроз и молнии, в горных местностях. Множество гор получили имена свои от различных богов грома: гора Святого Бернарда прозывалась *montis jovis*, в Сербии встречается гора Перуна — Дубрава, а в Германии Шварцвальд и Эрцгебирге носили в древле имя *Fergunna*, или *Virgunt*, от *Fiorgyniar* — имя матери Тора (в смысле земного материка), носимое также и ее сыном, живущим, по германским преданиям, на высоких горах. У нас до сих пор говорится, что «горы да овраги — чертово жилье». В готском языке, по Улфиле, гора зовется *faierguni* (по другим источникам, впрочем, *baiergs*), и от этого слова производят немецкие лингвисты и имя нашего литовско-славянского громовержца Перконоса, Перена или Перуна, который также, подобно германскому Тору, обоготворялся в Литве и Польше, на холмах, где в честь его горели непогасаемые костры из дубовых ветвей. Снегирев полагает, что красные и червонные горки посвящались громовержцу и в подтверждение сего приводит Красную гору в Богемии близ городка Берунск, явно получившего свое название от Перуна; присовокупляя еще к тому же, что по-чешски *řipeni* означает красный, багряный цвет.

У западных поморских и полабских славян при развитости солярного культа Световита божество грома остается на заднем плане, хотя, по созвучию некоторых имен, как Прове, Поревит, Поренуч и Пурувит («Квантлигская сага»), с именем литовско-славянского громовержца и можно отчасти отгадывать в них то же значение. Быть может, относились атмосферные явления к принадлежностям и свойствам Чернобога как антитезиса солнца — Белбога. По крайней мере, по британскому преданию, переданному нам Вальтером Скоттом в «Балладе о Гаральде», является он таинственным духом горных ущелий.

В Германии сохранилось множество сказок о матери грома; сюда же относятся и предания о чертовой бабушке, известные и в России. Мать Тора, Фиоргиниар, была представительницею земли, почему Буслаев сближает ее с известным нашим эпическим выражением «мать сыра земля». По польским преданиям, мать грома называется *Percunatele* и олицетворяет собою молнию. В жмуди * придается этот эпитет Пресвятой Богородице: *Panna Maria Percunatele*, или *Percunija*. В Виленской губернии празднуется 2 февраля Пресвятая Мария Громница и в церкви стоят во время богослужения с зажженными свечами, которые зовут громницами и сохраняют целый год для предохранения дома от громовых ударов, зажигая их во время грозы перед образами — поверие, перешедшее у нас на Руси на свечи, сохраненные от заутрени Страстной пятницы.

В сербских песнях Мария является в значении молнии сестрою громовника Ильи Пророка и носит обычный эпитет огненной (*огњана Марија*):

Спрашивает громовник Илия:
 «Сестра наша Блажена Мария!
 Какова беда тебе приключилась,
 Что роняешь слезы с лица своего?»
 Отвечает Блажена Мария:
 «Ах, мой брате, громовник Илия...»; и пр.

В русских загадках молния также прозывается Мариною или представляется девицею без особого имени.

Марья Мария
 По воду (своду?) ходила
 Ключи обронила⁶⁰

Или:

На поле царинском
 Стоит дуб саратынской,

* Жмудь — русское и польское название одного из древних литовских племён (жемайты, ज्याмайты, самоназвание — ज्याмайчай). После разгрома ордена в Грюнвальдской битве (1410) жмудь вошли в состав Великого княжества Литовского.

В дубу гробница,
В гробнице девица
Огонь высекает,
Сырую землю зажигает.

В другой сербской песне молния принимает значение творческой мировой силы, которая раздает Богу и святым владычество над различными явлениями:

Стала молния дары раздавати
Дала Богу небесные высоты,
Святому Петру
Петровские вершины,
А Иоанну льда и снега,
А Николе на воде свободу,
А Илье молнии и стрелы.

Обыкновенно же молния и стрелы приписываются Марии, а гром небесный Илье: «Свет Илеа грома небеснога, а Марина муньу и стрвиелу».

Поверья, относящиеся к святому Илье Пророку, — о колеснице, на которой он разъезжает по небесам и обычном ожидании в день его праздника сильной грозы, — общие предания, принадлежащие всем христианским народам древнего мира и относящиеся столько же к германскому Тору, как и к осетинскому Эллею.

Моне передает нам замечательное чудское предание о Лаунаватаре, разрешившейся от бремени только тогда, когда святой *Yriana* (Георгий) бросил ей из туч красную нитку на живот. Этот рассказ в близком родстве с текстом о Роде, в котором божество представляется «седя на взду-се, мечет на землю груды, и в том рождаются дети».

На этом тексте основывает Буслаев тождество Рода с Перуном, когда Соловьев признает последнего за синоним Сварога, а Срезневский называет Перуна, как производителя небесного огня, Сварожичем, основываясь на известном «Слове Христолюбца»: «Огневи молятся, зовут его Сварожичем». Гримм указывает на сходство имени Перуна с индийским Индра, в прозвище Парианиас и значении *jupiter pluvius*; Сабинин сближает Перуна с норманским громовержцем Биорна; Венелин, наконец, силится отыскать нашего громовержца на юге, в древних аквилейских надписях.

Не говоря уже об этих последних, случайных или самовольных сближениях, самые догадки наших новейших исследователей не выдерживают вполне строгой критики.

Мы уже говорили в другом месте о несостоятельности генеалогических таблиц наших славяно-русских божеств, не доросших в своем развитии до индивидуальной субъективности богов древнего мира, без которой человеческое рождение одного от другого и родственные отношения их между собою недопускаемы.

По нашему мнению, прежде всего следует строго отличать народные приметы и поверия, относящиеся к самим явлениям природы, от тех данных, которые непосредственно относятся к кумирам последнего периода нашей мифологии или связаны с их именованиями филологическим родством общих корней.

Употребление слова «перуны» для обозначения молний и громовых ударов или имен богов греческой мифологии, Феба, Нептуна и других, вместо солнца, моря и прочие произвольные иносказания позволительны только в поэзии; но в деле науки критическая оценка фактов и источников подобных поэтических вольностей допустить не может, потому что они лишены всякого логического основания и могли бы породить собою недоразумения и совершенно ложные заключения⁶¹. Если мы и признаем в верованиях древних славян на основании существующих примет, поверий и загадок о молнии, дожде и громе, обоготворение этих атмосферных явлений в образе прямого божества карательной силы, всего злого и вредного в природе, — не следует еще из этого, чтоб все подобные данные относились непременно к кумиру киевского Перуна, если связь их с ним не может быть нам доказана ни путем филологических сближений, ни народной памятью.

Вообще, как мы уже заметили в другом месте, имена киевских кумиров совершенно исчезли из нашей народной памяти, не оставив по себе в языке нашем никаких производных слов, ни даже местных выражений⁶²; когда, напротив, имя Волоса в повериях, обрядах, выражениях языка и даже в собственных именах сказочных героев постоянно слышится и до сих пор в устах русского простолюдина. В литовском племени туземность Перконоса неотъемлема; не только получили от него многие местности свои названия, но и до сих пор во всех литовских наречиях гром зовется *перкунос*, *перконс* или *перкунс*; *перкунес* — полевая горчица (франц. *tortelle* — также от Тора, нем. *Donnerwebe*, *donerbesen*). Также сохранилось имя Перуна и в песнях, поговорках, и сказках этих

племен, и в последних замечается уже падение могущественного мифического божества до мелочной роли какого-то демонического существа, добровольно подчинившегося более современному представлению черта.

От литовцев переходит память имени Перуна и к соседним им славянам, полякам, морavam и словакам; у последних до сих пор *паром* употребляется вместо черта: «паром те трестал те забил»; на польском языке *пиорун* — громовой удар, а *переница* в Истрии — громовая стрела (нем. *Donnerkeule*, а наше русск. *чертов палец*). У сербов *перуника* — *iris*, а у хорватов *переново цветие* — папоротник; наконец, у люнебургских славян именовался четверг *перенданом*. Географических названий, связанных с именем Перуна, встречаем мы более всего с землях литовского происхождения и у смежных им славян; но они распространяются и до Венгрии, Валахии, Сербии и Далмации; только в одной нашей России нигде их не встречаем, за исключением, конечно, Перуновой рели в Киеве и Перуна урочища в Новгородской губернии, которые явно носят на себе печать варяжского периода. В языке нашем единственный корень, могущий иметь некоторую связь с именем Перуна и от которого Шимкевич его производит, это древнеславянский глагол *прати*, откуда *праца*, *переть*, *пирать* (напирать), *пороть*, *упор*, *напор*, *топор* и проч., сродный с литовским *перши* — бить, колотить. С этим этимологом в связи костромская пословица, где слово *перице* употреблено в смысле оружия: «Едет божок с перицем стучит колесом» — быть может, действительно отголосок о Перуне.

Из этого краткого свода всех наших сведений и догадок о Перуне мы можем смело заключить, что атмосферные явления должны были искони играть важную роль в космогонических верованиях славян, что подтверждается уже и свидетельством Прокопия. Но господство Перуна над другими богами и первоначальный источник его поклонения едва ли не относятся преимущественно к прусско-литовскому племени, откуда это поклонение распространилось и между славянами; по крайней мере, нам кажется, что как между славянами западного побережья, так и у нас на Руси религия солнца пользовалась явным первенством над культом громовержца, так что господство Перуна над другими кумирами Киевского холма невольно принимает в глазах наших вид насильного, иноплеменного нововведения, которое не успело войти в жизнь народа и проникнуть собою его родные сказания, приметы и суверия.

Если имя Перуна не оставило в нашем языке никаких родственных ему по корню или звуку слов и выражений, — имя Волоса, напротив, так богато многообразными, по корню своему *влс* или *влт*, сродственными звуками и наименованиями, что подробное филологическое исследование этого корня завело бы нас в почти безвыходный лабиринт. Для нас в настоящем случае важно только то, что звук его имени — несомненная принадлежность славянских языков и что из этого корня *влс* или *влт* происходят множество местных названий рек, городов, племен и целых стран Европы.

В нашей русской мифологии встречается это божество под тройственной формой Волоса, Велеса и Волота (Болотов).

В письменных памятниках имя Волоса, или Велеса, всегда сопровождается эпитетом *скотий бог*, когда значения других божеств нашего язычества нигде не определяются нашими летописцами. Такое значение Волоса подтверждается не только переходом оногo в народных верованиях на святого Власия, чтимого по всей России как покровителя скота, но и множеством областных выражений и производных слов, прямо указывающих на скотоводство и на главные, добываемые от скота предметы, как шерсть, кожа, руно, волос, жир, масло и проч. и проч.

В «Степенной книге» и «Никоновской летописи» скотий бог назван прямо Власием, как, с другой стороны, еще долго во времена христианства вместо Власия употребительно было имя Волоса. В летописи под 1229 годом встречается имя Волоса Блужкинца; одерен Волос упоминается также в древней грамоте, приведенной в Истории Русской Иерархии (ч. III, стр. 125). В Новгороде церковь святого Власия стояла на Волосовой улице, и святой в ней изображен на образе окруженный скотом.

В праздник святого Власия, 11 февраля, существует в Новгородской губернии обычай приносить в церковь свежее коровье масло, и это масло называется *волосное*, или *волотное*; *волочай* же зовется то, чем приправляют кушанье, — жир, сало, масло, или сметана, а *воложно* значит жирно, масляно. Снегирев не без некоторой вероятности предполагает, что и Масленица, быть может, обязана своим началом Волосу, которого праздник, вероятно, совершался весной, как и ныне праздник святого Власия часто совпадает с мясопустной неделей. От этого языческого праздника сохранились, по-видимому, некоторые обряды в обычае так называемого изгнания коровьей смерти, совершаемом

ранней весной и непременно ночью с разными таинственными причудами; причем замечательно, что это ночное шествие открывается непременно образом святого Власия и в песнях постоянно упоминается его имя. Главное действие мифического обряда — опахивание села от моровой язвы (коровьей смерти), т. е. обведение села чародейным кругом посредством сохи. Этот обряд опахивания указывает нам на переход быта пастушьего к жизни земледельческой, переход, при котором Волос принял значение покровителя хлебопашества. Этим его новым значением объясняется и обычай Костромской губернии оставлять после жатвы несколько колосьев, связанных в пучок и завитых узлом — «волотку на бородку», отчего и областные выражения: *волот* — верхняя оконечность хлебного снопа и *волотка* — праздник жатвы.

Итак, по положительным сведениям нашим о Волосе, мы видим его только скотским богом, отчасти покровительствующим и земледелию; но едва ли могло ограничиться его значение такую тесною рамкою, в особенности ввиду первостепенной важности, приданной его божееству клятвами и договорами русских князей, ставивших Волоса, как говорится, на одну доску с главнейшим божеством Киевского холма. Мы указали выше на связь божеств света с покровителями скота; эта связь подтверждается и мифическим значением Егория Храброго наших сказочных стихов, и божеством скотского падежа Карачуном, Крачуном, или Кртоном, который явно произошел от славянского Сатурна, бога зимнего солнцеповорота Ситиврата — Кродо, Крта (Черта), или Хорса. Наконец, принадлежит сюда и Тур — весеннее солнце (яр-тур, буй-тур, в «Слове о полку Игореве»), которого имя ясно указывает на тура (*taurus*) в смысле быка, как одного из обычных символов и атрибутов богов солнца вообще, почему и Радегаст западных славян изображен с бычьей головою на груди.

В форме Волота или Волотомана заменяет это мифическое имя в «Сказании о граде Ерусалиме» и некоторых вариантах «Голубиной книги» личность князя Владимира, так что с вероподобием предположить можно, что имя нашего Киевского великого князя только заменило по созвучию своему некогда древнейшее название божества и присвоило себе вместе с его значением и обычный эпитет красного солнца. Самое же слово *волот* доныне во многих областных наречиях означает исполина или богатыря, почему и курганы, в которых народное поверие видит гробницы этих баснословных великанов, называются *волотоками* или *волотками*.

Еще яснее выступает, наконец, перед нами солярное значение Волоса в «Слове о полку Игореве», где певец Боян назван внуком Велеса, точно так же, как, по справедливой догадке Буслаева, внуком Дажбога назван, по-видимому, Владимир. Эти поэтические метафоры невольно наталкивают на какое-то тождество Дажбога с Велесом, в особенности если имя Владимира действительно заменило собою прежнего мифического Волота. Но и без этого сближения Велес как дед русской поэзии, воплощенной в вещем Бояне, очевидно, скорее Аполлон, чем Пан, именем которого объясняет его Средовский в своем списке славянских богов. С другой стороны, существует чешская пословица, по которой жилище Велеса представляется где-то далеко за морем. Страна вечного света и колыбель всего живущего постоянно представляется в нашей космогонии за морем или «на море, на океане, на острове Буяне», и солнечное государство в простонародных сказках «за тридевятью землями, за тридесатью морями». Эта страна вечного света, это царство солнца не есть ли именно страна Велеса, и имя мифического острова наших русских заговоров не имеет ли в этом случае, кроме филологического сродства своего с вещим Бояном, и более прямое к нему отношение, как царство Велеса и колыбель поэзии и песнопения?

С другой стороны, имя Болотов (Волота) свидетельствует о народных воспоминаниях древнейшей истории славян, указывая собою на давно исчезнувшие племена велетов, венетов, вильцев, вилкинов и лютичей.

Вельтман в своем письме о Господине Великом Новгороде производит русского Волоса от семитского Ваала или Бел, который и по наружному образу своего кумира подтверждает отчасти такое сравнение с нашим скотским богом. В письменных памятниках нашей старины известен Ваал под именем Вила; у Беринды: «Вил — стародавний, стекующий, летящий болван Вавилонский», а у Святого Григория (Паисиевского Сборника): «Был идол, нарицаемый Вил, его же погуби Даниил Пророк в Вавилоне». У того же писателя встречается этот Вил и между киевскими божествами Перуна, Хорса и Мокоши; почему и можно с вероятностью предположить, что под Видом он подразумевал Волоса, отождествляя его, таким образом, уже в своих тогдашних понятиях, с грозным Ваалом Вавилонским.

Важнейшим результатом для нас из общего свода этих данных о Волосе является несомненная туземность и народность его у нас на Руси,

когда в Перуне, напротив, при гораздо большем богатстве положительных фактов везде чувствуется недостаток именно туземной народности его поклонения.

Вглядываясь в наши летописи, мы положительно сказать можем, что кумиры двух важнейших божеств Перуна и Волоса должны были существовать в Киеве еще задолго до Владимира. Ясное свидетельство тому находим мы уже у Нестора, когда он рассказывает нам про Игоря: «За утра призва Игорь слы и приде на холм, где стояще Перун, поклоние оружие свое».

Самые подробности, сообщенные Нестором об идоле Перуна, при сооружении в Киеве новых кумиров: «Перуна древяна и главу его сребряну и ус злат», — как будто указывают нам на то, что истукан его был только возобновлен и изукрашен, когда другие кумиры, напротив, не описанные летописцем, вероятно, воздвигнулись впервые Владимиром. Что касается Волоса, если наша летопись не упоминает о нем при сооружении этих новых кумиров, Хорсов и Дажбогов, зато по введении в Киеве христианства мы встречаем несколько свидетельств о низвержении Волоса вместе с Перуном. «А Волоса идола, егоже именовашу скотья бога, веле в Почайну реку и врещи, Перуна же повеле привязати к коневу к хвосту и врещи с гор по Боричеву на ручей».

Эти свидетельства ясно доказывают существование идола Волоса в Киеве; а как в то же время о сооружении его Владимиром летопись умалчивает, то этим самым она как бы намекает на то, что Волосов кумир уже и до того времени существовал вместе с кумиром Перуна, которого Владимир изукрасил, оставив, вероятно, простонародное божество скотьяго бога в его прежнем виде.

В словах мниха Якова не упоминается про разрушение прочих идолов, вероятно по маловажности их значения; точно так же в договорах наших князей с греками встречаются только те же два главные имени, Перуна и Волоса. Уже при Олеге читаем мы в договоре его с императорами Львом и Александром: «По Русскому закону кляшаса (Олег) оружием своим и Перуном богом своим, и Волосом, скотьем богом», по варианту Переяславской летописи: «А Олег кляся по своему закону Перуном кумиром и Волосом, скотьем богом». Далее повторяются подобные клятвы в договорах Игоря и Святослава с греками: «да будет клят от бога и от Перуна» и «да имеет клятву от бога, в его же веруем — в Перуна и в Волоса, скотьева бога».

В этих двух последних текстах слово *бог* является самостоятельным именем, отдельным от Перуна и Волоса, почему Макушев* почитает его за Сварога, или бога богов, праотца Перуна, когда, по другому мнению, слово *бог* относится к грекам или христианам, находящимся в русском войске. Если справедлива последняя догадка, то зачем и не допустить, что Перун в этом случае представляет варяжскую, Волос — славянскую часть дружины Святослава и что «каждое племя в составе княжеской дружины клялось по своему закону народным божеством своим». Заметим еще, что к клятве Олега при словах «оружием и Перуном» прибавляется местоимение *своим*, относящееся прямо к Олегу, когда, напротив, Волос упомянут чуть ли не с каким-то презрением, только скотским богом; еще яснее выступает это различие между Перуном и Волосом в варианте Переяславской летописи, где первый прямо назван кумиром, когда последний удерживает свое родное прозвище скотьего бога.

Допустив *a priori* предположение, что, действительно, Волос в этих договорах представитель туземного народонаселения, а Перун покровитель варяжских пришельцев, легко допустить, что Олег и Игорь нашли уже в Киеве идол Волоса или, желая соорудить кумир своему родному богу-громовержцу, поставили возле него и истукан туземного божества, чтобы этим польстить народным верованиям киевлян. Понятно, что Владимир, украшая серебром и золотом Перуна, пренебрег Волосом и оставил его в прежнем виде. Наконец, понятно также со стороны летописца-туземца, несмотря на христианское его благочестие, менее враждебное чувство к народному божеству, которому он оставляет прозвище бога, чем к иноплеменному Перуну, прямо названному им кумиром.

Сколько мы знаем, нигде до сих пор не был возбужден вопрос о том, какое влияние могло иметь пришествие варягов на нравы и верования туземцев. Нельзя предположить, чтобы более развитое, господствующее племя, призванное новгородцами на царство, беспрекословно покорилось бы в своих религиозных убеждениях верованиям

* Макушев Викентий Васильевич (1837—1883) — русский историк-славист, славянофил. Автор многих исторических исследований, в том числе «Исторические разыскания о славянах в Албании в средние века», «Болгария под турецким владычеством, преимущественно в XV и XVI веках», издатель документов (из итальянских архивов: «Исторические памятники Южных славян...»).

призвавшего его народа; о случайном же тождестве нравов и религий двух совершенно разноплеменных наций, кажется, и говорить нечего. Итак, с появлением варягов необходимо допустить встречу на Руси двух различных религиозных направлений, из столкновения которых произошел, вероятно, и тот религиозный хаос, в котором застаем мы Владимира до его крещения. Этому столкновению обязана, без сомнения, русская мифология и тем переворотом, который, оттолкнув на задний план богов неба и солнца, выдвинул на первое место громовержца Перуна.

До Перуна едва ли наши русские славяне имели идолов и кумиров; с появлением последних появились и кровавые жертвы, которыми «осквернилася земля Русская и холм от», как выражается Нестор, прямо указывая этими словами на новизну подобных треб. На эту новизну культа громовержца указывают нам еще и другие свидетельства, в особенности слова святого Григория: «Начата требы класти Роду и Рожаницам, прежде Перуна бога и иных». Преобладание в нашей мифологии громовержца Перуна над богами света и совпадающее с этим преобладанием появление у нас чистого кумирслужения, разом заменившего народное поклонение стихиям и мирную религию домашнего очага, — факты, относящиеся, без сомнения, к позднему жизненному периоду нашего язычества, а именно к периоду варяжскому; почему, отыскивая причину подобных религиозных переворотов, нельзя не обратить свое внимание и на вопрос о религии варягов. Какая же могла быть эта религия, если не общий германо-литовский культ громовержца Тора или Перконоса?

Вот почему, быть может, в Новгороде, куда варяги явились раньше, чем в Киев, при низвержении Перуна мы встречаем более сочувствия к нему со стороны его приверженцев, чем на берегах Днепра, где владычество Перуна сравнительно гораздо новее.

Если кумирслужение последних времен русского язычества — результат пришествия к нам варягов, то этим объясняется замеченная нами уже в другом месте двойственность в дошедших до нас сведениях о русской мифологии. Понятно, что летописцы и ревнители христианской веры обращали преимущественно свое внимание на официальную (если можем так выразиться), господствующую религию высших слоев, т. е. князей и их дружин, почему и передали нам сведения почти исключительно касающиеся идолопоклонства, развившегося под варяжским влиянием. Туземные же верования народа, вытесненные чужеземным громоверж-

цем из сферы общественной, скрылись от глаз историка в глуши крестьянских сел и дремучих лесов.

Со стороны варяжских князей едва ли не связывалась с введением на Руси общественных торжеств кумирослужения правительственная мера, стремящаяся укрепить политическое владычество властью духовною; но для достижения этой цели варяжские князья не могли не сделать несколько уступок и народным верованиям, почему и допустили, быть может, возле своего родного Перуна и несколько туземных божеств, которым и соорудили кумиры наравне с громовержцем. В особенности проглядывает это стремление варяжских князей в поступках Владимира: он украшает серебром и золотом истукан Перуна и окружает его новыми кумирами, собранными им в Киеве из разных стран, по одному случайному произволу властелина⁶³. Но, не найдя и здесь достижения своей цели, он начинает замышлять о новой вере и рассылает повсюду послов изучать религии других народов; сам вникает в законы и обряды христиан, евреев, болгар и магометан и, пораженный торжественностью богослужения греческой Церкви, принимает святое крещение и вызывает в Киев священников из Царьграда для крещения своего народа.

Впрочем, давно уже перед этим проникло православие до берегов Днепра, где народ, оторванный от древних своих верований и не сроднившись с кровавым служением грозных кумиров, увидел в христианстве спасительный исход из того религиозного хаоса, который должен был произойти из столкновения древнейших народных веросознаний с иноплеменными нововведениями последних годов язычества на Руси.

- ¹ «А Волоса идола, его же именовашу скотья бога, веле в Почайну реку ввврещи, Перуна же повеле привязати к коневу к хвосту и влещи с гор по Боричеву на ручей».
- ² См. описание Румянцевского музея: «А Волоса идола, его же именовашу скотья бога, повеле в Почайну вврещи».
- ³ Полный-список этих имен помещен в «Сказаниях русского народа» Сахарова, кн. I, стр. 10.
- ⁴ Есть у нас в руках географический атлас XVI века (*Theatrum oder Schawplaz des Erdbodens*, Авг. Ортелиус, 1569), печатанный в Брюкселе, где, по карте Московского царства, в стране Обдорской, изображен кумир Золотой бабы с объяснительной латинской надписью.

- ⁵ У нас на Руси рождественский пост носил когда-то имя Корочуна, и выражение *дать корочуна* в смысле *убить*, явно указывает на зловерное значение этого названия.
- ⁶ См. статью Эрбена в «Русской Беседе», 1857 г., кн. IV.
- ⁷ В предании о Волхвах у Нестора («Лаврентьевская летопись», стр. 77), толкование Волхвов о подземном царстве их божеств слишком явно отзывается христианскими представлениями об аде и дьяволе, чтобы не заподозрить истину подобных сказаний.
- ⁸ Соловьев, «История России», ч. I, стр. 328—329.
- ⁹ Касторский, «Начертание русской мифологии», стр. 142.
- ¹⁰ «История России», т. I, стр. 73, 329 и 340.
- ¹¹ См. статью Афанасьева «Ведуны и Ведьмы» в сб. «Комета».
- ¹² В Краледворской рукописи встречается эпическое выражение: «Z Wesy ro Mогanti», означающее продолжение человеческой жизни от рождения его до смерти.
- ¹³ Жива называется также и Весной. У хорватов — Сейвина или Сева, в Польше — Мая.
- ¹⁴ Правда, что главные наши осенние празднества Авсеня, или Таусеня, перешли, вместе с новым годом, на январь месяц, точно так же, как под влиянием христианства языческие праздники солнцестояния (поворотник — солнцеповорот) подвинулись — летний на день Иоанна Крестителя, а зимний на канун Рождества Христова. Таким образом, Авсень, Новый год и Поворотник слились в один двухнедельный непрерывный праздник Святки или Коляды, начинавшийся 24 декабря и продолжавшийся до самого Крещения.
- ¹⁵ Даже их имена иногда у различных племен смешиваются. Так, в Далмации Купало носит имя Коляды, а в других местах Святки зовут Субботками, названием Купального дня в Польше и Силезии.
- ¹⁶ Что эта песня не принадлежит к колядским, напротив — к торжествам Ивановской ночи, на это прямо указывает название козла Иванушки, почему и считаем себя вправе заменить слово Колюдушки словом Купалушки.
- ¹⁷ Древнее общинное жертвоприношение сохранилось еще в замечательном обычае Вологодской губернии: 20 июля из всего рогатого скота целой волости выбирается миром самый лучший бык, его закалывают, варят и мясо раздают за деньги. Не быть на празднике и не купить этого мяса считается местными жителями за великий грех. Остающиеся за уплатою деньги жертвуются в церковь. Журн. Мин. Народн. Просвещ., окт. 1851 г.

- ¹⁸ Есть поверье, что при своем восходе в этот день солнце играет, и существует обычай караулить эту игру солнца.
- ¹⁹ У нас на Руси сохранился обычай: перед Семеновым днем, которым начинался вдревле новый год, тушить все огни в доме, а утром призывать знахарей на зажжение нового огня, что совершается ими с таинственными обрядами и заговорами.
- ²⁰ Когда-то и у нас рождественский пост носил имя корочунского, и в наших сказках сохранилась память о Корочуновом камне. Припомним еще здесь о нашем свадебном каравае, напоминающем как форму, так и созвучием имен *карачун* — хлеб.
- ²¹ Свины откармливаются осенью, и их мясо составляет главное угощение пиров Васильевских святок. У людей зажиточных целую неделю, от Рождества до Нового года, стоит на столе свиная голова; в простом народе готовят в это время свиные ножки и колбасы, начиненные кишки и желудки, и эти яства составляют главную награду славильщиков, ходящих под окнами домов справлять Коляду, или Авсенья. Вот почему и Святой Василий, память которого наша церковь празднует 1-го января, прослыл в народе покровителем свиней.
- ²² В этой, как и в предыдущей малороссийской песне, слово *государь* принимается в значении домохозяина и главы семейства; отец — государь в своем семействе: «государь ты мой, батюшка, государыня ты моя, матушка», — говорится в народных песнях.
- ²³ Вспомним, однако же, при этом, что местные выражения *идти домой* в смысле смерти и *дом, домовище, домовина* в смысле гроба (поздней и кладбища), могут придать самому названию Домового Дедушки значение загробного покойного дедушки.
- ²⁴ Подобная потребность иметь для каждого дома особенного патрона сохранилась и донныне в Сербии, где каждый дом принадлежит покровительству своего святого, которого образ зарывается в фундаменте дома и которого праздник Свечар представляет собой как будто именины самого дома и всех, в нем живущих, тем более что в Сербии человек при рождении не получает собственного имени в христианском смысле этого слова, но просто только прозвище.
- ²⁵ Вспомним выражения: «через чур», «чур ти на язык», «чур одному не давать никому», «чур» (не делать, не трогать), «чураться» — очерчиваться, удаляться от кого-нибудь, не желать кого видеть (щуриться), «щура» — коварный человек и «щурка» — кочерга, принадлежность домашнего очага. См. пословицы Снегирева и «Словарь областных наречий» Имп. Акад. Наук.

- 26 Мы бы сюда отнесли и истукан Златобабы Обдорской, окруженной своими внуками, если бы не сомневались в том, не выдумка ли это позднейших времен.
- 27 Замечателен обычай во время пожара выламывать один кирпич из старой печи, чтобы заложить им повую; нам говорили, что женщины-хозяйки бросались иногда в самый страшный огонь для подобной добычи.
- 28 Опыт Областного Словаря, изд. Академией.
- 29 Так, например, лубочная сказка об Илье Муромце — явная переделка на плохую прозу известных нам про него исторических песен.
- 30 Иногда эти помощники царевича являются прямо олицетворением какой-нибудь стихии или отвлеченного свойства природы, как Вертодуб-Вертогор или Мороз-Трескун.
- 31 В сказке о Ваньке Удовкине (тот же Иван-царевич) царь, отец героини, носит имя Болтана Волтанского. В «Голубиной книге» Владимир всегда является Володимиром Володимировичем, Володумором или Волотоманом Волотомановичем; в повести же города Иерусалима — Болотом Волотовичем, именем, прямо напоминающим нам древних исполинов в наших мифах Болотов и имя Волоса, переходящее иногда в Волота.
- 32 Сюда же принадлежит и сказка «Фенисто-ясно-сокол-перушко», только в этой сказке явно роли перемешаны, и перушко становится царевичем, которого приходится царевне отыскивать, когда дело должно быть наоборот, ибо самый оборот в ясное перушко указывает на типичную метаморфозу наших героинь в пернатые существа.
- 33 Не Федор ли Тирон, о котором существует песнь в изд. Киреевского? Еще упоминается в одной сказке наряду с Добрыней и Ильей Муромцем (у Афанасьева) про богатыря Федора Лыжникова.
- 34 Вспомним выражение: змея подколодная.
- 35 В 1852 году была нами напечатана в «Москвитянин» статья под этим заглавием; но издание многочисленных новых сказок гг. Афанасьева и Худякова, так же как и драгоценные заметки про Ивана-царевича г. Бессонова, помещенные в 3-м и 4-м выпуске песен собрания Киреевского, вынудили нас эту статью совершенно переделать.
- 36 Слово сад всегда принимается у нас в народе в значении сада плодового, так что здесь об английских парках и речи быть не может.
- 37 Весьма любопытно было бы в подробностях сравнить наши Владимирские эпосы с преданиями об Артуровском Круглом столе и французскими романами XII века про Карла Великого, известными под именем *Romans Karlowingiens*, потому что Карл, подобно нашему Владимиру, сосредото-

чил в себе все поэтические воспоминания о воинственных предприятиях всего Каролингского рода, и в особенности Карла Мартела и его сражений с неверными арабами Испании. Но любимый предмет этих романов — вымышленное завоевание Иерусалима Карлом Великим и победы его над арабами Востока. Из одного этого факта можно легко судить о том, как мало заботились авторы этих романов об исторической верности. То же самое заметить можно и насчет их географических познаний. Так, в романе Феррабра город Константинополь переносится на юг Франции, и вообще, весьма затруднительно отыскивать в этом романе местности, хотя главная его основа и опирается на историческом факте сражения Ронсево. Замечательно, что Карл в этих романах только центр, соединяющий вокруг себя всех различных героев, но нисколько сам не главное лицо этих рассказов, в которых он, то вспыльчив и гневен, то доверчив и простодушен, играет иногда весьма незавидную роль, хотя и постоянно окружается всем блеском и могуществом своего высокого сана. Окружающие его герои (богатыри?) взяты все из истории, хотя часто сверхъестественные их деяния и не имеют в себе ничего исторического. Но эта сверхъестественность невероподобных вымыслов поэта прощалась ему суеверным веком, как скоро удалые подвиги его рыцарей обращались против язычников или поклонников Магомета, и насылая своего героя против неверных мусульман, автор романа мог смело приписывать ему самые невозможные и неестественные подвиги и деяния.

38 В скандинавской «Volsunge Saga» встречаются те же два типа — в мудрой и воинственной Брунгильде (от *Bruni* — латы) и смиренной сестре ее Бекгильде (от слова *beckbank* — скамья, потому что сидит дома); почему нельзя не сравнить их с двумя сестрами нашей былины о свадьбе Владимира и Дуная Ивановича, Настасьей и Офросиньей.

39 Замечательно, что между героями Артурова Круглого стола попадается имя *Uvain* или *Owen*, схожее с Иваном, а в бретанских сказках встречается дурачок Передур, который позднее делается одним из знаменитых рыцарей и богатырей того края. Об Иване царевиче упоминается и в сказке об Еруслане Лазаревиче как о сильном русском богатыре; а в связке о Бархате Королевиче премудрая Василиса, наряжаясь в мужское платье, выдает себя также за Ивана-царевича.

40 Эти краткие заметки были напечатаны в «Москвитяине» еще в 1853 году (в IX книжке); с тех пор вновь открытые и изданные былины и сказки подтвердили вполне рядом новых данных то, что 10 лет тому назад могло считаться только произвольными догадками, и уяснили их многочисленными

- вариантами и новыми примерами. Вот почему мы захотели передать здесь эту статью, как она была напечатана в *Москвитянине*, причем позднейшие замечания к ней мы поместили в особенных выносках под буквами *П. З.*
- ⁴¹ Песнь о Ставре боярине и жене его Василисе Микулишне, явившейся грозным послом в Киев освободить мужа своего, совершенно совпадает по всему рассказу с прочими преданиями о грозной или мудрой Василисе. В другом варианте былины о Даниле Ловчанине имя Василисы заменено Настасиею, но отечество ее удержано, что, по мнению г. Бессонова, указывает, что эта женщина из крестьянского быта, из семьи пахаря (Микулы Селяниновича) вынесла величайшую из человеческих сил — силу самопожертвования, силу заложить жизнь за других. Имя Настасий также принадлежит к именам героинь одинакового типа с Василисою; так, например, жены Федора Тугарина, Ивана Годиновича и Дуная. Супруга Добрыни, также Анастасья Микулишна, как Василиса Микулишна, является в сказочном периоде спутницей Ивана-царевича. *П. З.*
- ⁴² Древнейшее значение этого предания следует также искать в борьбе света и тьмы, зимнего и летнего полугодия. Здесь все та же смерть или пленение героя, для похищения жены его; но если Данила уже не воскреснет к жизни, подобно Ивану-царевичу, за то смерть Василисы все то же соединение ее (в смерти) с ее супругом. Здесь уже более поэтического творчества, более драматизма, нравственная сила долга берет явно верх над мифом, которому до духовной стороны человечества и дела нет. Ставр же боярин прямо освобождается женой своей от плена и темницы. Только в этих эпизодах страдательная роль достается мужу, что бывает иногда, впрочем, и в сказках, как, например, Фенисто-ясно-сокол-перушко и другие. *П. З.*
- ⁴³ Насилие при выдаче замуж за Алешу жены Добрыни еще яснее выражается в варианте Рыбникова:

Стал ко мне Владимир похаживать,
Стал меня замуж за Алешеньку посватывать,
И стал мне Владимир князь пограживать:
Если не пойдешь замуж за Алешеньку Поповича,
Так не только во городе во Киеве,
Не будет тебе места и за Киевом.
Побоялась я угрозы княжеждкой,
Пошла замуж за богатыря за Алешеньку Поповича.

Вообще в новоизданных песнях встречается несколько вариантов этого рассказа. *П. З.*

- ⁴⁴ О древнем космогоническом смысле этого рассказа и смешении личности православного богатыря Алеси Поповича с его противником Тугарином Змеевичем см. выше, в статье «Космогоническое значение русских сказок и былин». П. 3.
- ⁴⁵ В песне «Василий Игнатьевич» (или Казимирович) в сборнике Рыбникова, излагается совершенно тот же рассказ; Василий, по выдаче его Батыге Батыговичу, обещает выдать ему Киев, за что Батыга его угощает, и пьяный Василий, набравшись силой, избивает все татарское войско. По малороссийскому преданию, вместо Василия является Михайлко, которого также кияне выдают татарам, чем и лишаются они навеки золотых ворот своих: кабы Михайлка не выдали (говорит он им), пока свет солнца — враги бы Киева не достали. (Кулиша. Записки о южной Руси, ч. I, стр. 3). Этот Михайлко не Михайло ли Данилович, спасший Киев от нашествия Уланицца по другой былине. П. 3.
- ⁴⁶ Тожество Василия Пьяницы и Васьки Долгополого, дьячка-грамотея и посла Казимировича, не подлежит ныне сомнению. В сборнике Рыбникова является еще новый Василий, паробок заморский, который вместе с Василием Казимировичем составляет посольскую свиту Дуная Ивановича. П. 3.
- ⁴⁷ Имя Тугарина взялось, быть может, от Тугаркана наших летописей, у которого Святополк Михаил взял дочь в замужество. П. 3.
- ⁴⁸ Намек на похищение царицы Опраксии, или Афросинии, супруги Владимира, Дунаем Ивановичем. Здесь она, по-видимому, является дочерью болгарского царя; но по рассказам о свадьбе Владимира отец ее представляется царем Лиховинским, иногда королем Литовским, а большею частию владельцем Золотой Орды. П. 3.
- ⁴⁹ Эта статья, составленная по поводу и на основании сочинения Гануша «Über die Alterthümliche Sitte der Angebinde bei Deutschen, Slaven und Littauern», Prag, 1885, была напечатана в 3-й части Архива Историко-юридических сведений, изд. Калачовым; ныне же добавлена и пересмотрена вновь.
- ⁵⁰ Замечательно в этом отношении происхождение аксельбант военной формы (aksel-band), сохранившихся от глубокой древности, когда человек перед боем запасался цепью или веревкой для привязывания к своему я после победы покоренного врага, или дикой силой кулака приобретенного имущества; это тот же венец, бросаемый в знак вызова перед поединком, та же веревка, которая, перейдя на шею побежденного, означает его рабство, а на плече воина — знак его самоуверенности и честолюбивых надежд.

- ⁵¹ Герцог Нормандии венчался при вступлении на царство с своей провинцией посредством обручального кольца. Дождь Венеции ежегодно обручался кольцом с Адриатическим морем.
- ⁵² У язычников служили овины местом молитвы: «и огневи молятся под овним», или же: «молятся под овином». Откуда, вероятно, и пословица: «церковь не овин». Но эти факты скорее относятся к обоготворению огня и очага, чем к земледельческому значению, ибо овин не что иное, как печь, и в происхождении своем имеет близкое сродство с немецким *Owen* или *Ofen*, печь.
- ⁵³ Наше выражение «пар» и соответственное ему чешское *aňog* и *uňog* принадлежат уже позднему времени плодопеременного хозяйства, которое, по словам г. Беяева, является у нас на Руси не ранее XV века.
- ⁵⁴ Сюда же относится и личность Микулы Селяниновича, который покидает золоченую свою сошку на дела ратные.
- ⁵⁵ Относительно значения плуга для обозначения границы замечательно народное предание о Троянском валу: Огненный Змей (постоянное олицетворение в наших сказках набегов и враждебной силы всех нехристов вообще) наложил дань на мирных задунайских жителей, состоящую из живых жертв, которых приводили к границе. Очередь пала раз на молодого Царевича, который, ожидая на назначенном месте грозного врага, обливался горячими слезами; но проходящая старушка, сжалившись над ним, дала ему совет бежать от змея, беспрестанно читая громко молитву Господню. Царевич, конечно, послушал совета, но уже ноги его стали подкашиваться и голос его задыхался, и чувствовал он уже палящий жар змеиной пасти, когда узрел вдали кузницу и благополучно скрылся в ней от преследующего врага; в этой кузнице ковали Борис и Глеб огромный плуг; взявши Царевича под свое покровительство, они полонили змея, припрягли его еще к горячему плугу и заставили провести им огромную борозду (Троянский вал), через которую с тех пор никакая вражья сила не могла более переступить.
- ⁵⁶ Сравни слова *рыть* и *рыло*.
- ⁵⁷ Хлеб у греков назывался золотыми дарами Цереры, и у нас эпитет *золотой* часто приписывается ячменю; у чехов же *řug* — и горячий уголь, и пырей (вероятно, прежде более благородное хлебное растение, судя по родству с латышск. *riņģī*, озимая пшеница, и *pyra* — жито или просо у Памвы Берынды), откуда и наш пирог, самое лат. название пырея *triticum repens* указывает на некоторое сродство его с *frumentum triticum*, т. е. пшеницей и, таким образом, другое значение чешск. *řug* может легко сойтись с значением эпитета пшеницы — ярая.

- 58 Гурт рогатого скота в областных наречиях Воронежской, Орловской и Курской губерний, где живут малороссияне или их потомки, донныне зовется товаром.
- 59 По всему складу этого скифского предания, переданного нам Геродотом, можно почти с достоверностью почестъ его за славянское сказанiе. Младшiй сын царя один в силах овладеть небесным плугом и за эту свою силу награжден наследством всей земли Скифской; точно так же и наш русский Иван, также младшiй из царских сыновей, часто призывается сказкой поднять камень, которого братья его не в силах расшатнуть, и вследствие этой силы достигает желанной цели своих богатырских поисков и наследства отцовского царства. Сам же золотой плуг скифского царя имеет в себе поразительное сходство с золоченой сошкой Микулы Селяниновича.
- 60 Сравни загадку о росе:

Заря заряница
Красная девица
В церковь ходила,
Ключи обронила...

- 61 Таких поэтических вольностей, однако же, немало попадаетсѧ в нашей ученой литературе, где, говоря о каком-нибудь народном поверии, о солнце или молнии, автор самовольно заменяет самые явления природы именами тех божеств, которых предполагает представителями этих явлений, что совершенно искажает самое народное предание, не имеющее, вероятно, ни малейшего отношения к мифическому божеству.
- 62 Единственное исключение представляет, быть может, Хорс, которого имя имеет довольно много созвучных слов одного общаго с ним происхожденiя.
- 63 Из имен кумиров, сооруженных Владимиром в Киеве, Сима и Рсгла, так же как и Мокоша, происхожденiя семитского, и, по всей вероятности, занесены к нам из древнего Босфорского царства. Хорс ведет свое имя от зендского и персидского названiя солнца: *коршид* — *кир* и проч. Остается Дажбог и Стрибог, которые по присоединенiю к ним слова *бог* носят, по-видимому, более туземные, русские прозванiя. Профессор Бодянский, основываясь на взаимном положенiи в различных текстах наших летописей Дажбога и Хорса, почитает эти два названiя за синонимы одного и того же божества солнца, так что Дажбог не что иное, как русский объяснительный перевод Хорса. Самое имя Даж имеет, по-видимому, общiй источник с *dens* — *divus* и *dies* — день, нем. *Tag*, и глаголами *дать*,

дарить, dare, которые также начало свое имеют в понятиях дня и света: это первые существенные дары неба земной природе. Стрибог встречается у Средовского в его «*Sacra Moraviae historia*» под формой Стрибека— *lues*, бог заразы и скотского падежа, известный у юго-восточных славян под именем Трибека, Тригона, — быть может, Триглав поморских славян и Троин южных преданий. С другой стороны, Касторский отыскивает в моравском языке слово *стри* — воздух (?) для объяснения этого божества, что, конечно, ближе подходит к известному у нас значению Стрибога, как ветра; еще отыскивают его имя и в корне *стре* — стремление — стрела — стремя — стремглав и проч. Во всяком случае, имя его, кажется, принадлежит исключительно славянским племенам и в других мифологиях не встречается, хотя из этого нельзя еще заключить, чтобы и он, наподобие Перуна, Хорса, Симы и Реглы, не был занесен к нам в Киев впервые Владимиром, хотя бы и от других славянских племен.

Содержание

Приказчикова Е. Е. Мифология славянского язычества. 5

Предисловие автора 20

МИФЫ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Глава I. Общий взгляд на развитие славянской мифологии 27

Глава II. Бог — Жива и Мора — жизнь и смерть 40

Глава III. Олицетворение идеи плодородия относительно человека 52

Глава IV. Домовые духи 63

Глава V. Олицетворение идеи плодородия в царстве животных 70

Глава VI. Боги растительного царства 74

Глава VII. Боги неорганической природы 80

 Водяные божества 81

Глава VIII. Боги неба вообще 87

Глава IX. Боги небесных светил 104

Глава X. Боги атмосферы 109

Глава XI. Боги огня и боги войны 115

Глава XII. Праздники и времяисчисление древних славян 122

СТАТЬИ ПО СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Краткий очерк русской мифологии 139

Купало и Коляда в их отношении к народному быту русских славян 161

Род и Рожаница 185

Космогоническое значение русских сказок и былин 190

Иван-царевич — могучий русский богатырь 225

Несколько заметок о народных русских былинах, изданных
в «Известиях Императорской академии наук по отделению
русского языка и словесности» 240

О древних навазах и наузах и влиянии их на язык, жизнь
и отвлеченные понятия человека 248

Очерк первоначальной истории земледелия в отношении его
к быту и языку русского народа 266

Значение Перуна и Волоса в договорах Олега и Игоря с Царьградом . . . 280