

А. Афанасьев

Происхождение мифа

Статьи по фольклору, этнографии и мифологии

Издательство «Индрик» Москва 1996

Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / сост., подготовка текста, статья, коммент. А. Л. Топоркова. - М.; Издательство «Индрик», 1996. - 640 стр.

В книгу включены статьи А Н Афанасьева 1850—1880-х гг , которые не переиздавались в ХХ в «Ведун и ведьма», «Колдовство на Руси в старину» «Языческие предания об острове-Буяне», «Зооморфические божества у славян птица, конь, бык, корова, змея и волк», «Несколько слов о соотношении языка с народными повериями», «О значении Рода и Рожаниц», «Поэтические предания о светилах небесных», «Юридические обычаи», «Заметки о загробной жизни по славянским преданиям» и др. Эти работы были частично использованы Афанасьевым при написании его основного труда («Поэтические воззрения славян на природу»), однако они представляют и самостоятельный интерес

В статье, помещенной в приложении к изданию (автор — АЛ Топорков), прослежено становление научной концепции Афанасьева, выявлены основные источники «Поэтических воззрений славян на природу» и место этого труда в отечественной научной и культурной традиции Книга снабжена списком источников, которыми пользовался автор, полным библиографическим указателем работ самого Афанасьева, примечаниями и указателями

Содержание

От составителя	7
Рецензия на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества»	9
Языческие предания об острове-Буяне	16
Колдовство на Руси в старину	32
Ведун и ведьма	45
С М Соловьев Несколько слов по поводу статьи г-на Афанасьева. «Ведун и ведьма», помещенной в альманахе «Комета»	86
К.Д. Кавелин О «Ведуне и ведьме»	89
Ответ г ну Кавелину	100
Обзор русской исторической литературы в 1850 году	115
Рецензия на книгу «Малорусские и галицкие загадки, изданные А. Сементовским»	137
Зооморфические божества у славян: птица, конь, бью, корова, змея и волк	144
По поводу -«Слова о полку Игореве»	195
Несколько слов о соотношении языка с народными повериями	201
Рецензия на 1-й выпуск Этнографического сборника»	208
Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолни	234
О значении Рода и Рожаниц	253
По поводу статьи С. М. Соловьева. «Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие»	264
Происхождение мифа	280
Заметки о загробной жизни по славянским преданиям	289
Поэтические предания о светилах небесных	306
Юридические обычаи	327
По поводу 6-го выпуска «Этнографического сборника»	343
Отзыв о русском переводе книги М. Мюллера «Лекции по науке о языке»	350
Рецензия на книгу Фюстеля де Куланжа «Древнее общество»	352
Примечания А. Н. Афанасьева	361

ПРИЛОЖЕНИЯ

А. Л. Топорков. Творческий путь А. Н. Афанасьева и
«Поэтические воззрения славян на природу» 409

Письма А. Н. Афанасьева к П. А. Ефремову (Статья и
публикация З. И. Власовой) 472

Библиография работ А. Н. Афанасьева (Составитель А В
Юдин, по ред. Т. Г. Ивановой) 513

Список источников, цитируемых А. Н. Афанасьевым 539

Список сокращений, используемых в трудах А. Н. Афанасьева
557

Комментарии (Составитель А Л Топорков) 559

Предметно-тематический указатель 610

Указатель мифологических и фольклорных персонажей 630

Указатель имен 635

От составителя

Выпуская в свет репринтное воспроизведение трехтомного труда А. Н. Афанасьева, издательство «Индрик» исходило из того, что «Поэтические воззрения славян на природу» являются выдающимся памятником литературной жизни и научной мысли XIX века. В силу этого мы посчитали необходимым донести текст А. Н. Афанасьева до современного читателя в том самом виде, в каком он был опубликован впервые и существовал как факт русской культуры уже в течение ста тридцати лет.

Однако «Поэтические воззрения славян на природу» являются не только литературным и культурным памятником своей эпохи, но и научным исследованием и в таком качестве должны получить оценку и еще в одном отношении — насколько идеи и реконструкции А. Н. Афанасьева соответствуют действительности или во всяком случае тому, что считает действительностью современная наука. Вообще говоря, нынешнее состояние последней мало способствует объективной оценке научного наследия А. Н. Афанасьева. Полемика между А. Н. Афанасьевым и К. Д. Кавелиным, которую мы воспроизводим в настоящем издании, отражает те точки зрения на пути изучения славянской мифологии, которые и сегодня противостоят друг другу. Как это ни странно, отдельные научные школы конца XX века, претендующие на глубокое проникновение к самым истокам славянского язычества, только усугубили те недостатки мифологических исследований А. Н. Афанасьева, которые были поняты и осмыслены уже его современниками.

Трехтомный труд А. Н. Афанасьева имеет настолько сложный и всеобъемлющий характер, что реальное основание имеют самые противоположные оценки, которые давались ему начиная с 1860-х гг. и вплоть до нынешнего времени. Здесь действительно есть и замечательные прозрения, и необоснованные интерпретации, и ценный эмпирический материал из малодоступных источников, и свидетельства из источников, которые, как было доказано позднее, являлись прямыми подделками (таковы, например, так называемые «Краледворская рукопись» и «Глоссы Вацерада»).

Настоящее издание является первым из двух томов, выпускаемых издательством «Индрик» в дополнение к репринту -

«Поэтических воззрений славян на природу». Этот том включает статьи и рецензии А. Н. Афанасьева, посвященные фольклору, обрядам и верованиям русского народа. Все они были написаны в 1850—1860-х гг. и не переиздавались в XX в. Большинство из них были в переработанном виде включены автором в Поэтические воззрения славян на природу», однако они представляют и самостоятельный интерес.

Кроме того, мы публикуем переписку А. Н. Афанасьева с П. А. Ефремовым и библиографию трудов ученого. В книге помещена также наша статья «Творческий путь А. Н. Афанасьева и „Поэтические воззрения славян на природу"», комментарии и указатели.

2-й том, который включит в себя комментарии к отдельным главам «Поэтических воззрений славян на природу» и справочные материалы, в настоящее время находится в стадии подготовки.

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. О. ШЕППИНГА «МИФЫ
СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА»**

В последнее время языческая славянская мифология обратила на себя особенное внимание. Причины понятны. С одной стороны, обнародование различных материалов о нашем народном быте навело на мысль разработать эти материалы и узнать, какие основания кроются в поверьях и преданиях народа. Если они с первого взгляда кажутся лишенными смысла, то при ближайшем критическом знакомстве представляются совершенно в другом свете. В самом деле, эти поверья и предания, разобщенные временем и новыми понятиями, некогда составляли полную систему языческих верований, созданную народным доисторическим развитием. В донесенных до нас веками обломках язычества лежат мысль и некогда живое чувство; обломки эти имеют между собою весьма близкую связь. Отгадать эту сокровенную мысль, это умершее чувство и эту связь — трудно, но не совсем невозможно. С другой стороны, мифология, сама по себе, есть предмет чрезвычайно занимательный, любопытный и важный. Не зная религиозных языческих понятий древнего человека, мы не узнаем его в самых главных отношениях — со стороны его внутреннего мира. Как он смотрел на мир, на связь свою с природою, на духовное свое бытие и проч. — все эти вопросы более или менее условливаются народными верованиями; но у язычника, для которого природа была божеством, все, что теперь досталось на долю науки, принадлежало религии.

Все это заставляет нас обратить внимание на книгу г-на Шеппинга, книгу если и с большими недостатками, то не лишенную своего рода достоинств.

Укажем те и другие.

Достоинства указанного нами сочинения более отрицательные, нежели положительные. Они заключаются не в новых результатах, которые бы указали на религиозную жизнь древнего славянина и своим светом проложили бы путь другим исследователям, — но в пользовании материалами из быта западных славян и в непризнании тех небывалых заимствований, о которых толкуют до сих пор наши археологи. Верования язычества донеслись до нас в отрывках, сохранившихся у различных славянских племен. Что позабыло одно племя, о том помнит другое. Вот почему для воссоздания полной системы славянской мифологии необходимо пользоваться поверьями,

обрядами и суеверными обычаями племен и восточных, и западных. Но, пользуясь из обоих источников, необходимо помнить о различных исторических условиях, лежавших в основании развития племен славянских на Западе и Востоке. Это различие произвело некоторые особенности в мифологии тех и других, хотя и незадолго до падения язычества. Особенности все-таки были, и они так резки (напр., на Западе встречаем общественные храмы с жрецами, каких у славян восточных не было), что опустить их из внимания — ошибка немаловажная, ибо она может повести к разным недоразумениям. Г-н Шеппинг именно эту ошибку и сделал: он перемешал верования западных и восточных славян до такой степени, что трудно различить в его книге, что принадлежало первым, что последним, что и тем и другим вместе. Самое слово «наш» у него не имеет определенного смысла; ибо он обозначает им предания всех славянских племен и нисколько не имеет при этом в виду одного русского племени. Должно заметить, что автор главным образом пользовался материалами из быта других славян и выводы западных ученых: Моне, Гануша* и др., принимал без всякой осмотрительности, не обращая внимания на их ученое достоинство; русскими материалами, собранными г-ми Терещенко, Сахаровым, Снегиревым" и другими, он воспользовался далеко не полно; результаты, добытые нашими учеными, он оставил почти совершенно без внимания, тогда как они несравненно важнее иностранных. Так, из его книги не видно, чтобы г-н Шеппинг был знаком с трудами г-на Срезневского, печатавшимися в «Журнале Министерства народного просвещения», и с сочинением г-на Буслаева: «О влиянии христианства на славянский язык»*". Последнее сочинение много бы помогло ему в филологических соображениях, потому что в нем довольно подробно рассмотрен мифологический период образования русского языка. Ученые труды г-на Срезневского также навели бы автора на многие выводы и сообщили бы ему несколько новых материалов. Г-н Шеппинг не воспользовался вполне даже и тем, что представляли ему «Исследования о славянском языческом богослужении», изданные г-ном Срезневским два раза отдельной книгой*. В стороне оставлены также исследования других славянистов наших: Прейса, Бодянского" и других, равно как и исследования ученейшего из германских филологов и антиквариев, Якова Гримма". Как бы ни было, впрочем, в «Мифах славянского язычества» разбросано очень много сведений, почерпнутых из иностранных источников, что для всех, не имеющих

возможности пользоваться этими источниками, делает книгу г-на Шеппинга весьма полезной. Это одно достоинство.

Другое, как мы заметили, заключается в том, что автор в славянских преданиях видит самобытное народное творчество, а не заимствование. Как ни представляется с первого взгляда естественным, что народ мыслит и чувствует по-своему, а потому сам создает для себя и религиозную систему, но археологи наши видят в остатках славянского язычества, сохранившихся в народных играх и суевериях, чистое заимствование. По их мнению, славяне все взяли готовое от других народов, как будто они сами не жили жизнью духовною и как будто это возможно! Если б было не так смешно, археологи наши сказали бы, что мы и ходить и сидеть научились от других народов. Вот почему отсутствие этого общего нашим археологам недостатка в книге г-на Шеппинга мы считаем достоинством, тем более, что он не жалеет наивно о стирающихся старинных обрядах, как делают это другие, хотя они и видят в этих обрядах чужое, а не свое.

Г-н Шеппинг видит в преданиях и суевериях народных отголосок язычества, и для него, конечно, важнее успех новой жизни, стирающей обломки мира языческого, нежели эти обломки. Он не связывает с ними идеи народности в том смысле, как это делает, например, Сахаров и др.

Вся религиозная система славян в «Мифах славянского язычества» представляет обоготворение природы в ее главных силах: жизни, смерти, оплодотворения. Эти обоготворенные силы сочинитель рассматривает во всех стихиях и царствах природы (в воздухе, огне и пр., в растительном, животном и др. царствах). В заключение он обращает внимание на праздники и времяисчисление славян.

Такое расположение исследования, само по себе верное, могло повести бы к дельным результатам, если бы автор не примешал сюда сухой немецкой классификации и указал бы на взаимное отношение сил природы, как оно отразилось в народных верованиях. Положивши в основание ложную классификацию, основанную не на живом понимании жизни и развития, а на отвлеченном и никуда не приложимом мышлении, г-н Шеппинг говорит: ^первоначальный источник в человеческих верованиях есть отвлеченный деизм... Но - как 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» (стр. 1). Такое явление автор видит и у славян. Итак, по мнению г-на Шеппинга, история идет навыворот: народ, приобретая вместе с опытом жизни большую степень познаний, идет не к лучшему; напротив, от лучшего он стремится к худшему, от разумного — к неразумному. Как же возможно в грубом первоначальном язычестве отвлеченное понятие о деизме, когда до такого понятия народ в язычестве может дойти только путем долгого развития. Греки дошли до него только при содействии философии, и то в лучших умах своего времени: Сократа и Платона. Без откровения божественного, которое осеняет народы при их христианском освящении, мысль о едином Боге, Творце всего сущего, недоступна народу, живущему грубою жизнью язычника, погруженного в природу. Кроме того, народу, стоящему на первоначальной ступени развития, никакие отвлеченные понятия не по силам; он живет в мире понятий пластических, образных. Оттого первоначальная история народной религии, народных обычаев, права и познаний есть история мифов, техники и неизменных формул. Но об этом и говорить не нужно: все это давно известно каждому. Конечно, народ не разом создает себе богов и систему языческого обожания; напротив, верования его имеют свою историю. Видя в природе, к которой он привязан детским наивным чувством благодарности за ее дары и сознанием собственного перед ней бессилия, - видя в природе божество, человек не тотчас дробит его на части. Для этого нужен анализ ума, для этого нужны наблюдательность и опыт жизни. Первоначально человеку предстает природа силою единою, а потом дробится на части; вместе с этим дробится и самое божество. Но отсюда, думаем, нельзя выводить понятия об отвлеченном божестве; напротив, видно полное погружение человека в природу и ее обожание. Переходя к истории славянского язычества, г-н Шеппинг разделил ее на три эпохи: 1) эпоха духов коллективных, 2) эпоха божеств и природы - качественных, 3) эпоха богов-кумиров (объективных личностей}. Из самого обозначения эпох ясно, что г-н Шеппинг знаком с теми сухими теориями, по которым качество и количество создаются не в одно время, а в разное; ибо последнее удобнее при изложении предмета в учебниках. Под коллективными божествами он понимает русалок, леших и проч., под качественными - божества природы (стр.

б); но разве лешие, домовые и проч. не были представителями общего поклонения природе? И почему они появились раньше Дажьбога и Перуна? Есть причины принимать обратно, ибо Дажьбог (солнце) более всего определяет развитие земной жизни и скорее других явлений мог действовать на впечатление славянина.

Взаимные отношения славянских языческих божеств, олицетворявших различные силы и стихии природы, автором нисколько не объяснены. Оттого в сочинении его встречается та удивительная запутанность, которой не могло быть в действительных верованиях славян, — запутанность, тем более неприятная, что она является при соблюдении внешней системы. Пред вами проходят ряды божеств, но вы не понимаете, почему и как явились эти божества, на чем остановилась мифология славянина и какую степень его развития она выражала! Можно прибавить и убавить несколько рядов божеств — и дело останется так же нерешенным, как и в настоящем положении. Впрочем, разрешения подобных вопросов от автора «Мифов славянского язычества» и требовать нельзя. Он не допускает даже родственных отношений славянских божеств и отвергнул всякое родство между ними: «Родственные отношения богов, как Греции и Рима, так и Германии, не могли существовать в славянском мифе и доказать их существование невозможно (I), несмотря на некоторые примеры такого родства, приведенные изредка летописцами или песельниками (т.е. народными песнями?); ибо подобные примеры могут быть или поэтические аллегории писателей, или слабые отблески влияния на них овидиевых метаморфоз (!)» (стр. 5—6). Если автор не может доказать родства между языческими богами славян — это еще нисколько не говорит о невозможности доказать. Примеры, приводимые песнями, важны, ибо здесь доносится до нас отголосок старины незапамятной, который нисколько не может быть назван аллегориею, и еще аллегориею писателей; песни сочиняются целым народом, который не знает правил риторики, а наивно передает свое эпическо-религиозное воззрение на природу. Не худо бы г-ну Шеппину прочесть книгу г-на Буслаева, о которой упомянули мы выше. Аллегория начинается там, где теряется вера в простое, но искреннее чувство.

О летописцах и подавно нельзя сказать, чтобы они писали аллегории; они не были поэтами, а передавали то, что видели, знали или слышали. Но вот еще странность: откуда простой народ мог узнать овидиевы превращения? Надо больше верить в такт народного

чувства и понимания. Народ выражает себя и свои верования в формах простых, но с теплым участием. В его преданиях непременно скрывается смысл, хотя и напрасно искать этого смысла в каких-то искусственных представлениях. А это делает иногда г-н Шеппинг, переходя от веры в аллегории к вере в глубокий философский взгляд грубого язычника, стоявшего на первоначальной ступени развития. «При видимой взаимной борьбе враждебных начал добра и зла они уничтожаются в гармонии жизни... Эта высокая философия природы отразилась у нас в дуализме не враждебных сил добра и зла, как обвиняют нас в этом немецкие ученые, но в дуализме примирения, соединяющем противоположные крайности в общую цель жизни» (стр. 13—14), - говорит г-н Шеппинг. Все это слишком высоко и требует особенного ученого познания природы и философского взгляда на мир; все это решительно противоречит фактам: например, о преследовании Перуном нечистой силы и др. Автор оторвался, в своем философском настроении, от древнейшего быта славян и совсем забыл о степени его развитости; он забыл и о родовом быте, господствовавшем у них, ибо не сказал бы в противном случае того о родстве богов славянских, что читаем в его книге. Человек-язычник переносит свои ежедневные обычаи и убеждения в религию, а славянин, уважавший только кровную связь, лишил будто бы ее своих богов. Но это такая классическая ошибка, что и говорить о ней много не надо. Факты о родстве Сварога, Дажьбога, Зорь и др. достаточно раскрыты в последнее время.

Но довольно. Ограничимся только мимоходным указанием двух, трех натяжек, чтобы указать читателям внутреннее достоинство г-на Шеппинга; подробный разбор книги его, по нашему откровенному и искреннему мнению, едва ли нужен.

На стр. 21 читаем, что славяне, изображавши свои божества в образе кумиров, <в то же время невольны сознавали в душе своей их нелепость>, и потому сами язычники призывали к себе проповедников новой христианской религии (сличите со стр. 12).

На стр. 43 говорится, что Чудом Морским славяне олицетворяли набеги норманнов, потому что древние корабли норманнов имели часто вид морского зверя - (!). Вот здесь автор оказался приверженцем аллегорий.

Таких натяжек, уже явных с первого взгляда, довольно в *Мифах славянского язычества>; в них, конечно, есть и замечания небесплодные; но этих последних очень мало. Г-ну Шеппингу много

повредила та буквальная филология, которая уже много внесла путаницы в русскую историю. Он хотя и сказал в одном месте, что боится филологических соображений, но на деле этого нисколько не видно. Слова и буквы движутся по желанию автора во все стороны: хорсь переходит в хворость (от хворать, болеть); прочие удивительные превращения благоволит читатель пробежать сам.

ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ОБ ОСТРОВЕ-БУЯНЕ

Буян-остров занимает очень видное и важное место в наших народных преданиях; без его имени не силен ни один заговор, на нем сосредоточивается вся чудесная и могучая сила 1. Такое значение неведомого острова уже с первого взгляда говорит о тесной связи его со славянскими языческими верованиями.

Действительно, предания о Буяне-острове находятся в самом близком соотношении с основными языческими верованиями славян: из них только можно объяснить смысл этого мифа, который, в свою очередь, прекрасно дополняет и с некоторых сторон освещает новым светом славянскую мифологию. Чтобы раскрыть нагляднее указанную нами связь, необходимо представить в кратком очерке общий характер теогонии и космогонии славян 2.

Славянин некогда, в незапамятной древности, для которой не осталось даже письменных свидетельств, жил жизнью вполне непосредственно. Он был погружен в природу и на миг не мог оторваться от ее груди: она питала его и была ему матерью. С первым проблеском сознания, зародившимся в душе его, он обоготворил природу, ибо чувствовал себя в полной и неотвратимой зависимости от нее: человек был слаб, как дитя, только что затвердившее первые звуки. Обоготворенная природа представлялась ему цельною, ибо ум его еще не успел подметить ее различных сил и влияний. Но ум не мог остановиться на этой ступени. Труден был первый шаг; но вместе с первыми зачатками сознания тотчас же начался анализ, мерою которого человек поставил самого себя: другой меры он еще не знал и не мог знать. Прежде всего славянину, как это было у других народов, природа раскрылась в тех основных стихиях своих, которые обуславливают собою всякую жизнь на земле, а следовательно и жизнь человека. Естественно, что обоготворение перешло на эти стихии; природа раздробилась: явилось несколько божеств, и притом божеств стихийных. Главною стихиею, поразившею впечатление славянина, была стихия тепла и света, как необходимое условие всякой жизни и развития 3. Первоначальное понятие о божестве, как природе, еще не разделенной анализом и потому цельной, перешло в понятие о божестве света, соединенного с небом: явился Сварог*, который, в свою очередь, раздробился на особенные божества соответственно различным проявлениям тепла и света. Славянин, живший в быту родственном, который всегда составляет начальную

ступень общественного развития, всю работу своего ума и всю последовательность этой работы выразил в патриархальной форме рождения божеств одних от других и их взаимного родства. Элемент света и тепла раздробился и был обоготворен в следующих видах: Солнце (Дажь-бог)^а, Месяц, Звезды, Молния (Перун), Огонь (Сварожич), Утренняя и Вечерняя Зори, сестры Солнца (Солнцевы девы)^б. Присутствие силы светлой, проявлявшейся в различных видах, считалось благотворным временем, потому что сила эта была сила жизни, все оплодотворявшая и оживлявшая в природе; отсутствие ее было временем тьмы и холода, враждебных всякому развитию и неприязненным человеку, ибо тогда требуется от него гораздо больших трудов и забот о себе. Вследствие такого противоположения света и тьмы, теплоты и холода и вследствие их различного воздействия на природу и человека, славянин связал с светлою, чистою силою — добро, благо, счастье, а с темною, нечистою силою — зло, враждебность, несчастье; такое разделение он делал единственно относительно себя. Нравственный критерий привзошел очень поздно. И чистая и нечистая силы имели свои неотъемлемые и равные права в общем составе природы; только для человека — одна благоприятствовала, другая — была враждебна. Человек обоготворил обе силы в разных божествах, и этим обоготворением уже показал свою зависимость от обеих сил природы и их равное право на обожание, хотя характер обожания и должен был различаться соответственно самому характеру чистых и нечистых божеств. Такой дуализм ясно сохранили предания, но еще нагляднее может указать на него филология. Язык народный, создавшийся в глубокой древности, когда творчество создавало и самую религию, лучше и вернее запечатлел дух древнейшего понимания славян. С элементом света и тепла они действительно связали все благое, живое, прекрасное, с элементом тьмы и холода — все враждебное, мертвое и безобразное ⁷.

Такой общий характер, замечаемый в развитии славянской языческой религии, вполне соответствует развитию язычества и у других народов. Отсюда нисколько не должно заключать о заимствованиях. Из одинаковых условий вытекают одинаковые следствия; а народы в их первобытном состоянии, близком к природе, более или менее сходятся; отношения их к стихиям, к явлениям, которые вызываются движением светил, к постоянному возрождению природы, к жизни и смерти, одинаковы — по крайней мере* в

главных чертах. Чтобы нарушить эту неизменную тождественность в первоначальном развитии язычества у различных народов — надо оторвать человека от земли. Другое дело, дальнейшее развитие религиозных убеждений; оно определяется историей народа, которая необходимо разнообразится тем более, чем более прожили народы и чем более искусство заменяет естественный, природный быт: тогда разнообразятся и формы религии языческой, ибо в ней человек выражает себя и свою общественную и частную (семейную) жизнь.

Сознающая способность человека влечет его непреодолимою силою и вперед, к будущему, и назад, к прошедшему. Он хочет знать, что будет с ним и со всем, что его окружает, когда, по его предположению, основанному на аналогии со всем существующим, должна сокрушиться самая вселенная, — словом, он хочет знать жизнь загробную, будущую. Но, сверх того, зная природу со всеми ее силами и самого себя, как факт издавна существующий, человек хочет знать: откуда и как возник этот факт, что было до его проявления, где его начало.

Этот пытливый вопрос решает человек так: творчество всего видимого приписывает своим признанным божествам; но, приписывая божествам творчество, человек связал с этим актом свои предания о переворотах, совершившихся с землею. Предания эти из поколения переходили в поколение, затемнились по мере раздробления единого племени на различные народы, по мере отдаления новых поколений от былого, и, наконец, вошли в состав космогонии.

Обратимся к славянам. Они представляли мир рождающимся из воды. Такое верование, общее всем народам, основывается на действительном, постепенном выходе твердой массы земли (суши) из-под вод, ее покрывавших. По языческим преданиям нашего народа, в творении видимого мира участвовали чистая и нечистая сила, первая все творила прекрасно, а вторая портила; поэтический народный рассказ об этом предании сохранен г-ном Терещенко в его книге «Быт русского народа»⁸. В этом рассказе воплощено языческое народное верование в двойственное начало добра и зла. Творение видимого мира славянин приписал взаимному действию сил светлой и темной. Что в имени черта разумеется сила темная, нечистая, это ясно и без доказательств; что в имени божества разумеется сила света, это ясно

раскрывается из преданий других славян: у карпатских русинов существует сказание, что свет создавали царь-огонь вместе с царицей-водою 9, у хорутан* — что на земле все стало жить с тех пор, как внутри ее загорелся огонь 10.

Это участие в творении двух различных сил очень естественно, ибо: 1) в самой природе они находятся в тесном соотношении, и в их взаимном воздействии совершается движение жизни; 2) в самом творении не все служит во благо человеку, многое ему положительно враждебно: это последнее он не мог приписать силе светлой и благой; 3) наконец, различие дуализма не было абсолютным противоположением добра и зла, но определялось относительно к человеку и его неразвитым внешним потребностям. Какое же значение придано силам светлой и темной? Собственно, творчество, как воззвание к бытию новых существ, как проявление неисчерпаемой возможности жизни в новых формах, принадлежит началу света и тепла: Солнцу, Молнии; они творят все существующее. Вот почему главнейшие народные поверья связаны с солнцем и молниєю, вот почему у наших славян видим особенное уважение к Перуну; в одной сербской песне Молния представляется господствующею над всем миром, ею все устроено в мире: Стаде муня даре дщелити: Даде Богу небесне висине, Светом Петру петровске врутине, А Јоваяу леда и сміјера, А Николи на води слободу, А Илщи муние и стрщеле .

Все другие славянские племена верят, что земля выплыла из моря по божественному дуновению. Карпатские руссы поют в одной колядке: Колись то було з початку света, Втоды не була неба ни земли, Неба ни земли, ним сине море

Среди синего моря стояло два дуба 12; на них сидело два голубя и говорили: спустимся на дно моря и достанем «дрибного» песку, синего камня, — достали, и создалась из песку земля со всеми растениями, а из камня — небо, солнце, месяц и звезды 13. Наше предание носит на себе более признаков древности, потому что в этом предании карпатских руссов самая творческая божественная сила света уже творится христианским Богом и Св. Духом, что видно из припева: «Подуй, Боже, с Святым Духом».

Таким образом, земля родилась из океан-моря, которое потому называется у хорутан «света вода», а у нас матерью всех морей 14. Разделение единой массы воды на несколько отдельных бассейнов

могло совершиться только при появлении суши, которая бы разграничила сине-море; следов<ательно>, название океана матерью имеет близкую связь с рождением земли. В одной старой рукописи встречается такую загадку: «коя мати дети своя сшет (сосет)? — .море»¹⁵.

С этими народными верованиями о сотворении земли имеют близкое аналогическое сходство и предания о сотворении человека. Как говорит предание о творении земли, мы видели; о человеке сохранилось такое свидетельство: «Росприся сотона с Богом, кому в нем створити человека? и створи дьявол человека, а Бог душу в не вложи; темже аще умереть человек, в землю идет тело, а душа к Богу»^{16*}. И в этом случае, следов<ательно>, черт спорил с божеством. По единогласному свидетельству народного стиха о Голубиной книге и азбуковников, тело человеческое создано было от земли, волосы от травы, жилы от корней ^{18*}, кровь от морской воды, кости от камня, дыхание от ветра, мысли от облак, очи от солнца; душу вложил сам Бог. Предание это согласно с индейским верованием и отчасти с преданиями, сохранившимися у других народов. Тело, по смерти человека, обращается в горсть земли; кости крепки, как камень; дыхание — физиологическим отправлением, а потому и филологическими формами — связано с дуновением ветра (дышать, дунуть, дух, воздух, воздыхание, вздох); кровь, вещество жидкое, образовалась из морской воды, как стихии божественной, светлой, искони сущей. Очи, мысли и душа приписаны действию светлой силы света и огня. Понятно, почему очи получил человек от солнца: оно освещает все и дает возможность различать предметы. Сербы потому восход солнца называют окном Божиим (окно от око); зоря, предшествующая восходу солнца, происходит от зоркий (дальнозоркий), зреть, зрака, зрак". Мысли поставлены в связи с облаками, которые составляют принадлежность неба. Но гораздо важнее то выражение стиха, по которому ум-разум человек получил от Христа небесного. Известно, что все благие дары светлых божеств с христианством были перенесены соответственно новым убеждениям; а ум-разум и мысли тесно связаны. То же самое видим в предании о душе. Язычник-славянин имел понятие о душе, как о той животворной силе ²⁰, без которой невозможна самая жизнь и без которой из живого человека делается труп. Shy силу видел он в искре небесного огня, который ниспосылается Дажьбогом, дедом всех

людей 21*. Все души, по выходе из тела «в уста» или сквозь «ожерелье»**, блуждали или летали по свету в образе огней 22; в виде падающих звезд или огненных змеев ниспосылается оплодотворение на женщину 23. С громом и молниєю тесно связываются ветры, внуки Стрибога; они придают стремительность стрелам (лучам) солнца, которыми оно оплодотворяет все способное к развитию и преследует темную силу смерти. С громом и бурей посылает оно дождь, с громом и бурей разит нечистых духов. Понятно, почему душа, представляемая в образе огня, корнем связывается с дуновением. У нас осталось выражение «погасла жизнь».

Таким образом, основными элементами для создания человека, по мнению славян-язычников, послужили те же стихии, из которых создан самый мир, — это: земля, вода, огонь и ветер (воздух). Вечный дух жизни в душе, уме-разуме, в очах, которые способны видеть жизнь и наслаждаться ею (мрак неразделен со смертью), — все это есть великий дар светлой, плодотворной и животворной силы.

До создания земли и человека мир представлял две области: область неба, где царствовал Сварог с своим родом, и область холодную и темную, где господствовала нечистая сила. Оба эти царства разделялись беспредельным (всесветным) скнил(-морем, с которым сливалось синее небо. О жилище светлой силы особенных доказательств приводить незачем: Сварог — значит небо; дети и внуки его — небесные светила и атмосферные явления. Что нечистая сила обитала в мрачных и холодных странах, лежащих за океаном, это объясняют нам заговоры. В их закланиях нечистая сила посылается в океан-море, в бездны преисподния, в тартарары 24. Вспомним, что черти населяют болота и оли/ты 25.

Земля, как рожденная синим 21' морем, должна была представляться островом, плавающим по беспредельной массе вод. Чтобы укрепить ее, предание основало землю на трех огромных рыбах, как жителях океана. Между этими рыбами есть кит. Когда он тронется — бывает землетрясение: «кит тронется — земля всколыхнется». По другим вариантам, все три и даже четыре рыбы - киты. Когда умрет последний из них, будет светопреставление. Земля понесется по океану, потому что не станет основания. В одной болгарской рукописи XV ст. находим следующее указание: «Въпрос: да скажи ми, що дръжить землю? Рече: вода висока. Да що дръжить воду? Ответ: камень плосень вельми. Да что дръжит камень? рече:

камень дръжит 4 китпове златпы. Да что дръжит китове златы? Рече: река огньная. Да что дръжит того огня? Рече: други огонь, еже есть пожечь, того огня 2 части. Да что дръжить того огня? Рече: дубь железны, еже есть пръвопосажень, отвьсего же корение на силе божиеи стоить»²⁷. Объяснять в подробностях это место - не беремся; важно только то, что приведенное болгарское известие согласно с другими славянскими преданиями об основании земли на китах, о дубе, существовавшем до сотворения земли («еже есть пръвопосажень»), и об участии огня в бытии мира*.

Солнце постоянно совершает свои обороты, освещая землю днем и оставляя ее ночью во мраке, согревая ее весною и летом и оставляя холоду осенью и зимою. Обожая светило дня и летней теплоты, славянин с благоговейною ревностью наблюдал за его движением и за всеми признаками, которые обуславливаются этим движением. Таким образом составила́сь целая система примет и знамений ²⁸. Где же бывает солнце ночью и куда удаляются его животворные лучи зимою? - Фантазия народная должна была создать Солнцу божественное жилище, в котором оно успокаивается после трудов дня и где скрывает оно свою плодотворную силу на зиму. Фантазия славян действительно создала эту таинственную страну.

В Нестеровой летописи" мы встречаем темное указание на солнцеву страну: «и взиде на восточныя страны до моря, наричемое Солнче место»²⁹; у чехов сохранилось поверье, что Солнце имеет свое царство за морем: там вечное лето, оттуда прилетают семена и птицы. С этим поверьем тесно связывается малороссийское предание о вирии: это таинственная теплая страна, лежащая у моря, куда улета́ют на зиму птицы и удаляются гадюки. Припомним, что, по нашему поверью, комары ветрами уносятся осенью в теплыя моря, а весною снова приносятся на Русь. В духовной Мономаха^{***} сказано: «Сему ся подивуемы, како птица небесныя из ирья (ирий - вирий; сравни: осемь - восемь, Олга - Волга, он — вин (малорос.)) идуть... да наполняются леей и поля»⁵⁰. Страна эта лежит где-то на востоке. То же положение на востоке (или юго-востоке), соединяемое с синим морем и с тем же значением страны вечного лета, придано нашими поверьями таинственному острову-Буяну. Как остров, он необходимо лежит на море. В заговорах читаем: «За морем на острове на Буяне» или «посреди океан-моря на острове на Буяне»; а в вариантах читаем «за Хвалынским морем»*, следов<ательно>, на юго-востоке. Здесь

находится средоточие всего чудесного. На острове-Буяне лежит инарокая змия Горафена, инарокая — т. е. главная, почетная (нарочитый). Следовательно^ змия Гарафена едва ли не тождественна с змиею Македоницею, упоминаемою в наших преданиях, которая всем змиям старшая; это положение еще яснее подтвердится из сближения его с преданиями о других животных, обитающих на Буяне. На этом острове сидит в зеленой осоке птица, всем птицам старшая, к которой обращается с заговором охотник и просит выслать ему птиц, чтобы охота была удачная; на нем сидит и ворон, всем воронам старший брат 31". Г-н Киреевский сообщил весьма важный стих о Голубиной книге, из которого узнаем, что на окиан-море живет Стратим-птица, всем птицам мать; там она выводит детей. Когда она встрепется, окиан-море всколыхнется, и тонут корабли с товарами. Кит-рыба, по свидетельству этого стиха, всем рыбам мать, а Индрик-зверь всем зверям отец; живет он во святой горе, пьет и ест на ней; ходит он по подземелью, куда захочет, как солнушко по поднебесью, и пропускает реки-кладези студенья 52. Кит-рыба, как мы знаем, жила в океане и поддерживала землю; а океан тесно связан с Буяном. И Стратим-птица, и Индрик-зверь имеют также связь с Буяном-островом; относительно первой мы имеем прямо свидетельствующий вариант о птице, старшей всем птицам, сидящей в зеленой осоке на Буяне; относительно второго приводим следующие сближения. Под именем святой горы в народе понимают гору Афонскую. В одном заговоре сказано, что на острове-Буяне под дубом живут седмирицею семь старцев, ни скованных, ни связанных; к ним приходит еще старец, приносит тьму тем черных муриев и говорит: возьмите и колите их. А в другом заговоре говорится о тринадцати старцах со старцем Пафнутием, которые сидят под дубом на Афонских горах и помогают от лихорадок 53. Старец приносит муриев на истребление; он запирает и руду (кровь), которая создана была от «черна моря»: «идет старец, всем ставец, несет печать на руду»34. Сверх того, на острове-Буяне сидит старица и держит в руках жало: она помогает от укушения бешеной собаки.

На Буяне-острове растет липовый куст и дуб мокрецкий, который ни наг ни одет; лежит доска, на ней тоска (любовная — в заговоре на любовь), бьется и убивается тоска, с доски β воду, из воды β полымя^ На Буяне-острове лежит и таинственный бел-горюч камень-алатырь; а по другим преданиям, сохранившимся в заговорах, лежит он в окиан-море, или, вследствие христианского влияния, в

Иордане 56: эта позднейшая связь алатыря с Иорданом весьма значительна и прекрасно подтверждает священное значение его в язычестве.

Из приведенных нами фактов раскрывается, что славяне-язычники веровали в чудесную страну, лежащую на востоке, там, откуда восходит солнце, это верховное божество света, теплоты и жизни. Здесь в светлом доме жило Солнце со своим родом; сюда могло удаляться оно на ночь и здесь хранило свою животворную силу плодородия зимою, когда наступало царство холода 37.

Страна, где обитает светлая божественная сила, есть страна вечного лета, откуда на всю землю разносится плодотворная жизнь в птицах, гадах, насекомых и семенах, которые являлись на землю весною, а при конце осени уносились в царство вечного лета. На такое же значение Буяна, кроме преданий, указывает самое имя, в корне которого лежит слово буй (буйный), синонимическое со словом яр (яркой, яровой, Ярило, жар, жаркой), как это видно из замены этих слов одного другим в ^Слове о полку Игореве»38.

На Буяне-острове сосредоточивались все творческие силы природы, как в вечно полном и неисчерпаемом источнике. Он лежал на океане, матери всех морей, из которого вышла земля. Буян потому и остров, что находится среди беспредельного океана. Как и когда создан Буян-остров, предания молчат. Вместе ли с землею создан был этот таинственный остров, и светлые божества перешли на него с неба, или он существовал искони, до создания земли? Думаем, что, прежде всего, жилищем светлых богов почиталось небо, которое наивному представлению язычника казалось всесветным синим морем. На это указывает оставшееся доселе предание, что ласточки улетают зимою на небо 39. Важно, что предание это составляет вариант других выше приведенных поверий, по которым все птицы на зиму улетают в благословенное царство вечного лета. Но особенно важно следующее место одного заговора: «На море на окяне, на острове на Буяне гонит Илья пророк в колеснице гром с великим дождем. Над тучею туча взойдет, молния осияет, дождь пойдет^*0*. Вместе с усвоением себе понятий о правильном и постоянном обороте светил, народная фантазия отнесла их жилище на восток. Подобно тому божествам нечистым человек назначил жилище на западе, там, где заходит солнце 41. Но так как человек, по самой сущности своей духовной природы, не только чрез рефлексию ума переносит себя в неизвестное будущее, но и назад, в неизвестное

прошедшее, то славянин, составивши верования о жилищах божеств светлых и темных, отодвинул бытие этих священных стран в глубокую даль прошедшего. Как вечно божество изначала, так изначала же существует его жилище. Буян-остров и страна нечистой силы (на западе), вместе с тем как заняли место в религиозных народных верованиях, получили все права давности.

Творческие силы природы, хранившиеся на Буяне, в преданиях народных выражены в образе матерей всего живого и сущего на земле: здесь встречаем и зверя, отца всех зверей, и птицу, мать всех птиц, и змию, мать всем змиям 42. В названии этих творческих сил плодородия матерями, старшими, большими, старцами и старицами видно также и влияние родственных патриархальных понятий, лежавших в основе быта, на религиозные верования, состоявшие в полном обожании природы и ее жизненных сил.

Как мифическое олицетворение творческих сил плодородия в природе, старцы названы в одном заговоре ни скованными, ни связанными, т. е. всегда животворными и способными к развитию. Это тем более знаменательно, что о молодцах, попавших на Буян, заговоры представляют совершенно иные данные. Так, в одном заговоре (против оружия) сказано: сидит молодец во неволе заточен, а в другом (от любви): за Хвалынским морем сидит молодец «в медном городе, в железном тереме, за 77 дверями, 77 замками, 70 (77?) крюками, в 77 цепях»⁴³. Итак, Буян был чудесный остров матерей «ли родительниц, т. е. страна вечно юных зародышей. На нем таилась не самая жизнь, в разнообразных и определенных формах ее развития, а семена жизни, всегда готовые к рождению отпрысков и к принятию той или другой формы: это жизнь в возможности, и потому жизнь вечная, постоянная, ничем «не связанная и не скованная». Развитие уже совершается в мире, обитаемом людьми, на мать-сырой-земле, на которую, по преданию, ветром приносятся с Буяна-острова семена, и которая воспринимает их в свое лоно и дает им тысячи разнообразных видов в дальнейшем процессе жизни. В этом мифе ясно выразился символ сочетания неба и земли: неба, как общего представителя светил и атмосферы, влияющих на производительность земную; земли, как общей матери и кормилицы, рождающей из своей груди и питающей собою все сущее, но которая не в силах произвести, если не будет согрета солнечными лучами и напоена дождем. Такое значение Буяна еще яснее становится из следующих данных: на этом острове растет дуб {мокрецкой - от мокрый, что

указывает на связь с океан- морем), который ни наг ни одет — ни наг, т. е. не засохший, а с отпрысками, живой; ни одет, т. е. не развившийся, не покрытый листьями и ветвями. То же видно из другого представления, по которому летит ворон без крыл, без ног 44: так сказано в одном заговоре, а известно, что все заговоры привязывались к камню-алатырю и Буяну-острову и сильны были только их силою.

Алатырь-камень тесно связан и по преданиям, и по значению с Буяном-островом. Он, по одним поверьям, лежит на Буяне, по другим — в океан-море, но мы уже указали на связь Буяна с океан-морем. Объяснив значение этого камня, можно объяснить и то, почему находим его и в океане, и на Буяне. Камень-алатырь есть миф, созданный языческими народными представлениями; он выражает собою крепость и могущество плодотворной, творческой силы жизни, таящейся на Буяне в вечно юных зародышах. •«Камень-алатырь, никем не ведомый, под тем камнем сокрыта сила могуча, и силе нет конца* — говорит заговор. Действительно, такова сила, заключающаяся в зародышах и почках, дающих возможность вечного возрождения природы и потому не страшящихся смерти. Смерть может уничтожить только отпрыски, в которых определяется развивающаяся жизнь, а не возможность этой жизни. Смерть даже необходима в общем развитии природы: она уничтожает стареющие отпрыски и таким образом дает простор для развития новых отпрысков, свежих и юных, ибо юное и прекрасное есть непрменный закон жизни. Вот почему, может быть, на том же Буяне, где стоит вечная весна и жизнь таится во множестве зародышей, сидит и смерть в образе птицы Юстрицы.

На море на окиане, На острове на Буяне, Сидит птица Юстрица; Она хвалится — выхваляется, Что все видала, Всего много едала — говорит народная загадка, означающая «смерть»*. В одном заговоре упоминается птица Тагана «с железным носом и медными когтями», которая сидит на Буяне-острове; она призывается клевать черных муриев*5. Если только эти предания не произошли от затемнения мифа — позднее, то другое объяснение для них найти трудно.

Как выражение творческой силы, алатырь лежит на Буяне; как выражение могущества и крепости этой силы — миф этот выражен в камне. Камень-алатырь называется бел и горюч, по связи выражаемого им мифа 1) с обожанием животворного влияния солнца

и 2) с именем Буяна. В нем заключена сила жизни, следов<ательно>, сила светлая, благотворная; он горит и не сгорает (в одной песне поется: •«бел горяч камень разгорается-^}^, как творческая сила постоянно рождает и не вырождается. Этот смысл, заключенный в мифе о камне-алатыре, подтверждается тем отношением, в какое поставили его предания с огненным змеем, олицетворившим в себе ту же плодотворную, творческую силу, ниспадающую с неба в виде молнии. В заговорах представляется змей огненный лежащим на алатыре: Гарафена-змея лежит на руне, а руно на златом камне под липовым кустом у дуба, который ни наг ни одет. И камень, и змей хранят силу заклятий, ибо под ними скрываются ключи заговоров. В народе существует поверье, что на Воздвижение змеи собираются в кучу в ямах, ярах и на городищах: там является белый, светлый камень-алатырь. Змеи излизывают его весь и тем насыщаются на целую зиму*1'.

Земля, выплывшая из океана дуновением светлой силы, тогда только исполнилась жизни и произвела разнообразные органические формы, когда внутри ее загорелся вечный огонь. С этим верованием находится в близком соотношении сведение, записанное в одном азбуковнике, которое говорит, что камень поддерживает землю, четыре золотых кита поддерживают камень, а огненная река китов 48. Думаем, что это известие поясняет то наше предание, по которому алатырь находится не только на Буяне, но лежит и в океан-море. Его сила необходима и для жизни, и для основы земной.

С Буяном-островом и океаном славянин связал и условия всякой земной физической перемены, ибо сюда отнес он источник всякой жизни. Кит, как отец рыб, лежит в океане, он тронется — вся земля всколыхнется. Индрик-зверь ходит по подземелью и пропускает реки-кладези студены, т. е. prepares подземные ходы для океан-моря, матери всех вод 49. Волнуется ли самый океан-море — он волнуется оттого, что Стратим-птица распускает свои могучие крылья и парит по поднебесью; от удара ее крыльев рождается ветер и тонут корабли с товарами. Таким образом ветры, внуки Стрибога, по связи их с громом и молнией и тем божественным дуновением, которое вызвало из океана землю и неразрывно соединилось с представлением души, зарождались на Буяне и отсюда неслись на землю, освежая природу и давая ей новые жизненные силы. Своим благотворным полетом они приносили на лето с Буяна птиц, насекомых и — что важнее — дождь и семена; на зиму они уносили все зародыши жизни

на таинственный остров, чтобы там сохранить их от суровости нечистой силы мороза — для новой жизни.

Для нас важен только смысл разбираемых нами олицетворений. В самих образах этих олицетворений могло участвовать и влияние иноземных источников, передавших нам сказания об огромных животных своих стран. Стремясь к выражению великой и непреодолимой силы своих религиозных представлений, славянин, соответственно своему неразвитому состоянию, не мог иначе выразить этой силы, как в образах громадных. Такие образы он нашел готовыми в природе чужих стран и воплотил в них свои религиозные представления. Индрик составил⁹⁰ из υδρα — гидра (водяной змей), Стратим — из ἱστροῦς — {истрофиль, страус}⁹¹.

Мы заметили, что ни один заговор не действителен без закрепления его знаменательными именами Буяна и алатыря. При том наивно-простодушном обоготворении всей природы, в какое был погружен славянин, он, естественно, жил жизнью непосредственно и внешнею даже в сфере религии и нравственности. В нем все было наблюдением видимого мира природы. Сочувствуя ей с искреннею теплотою, он внешними явлениями объяснял свои внутренние движения и на основании своих замечаний о природе составил систему нравственных убеждений. Вот почему всякое ощущение, происходившее в его душе, равно как всякое внешнее на него влияние, он понимал как дар доброго или злого божества. Весь внутренний мир человека явился не свободным произведением человеческой воли, а событием, привходящим извне и независимо от воли. Чувство в груди своей славянин понимал как напущенное, наносное; оно было неспроста: приятное было даром светлого божества, неприятное — действием нечистой силы (обморочить — обморок, омрачить, мрак)⁹¹. Понятно теперь, почему славянин обращался к таинственному жилищу Солнца тогда, когда нуждался в помощи его животворной силы. Здесь хранились вечно юные зачатки жизни, здесь обитали божества светлые; сюда и обращался человек, испрашивая: исцеления от болезни, наносимой нечистой силою⁹²; крепости, необходимой на войне; счастья в охоте, в домашней жизни и ее занятиях; помощи против сердечной тоски и пр. Весьма знаменательно, что, по верованию славян русских, самая любовь приносилась с Буяна-острова, почему она и называется в одной песне горяча любовь. Ветры буйные приносили ее с Буяна и навевали в тело белое, сердце ретивое, в печень черную, в губы и зубы, в кости и

пакости 55. Первоначально заговор был просто мольбою, обращенною к божествам света, которые призывались на помощь и которых силою заклиналась и прогонялась нечистая сила в бездны преисподние 54. Выражения, вызывавшиеся прежде чувством, мало-помалу перешли в неизменные и технические: это обыкновенное явление у народов, близких к природе. Ибо в древнем первоначальном слове пластически запечатлевается самый религиозный смысл; слово тогда рождалось вместе с системою религиозных воззрений человека 55. Славянин вставал рано в красную утреннюю зорю, умывался свежелою водою или росою, утирался белым платом (т. е. совершал очищение божественною стихиею ключевой или дождевой воды) и шел в чистое поле, гляючи на восток красного солнышка: это было приготовление к утренней молитве. Вечерняя молитва совершалась поздней вечернею зарею, когда спадала сырая роса; славянин выходил в поле и также становился лицом на восток 911. Иногда поле заменялось лесом дремучим. С развитием большей обрядности надо было очертить себя чертою призорочною: кругом, указывающим на образ светил и их движение. Зычным громким голосом, т. е. сильным, торжественным, призывал славянин Сварога и его детей и внуков: «Ты, небо, слышишь, ты, небо, видишь!»; ^мѣсяц, мѣсяц, серебряные рожки, золотые твои ножки!»; -«сойдите вы, звезды ясные, ты, мѣсяц красный, ты, солнушко привольное!»; *яря-зарница, красная девица, полуношница, покрой ты, зарница, мои скорбны зубы своею фатою!*91 и др.

Когда язычество, в своем историческом процессе, создало для себя торжественные формы богослужебных обрядов, когда простое выражение благоговейных чувств стало переходить в пластические формулы, тогда заговор из простой мольбы перешел в заклинание, посредством которого можно вызвать божественную силу, с известным намерением, и таким образом придать мольбе крепость нерушимую, т. е. такую, какой не в силах противиться самое божество и какой не может уничтожить ни один новый заговор 58. Такая нерушимая крепость заключается в том покровительстве божеств, какому человек поручает себя словом крепким, заповедным: ^обтыкаюсь я частыми звездами, покрываюсь темным облаком^ или ^опоясываюсь я частыми звездами», облакаюсь облаками^9. Крепость эта заключается еще в том, что заговор утверждается таинственным именем могучего камня- алатыря, что превосходно выражено в

следующей пластической форме: Попираю я заговор 77-ю (12-ю) замками и бросаю ключи в океан-море, под алатырь-камень^, или: *ключ в небе, замок в .море»60. Ни один заговор не силен, если он не совершен на зоре и если ключ от него не брошен под алатырь-камень. Любопытна эта связь зари с алатырем. В заговорах Заря называется красной девицею (просто или с прибавлением слова зря), которая защищает свою фату от бедствий: ^Закрой ты, девица, меня свою фату от силы вражией; твоя фата крепка, как камень-алатырь»61. К ней обращаются с просьбою заколотить неприятельские ружья силою невидимою, остановить руду и пр. В заговоре от пореза она представляется сидящею на камне-алатыре^2. Итак, бел-горюч камень-алатырь, как выражение крепости творческой силы, связывается народными преданиями и с огненным змеем, как силою оплодотворяющею, и с зарею, как вечною сопутницею светила жизни (солнца). Действенное влияние Зари, Солнцевой сестры, весьма значительно в развитии жизни: она сопровождается росами, которые ревностно наблюдал славянин, потому что от ее выпадения ожидал урожаев 65. Народная загадка падение росы приписывает Заре: «Заря-заряница, красная девица, ключи обронила; месяц увидел, солнце скрало». Загадка эта означает росу 64.

Соответственно благотворной стране солнца, лежащей на востоке, славянская фантазия создала бесплодную страну смерти, веющей холодом, мраком и бедами. На западе, там где заходит светило дня, полагали славяне эту страну; ибо там, по их представлению, уничтожался и свет и теплота. Там обитает сила нечистая, олицетворившая собою мрак и мороз, болезни и несчастья. Особенного, языческого названия этой страны темных сил природы мы не знаем: предания называют ее принесенным с чужбины именем ада. Что ад лежал на западе, видно из следующего места в Слове Кирилла Туровского*: *И потом сведеть ю в пропасть, гдѣ же затворены суть душа грѣшныхъ отъ вѣка, показатъ ей мѡста, гдѣ же имѣ мучитися, понеже мука далече лара есть на западав. Ад, по представлению славян, состоял из пропастей, из бездн, из гор снежных и железных, т. е. из таких гор, которые неспособны ни к какой производительности, где всякая жизнь умирает. Из этих железных гор прилетают зимою морозы и сюда скрываются они на лето: вообще, мороз происходит от выхождения нечистой силы, из ада. Отсюда же прилетают в известную пору своего влияния,

определяемого чисто физическими условиями, лихоманки, весенние болезни, коровья смерть и проч.66.

Вероятно, в связи с этими представлениями о двух таинственных жилищах различных сил природы, состояли и верования славян в рай и ад, как в жилища для душ добрых и злых по смерти. На это указывает самое название западной страны нечистой силы — адом, заменившим название языческое. На это же указывают поверия словаков и хорутан, по представлению которых рай есть чудесный сад, находящийся во владениях бога солнца и света, сад вечнозеленый и цветущий, откуда прилетают на землю семена жизни и где существует вечное наслаждение 67. Во всяком случае, верования в ад и рай могли определиться тогда, когда составила у славян известная сумма нравственных убеждений, для чего, конечно, нужно было немалое время.

В лубошных русских сказках сохранились некоторые намеки на счастливую страну вечной весны. Есть где-то далеко страна, наполненная садами с золотыми деревьями и райскими птицами; реки в ней текут серебром, а в водах смотрится ясный месяц, умываясь в них каждый вечер. Путь к этой стране лежит через широкое море, а княжит здесь Царь-девица[^]. Вход в землю Царь-девицы стережет двенадцатиголовый змей, который испускает из пасти жгучее пламя. Царь-девица красоты необыкновенной, и лучше ее нет на всем свете.

КОЛДОВСТВО НА РУСИ В СТАРИНУ

Источник суеверий кроется в религиозно-языческих представлениях, имевших свое последовательное развитие.

Филологические и археологические данные единогласно свидетельствуют, что в язычестве колдун и ведьма были служителями божеств света и теплоты; им принадлежало ведение религиозных обрядов и мифического языка языческого богослужения; они приносили богам жертвы, произносили заклятия, заговоры и предвещанья и совершали очищения; делом их было также силою заповедных слов прогонять нечистую силу, отстранять зловредное ее влияние и низводить на землю, на животных и людей плодородие, в дома — обилие и покой*. Христианская религия, показавшая всю нелепость язычества, главное свое противодействие направила против тех лиц, которые были представителями и хранителями языческого культа. Такими лицами были колдуны и ведьмы.

При самом введении христианского учения при св. Владимире не обошлось без враждебных действий со стороны служителей языческих богов. Иоакимовская летопись* сохранила нам свидетельство о восстании новгородцев, не желавших крещения; летопись эта говорит: «Богомил, высший над жрецы словян, вельми претя люду покоритися» (т. е. креститься)². По свидетельству Нестерова современника, в XI столетии против христианства открыто выступали волхвы и, пользуясь своим влиянием на массу народа, старались увлекать ее за собой. Так в 1071 году в самом Киеве явился волхв, предсказывавший, будто по внушению пяти богов, что чрез пять лет Днепр потечет назад, земля греческая станет на месте русской, а русская на месте греческой; прочие земли также изменят свое местоположение. В народе нашлись невегласи (не просвещенные Христовым учением), которые слушали волхва и верили его словам. Но «верные» посмеялись ему, говоря: «бес тобою играет на пагубу», — и, действительно, волхв пропал в ночь, без вести. Подобным образом волхв, явившийся в Ростове 1091 года, вскоре погиб. Волхвы подверглись строгому преследованию. Из других данных мы узнаем об этом положительно. Ян, посланный для сбора княжеской дани на Белоозеро, сам, вместе с двенадцатью вооруженными отроками, выходил против волхвов и приказывал избивать их. Волхвы, подкрепляемые своими последователями, решились защищаться; один из них бросил в Яна топором, но промахнулся.

Тогда Ян*, оборотя топор, ударил своего противника тульем. Волхвы бежали в лес, но были, по настоянию Яна, схвачены белоозерцами и выданы. На вопрос Яна: какому Богу они веруют? — волхвы отвечали: антихристу, т. е. прямо объявили себя врагами христианства.

Но и по утверждении христианского учения не все старинные поверья утратились вдруг и вышли из убеждений массы народа вполне; втайне еще продолжали совершаться старые обряды и жить старые поверья; втай еще прибегали к колдунам и испрашивали их помощи. Знахари и знахарки долго пользовались доверенностью, врачевали болезни, заклинали нечистую силу (заговорами) и заправляли игрищами. Эти остатки древних верований хранились в семьях и потому так легко укрывались от постороннего взгляда.

Духовенство, особенно в высших своих представителях, видело вред этой привязанности к древним преданиям и обрядам и старалось ей противодействовать. Оно старалось искоренить суеверную народную доверенность к волхвам, колдунам и ведьмам (ведуньям) и преследовало эти лица, как скоро обнаруживались их зловерные действия. Кирилл Туровский говорит против волхвования и запрещает искать и посещать волхвов. В ответах на вопросы Кирика" (XII ст.) ведено: тем, которые творят волхвование и чародеяние, не давать св. причастия 5. Такое же противодействие волшебству, чарам и ворожбе встречаем во всех памятниках, писанных против народных суеверий: в грамотах игумена Памфила, митрополита Фотия, в Стоглаве*" и друг<их>. В поучениях священнослужителям 1499 года сказано, чтоб они не принимали в храм приношений от волхва, потворника, игреца (скомороха?) ; а в дополнительном к Судебнику указе 1552 года ведено было кликать по торгам, чтоб «к волхвам и к чародеям, и к звездочетцом не ходили» под опасением опалы и духовного запрещенья

Колдуны и колдуньи издревле занимались врачеванием, которое принадлежало в язычестве к обрядам религиозного очищения. Это врачевание, как бы единственное вспомогательное средство в простонародье, долго пользовалось доверенностью. Духовенство старалось истребить этот обычай, убеждая, что тот, кто лечится у колдунов, губит не только тело, но и душу, потому что колдуны служат сатане и врачуют его силою. Из вопросов Кирика узнаем, что тот, кто приносил к волхвам детей для привязки амулетов (на уз, узлов) или искал у волхвов исцеления от своих болезней,

подвергался эпитемии. Митрополит Фотий в послании своем к новгородцам (1410 года) говорит священникам: «Також учите их (христиан), чтобы басней не слушали, лихих баб не принимали, ни узлов, ни примовленья, ни зелья, ни вороженья и елика такова, занеже с того гнев Божий приходит, и где таковыя бабы находятся, учите их, чтобы престали и каялись бы. а не имуть слушати — не благословляйте их, Христианом заказывайте, чтобы их не дръжали между себе нигде, гонили бы их от себе, а сами бы от них бегали, аки от нечистоты; а кто не иметь слушати вас, и вы тех от церкви отлучайте[^]. Того же требуют и царская окружная грамота 1648 года, и Домострой; в этом последнем сказано: «и волхвов и с кореньем, и с зельем^{*}, кто «тем промышляет, с тем бы отнюдь не зналися»; потому что в болезнях не кудесников призывать, а всегда на Бога возлагать надежду должно 1.

Другое явление, обращавшее на себя особенное внимание духовенства, были народные игрища. Игрища эти сопровождались музыкой, песнями и пляской; в древности они составляли языческие празднества, на которых совершались религиозные обряды, жертвоприношения, браки, гадания и прочее. Вот почему и музыка, и песни, и пляска вызвали против себя самые строгие запретительные меры со стороны духовенства. По языческим представлениям, музыка и песня имели чудодейную силу, как слова заговора, и вместе с пляскою принадлежали к числу языческих религиозных обрядов. Преследование игр, песен, плясок и музыки началось с первых времен христианства. Кирилл Туровский уже осуждал гусли и игры бесовские; древний летописец говорит: «Дьявол льстит... всяческими лестями, пребавляя ны от Бога трубами и скоморохи, гуслями и русальи (русальи — игры, сохранившие свое название до позднейшего времени) ; видим бо игрища утолчена и людей много множество, ако упихата начнут друг друга, позоры деюще от беса». Стоглав вооружается против следующих явлений : «В мирских свадьбах играют глумотворцы и органники, и смехотворны, И гусельники и бесовския песни поют... (Да пред свадебным поездом) со всеми теми играми рыщут. да по дальным странам ходят скоморохи, совокупляся ватагами многими по штидесят и по семидесять и до 100 человек... На погостах (кладбищах) егда учнут скоморохи и гудцы и прегуднецы играти» — тогда все присутствующие «престав от плача, начнут скакати и плясати, и в ладони бити, и песни сатанинские пеги». Таким образом, Стоглав

говорит против песен, музыки и плясок, сопровождавших все обрядовые церемонии: и свадьбу, и праздники в честь мертвым, и разные игрища. Против этих явлений предохраняет не только Стоглав, но и старинные летописцы, и послание игумена Памфила (1505) ко псковским властям, и патриарший указ Иоакима 1684 года; и царская грамота 1648 года 6. Последний акт особенно любопытен по своим подробностям; он требует, чтобы православные не призывали к себе скоморохов с домрами, сурнами, волынками и всякими играми, и на улицах, и полях, и во время свадеб «бесовских» песен не пели бы и по ночам не плясали, и в ладони не били, и скоморошья платья и личин на себя не накладывали. Все эти действия, по выражению грамоты, указывают на то, что люди, «забыв Бога и православную веру, последуют скоморохом и прелестником». А потому воеводам предписывалось отбирать у всякого музыкальные инструменты, ломать и жечь, а тех, у кого они найдутся, бить батогами и ссылать в украинце места. В 1657 году ростовский митрополит Иоанн приказал разослать к священно- и церковнослужителям (по селам и погостам) памяти, чтобы они надзирали за паствою, чтобы скоморохов нигде не было, и в гусли, домры, сурны и во всякие игры не играли, и песней «сатанинских» не пели; далее, скоморохов и тех, которые нарушат это запрещение, ведено отлучать от церкви и наказывать 7. Такой строгий взгляд на скоморошество понятен. Скомороху принадлежало в языческом мире значение особенное; самая песня и пляска были необходимыми обрядами при языческих жертвоприношениях и воззваниях к божествам. В одном старинном сборнике сказано: «не подобает крестьянам игор бесовских играти, иже есть плясба, гудба, песни бесовския и жертва идольская»⁸: здесь песни, пляска и музыка прямо отнесены к одному разряду с идольскою жертвою.

Не одни обряды, принадлежавшие колдовству, вызывали против себя различные меры: лица, занимавшиеся совершением этих обрядов, — колдуны и колдуньи, были преследуемы еще более, потому что они были хранителями остатков прежних языческих верований. И светская, и духовная власть подвергала обвиненных в колдовстве строгому суду и наказанию.

Дела о волшебстве издревле принадлежали у нас заведыванию духовной власти. В церковном уставе Владимира св<ятого> к ведомству духовного суда отнесены: «ветъство, зеленичество, потворы, чародеяния, волхованья»⁹. Наказание волхвам и чародеям

было сожжение; как сжигались музыкальные инструменты и •«черные» (чародейные) книги, так подобной же участи подвергались и колдуны и чародеи. В 1227 году, по сказанию летописца, в Новгороде шзъжгоша волхвов четыре, творяхуть я (их) потворы деюща, а Бог весть, и сожгоша на Ярославле дворе*. По свидетельству Никоновской летописи, волхвы были приведены новгородцами не на княжеский, а на архиепископский двор и там сожжены, несмотря на заступничество бояр. В начале XV ст. во Пскове было сожжено десять вещих жонок 10. В повести о волхвовании, написанной для Иоанна Грозного, утверждается необходимость строгих наказаний для чародеев и в пример представляется один царь, который вместе с епископом написать книги повеле и утверди, и проклят чародеяние, и в всех заповеда после таких (чародеев) огнем, пожечи[^]. Котошихин говорит, что в его время мужчин за богохульство, церковную татьбу, волховство и чернокнижество и ереси сожюали, а женщин за те же преступления живых закапывали в землю по грудь, от чего они и умирали на другой или третий день. Эта форма наказания за чародейство согласовалась с общим народным убеждением (в XVI и XVII столетиях). Так, в старину, во время повальных болезней, поселяне зарывали в землю женщину, заподозренную миром в злых умыслах. В Украине сохраняется предание о сожжении женщины, обвиненной в чародейном похищении росы 12. Народная песня поет, как девица-чародейка пекла змей и варила зелье, чтобы этим снадобьем извести своего брата. Но брат проведал об этом злом намерении, и

Снимал он с сестры буйну голову, И он брал с костра дрова, Он клал дрова среди двора; Как сжег ее тело белое, Что до самого до пепелу, Он развеял прах по чисту полю, Заказал всем тужить, плакати.

Из следственных дел XVII столетия видно, что за чародейство и ворожбу наказывали ссылкой в дальние места и заключением в монастырь на покаяние; следовательно, кроме сожжения, употреблялись и другие, легчайшие наказания. Очевидно, при назначении наказания принималась в расчет степень виновности.

При постепенном усвоении народом новых здравых воззрений на суеверия поверья, связанные с понятием колдовства, приняли другой вид; то, что прежде в язычестве казалось благим, теперь получило смысл отрицательный. На колдуна и ведьму стали смотреть как на существа злобные, преисполненные греха, которые находятся в

самых близких связях с нечистою силою. По народному поверью, колдун и ведьма заключают с дьяволом договор, продавая ему свою душу; договор этот скрепляют они распискою, которую пишут своею кровью 14. В простонародье существует много ходячих рассказов о том, когда, как и при каких особенных обстоятельствах отчаянные грешники продавали дьяволу свои души. Колдуны все чудесное и страшное творят силою демонскою; они и властелины и рабы нечистой силы; они могут ею повелевать; но нечистая сила требует от них беспрестанной работы. Если колдун, по народному поверью, не приищет для нее занятия, то нечистая сила замучит его; потому колдуны придумали заставлять чертей, чтоб они вили из песку и воды веревки и делали подобные невыполнимые работы. В связи с означенными поверьями образовались еще другие: 25 марта, когда повеет здоровый весенний воздух, черти проветривают над трубами изб колдунов; если в вихрь, внезапно поднявшийся, воткнуть в средину нож, то вертящийся в вихре дьявол застонет и побежит собакою или кошкою или оборотится в ведьму; надо заметить, что колдун и ведьма любят обращаться и в собаку, и в кошку. Малороссийская песня поет о Саве Чалом: «и з бесами став за право и борзо знахарюе*». Колдовство — знахарство — по поверью, совершается бесовскою помощью; дьяволы дают колдунам и колдуньям черную книгу (черный — нечистый, греховный, гибельный в противоположность словам: светлый, красный; отсюда чернокнижие}. Черная книга наделяет своего владельца силою вызывать нечистых духов. Кто найдет ее, хотя б случайно, и станет читать, тому тотчас предстанет множество чертей с требованиями работы. Колдуны всегда оставляют эту книгу в наследство своим детям, передавая им и все свои тайные знания. Если колдун позабудет отказать пред смертью свою черную книгу, то встает за нею из могилы 16. Первоначальный смысл этого поверья тот, что заговоры и таинственные обряды язычества хранились в семьях старейшими и перед смертью этих последних передавались ближайшим родичам. Таким образом, священные, в глазах язычника, верования и заповеданные слова хранились в тайне, изъятые из всеобщего, обиходного ведения 17. Поверье о черной книге указывает на позднейшее образование подобных представлений о демонской силе колдовства; ибо самая грамотность есть явление позднейшее. К таким черным книгам старинные памятники относят: Волховник, Чаровник, Мысленник, Коледник (от коледа), Громник, Остролог, Острономия

(Звездочетие), Путник (должно думать: книга о значении встреч), Воронограй (о значении полетов птиц), Шестокрыл, Аристотелевы Врата (и Аристотель), Рафли и другие 18. Названия эти свидетельствуют, что естественные познания о природе были смешиваемы с верованиями языческими. Такое явление условливалось самым характером язычества, которое обоготворяло природу и небесные светила; сведения, добытые наблюдением видимого мира, для первобытного человека составляли его религию. В такие же близкие отношения с демоном поставлена в народных поверьях и ведьма, которая представляется мстительною и злобною: она трудится только на пагубу людей, сдружается с нечистою силою и гуляет с нею по ночам; при ней необходимы черная кошка и черный петух. С этими животными в старину даже зарывали ведьм в землю 19. Оттого-то названия «колдун» и «ведьма» стали употребляться в укор и брань.

Колдун и колдунья явились существами враждебными, злыми; тем благотворным жизненным силам, которые прежде охранялись ими, теперь, вследствие отрицательного влияния новых воззрений, они стали вредить. Первоначально мольба (заговор) колдуна и ведьмы, обращенная к светилам, призывала покровительство этих светлых божеств и прогоняла нечистую силу смерти, болезней и бесплодия: так верил язычник. В позднейшую эпоху создалось поверье, что колдуны и ведьмы не только не охраняют здоровья, а напротив, сами насылают на человека болезни, сушат его, напускают на него мару или отводят глаза, так что он видит все в обманчивых образах 20. По первобытному представлению, колдун и ведьма низводили с неба оплодотворяющий дождь и теплоту; позднее они стали скрадывать и дождь, и росу, и свет, и производить бесплодие, голод; стали вредить своими заговорами земледельческим работам 21, отнимать у коров молоко и вообще у животных и людей - силу плодородия. У нас в простонародье верят, что колдуны могут жениха, невесту и весь поезд сглазить и обратить в стадо волков или собак, для чего будто колдуны варят медвежье мясо или сало или сушат волчье сердце и потом бросают это снадобье на дорогу свадебного поезда. Чара эта заставляет лошадей становиться на дыбы и нести в сторону 22. Существует примета: если сорока стрекочет, то беременная женщина не должна выходить из избы; иначе ведьма, которая любит обращаться в сороку, испортит ее или выкрадет из ее утробы младенца 23; самый младенец может быть испорчен колдуном

и ведьмою еще до появления на свет. В старину рождение уродов объясняли дьявольским влиянием, вызванным чрез ведовство 24. Таким образом, колдуны и колдуньи служат нечистой силе и стараются портить людей и животных; порча эта состоит в наслании болезней, бесплодия, безобразия и в обращении людей в животных. Испорченные колдовством называются кликушами", которые кричат голосом разных животных, неистово вопят, мечутся и уверяют, что в них поселилось множество бесов и что бесы эти грызут их внутренность. По народному поверью, колдуну и ведьме ничего не стоит насажать в человека бесов или гадин 26. Кликушами обыкновенно признавались те несчастные, которые страдали падучею или другими непонятными для простого человека болезнями, соединенными с бредом, корчами и пеною на губах. Впоследствии некоторые стали притворяться испорченными из своекорыстных расчетов. Потому указом Петра Великого (1715) ведено было хватать кликуш обоого пола и приводить в приказы для розыску, действительно ли это больные, или они нарочно накидывают на себя порчу 27.

Когда колдуны и ведьмы получили злое и враждебное значение, создались в простонародье и различные предохранительные средства против их влияния. Средства эти отчасти были заимствованы из тех обрядов язычества, которые употреблялись против нечистой силы, смерти и болезней, отчасти принадлежат позднейшей эпохе и проникнуты ее воззрением. В заговорах стали просить защиты от «бабылх зазор, от хитрого чернокнижника, от заговорного кудесника, от ярого волхва, от слепого 29 знахаря, от старухи (бабы)-ведуни, от ведьмы Киевской и злой сестры ее Муромской»²⁹. Против колдунов и ведьм стали употреблять силу таинственных трав: крапивы, плакун-травы, чернобобыльника и других; следовательно, народ обратил против них те снадобья, которые самими колдунами и ведьмами употреблялись для своих чар и против нечистой силы 10. Мало того: против одних колдунов и ведьм стали призывать на помощь других, как это замечается в обычных свадебных церемониях и в следующем обряде: 18 января, когда ведьмы предаются особенному веселью и стараются портить коров, знахари, ровно в полночь, заговаривают трубы, забивая под князёк колья и насыпая на загнетке золу, взятую из семи печей; подобные же заговоры произносятся на краю села у западного изгородья. Обряд этот совершается против ведьм, которые

обыкновенно прилетают в дом через трубу, а в село всегда возвращаются с запада. Такой возврат ведьмы с западной стороны указывает на ее нечистое значение. Против ведьмы употребляют золу, как символ очага 32; вбиванье кольев под князёк (печи) намекает на тот обряд, по которому в грудь колдуна, ведьмы и упыря вбивают осиновый кол, чтоб они не вставали из могил и не вредили людям 53. Знахари еще дают против ведьм какие-то снадобья; но ведьмы умеют отхаживать их назад пятami.

Вера в колдовство продолжала жить в народе долгое время, хотя старинные предания во многом изменились, а связь их утрачена. Вера эта, составляя теперь суеверную принадлежность простонародья, до Петра Великого была общим достоянием и равно жила во всех слоях общества. Такое явление условливалось тем, что самые общественные разряды не были строго разграничены. Обычаи, освященные давностью, одинаково хранились и в боярских палатах, и в семье крестьянина, на что прямо указывают обряды свадебные и весь обиход домашней жизни разных классов. Должно заметить, что поверья о колдовстве, проживши несколько столетий, представлялись в странной смеси. Если, с одной стороны, доверяя силе волшебства, прибегали к ворожбе и чарам, то с другой стороны - колдунов и колдуний преследовали, как представителей силы губительной, демонской. Отсюда вытекли многие столкновения в жизни, которые живо рисуют пред нами прошлое, с его внутренней стороны. Остановимся на этих явлениях, вызванных верою в волшебство, в XVI и XVII столетиях.

Из Домостроя узнаем, что бабы-колдуньи ходили по домам, лечили разные недуги, гадали, переносили вести — и были принимаемы довольно охотно. Стоглав говорит, что тяжущие, как скоро доходило до поля (т. е. до судебного поединка) призывали на помощь волхвов — «и в те поры волхвы и чародейники от бесовских научений пособие им творят, кудесы быют, и в Аристотелевы Врата, и в Рафли смотрят, и по планетам глядят, и смотрят дней и часов... и на те чарования надеясь, поклепца и ябедник не мирится, и крест целуют, и на поли быютца, и, поклепав, погибают». Вследствие того современный Стоглаву указ требует, под опасением опалы и духовного запрещения, чтоб к чародеям и к звездочетцам не ходили бы и у польбы чародеи не были 55.

Так было не в одном простонародье: дух времени одинаково проникал все общественные слои. При царе Иоанне Вас<ильевиче>

Грозном была составлена повесть, направленная против волшебства. О Василии Ивановиче Шуйском Кубасов* говорит: w к волхованию прилежаше»56. Из крестоцаловальных записей на верность царям Борису Годунову, Василию Шуйскому и Михаилу Феодоровичу видно, что все обязаны были клясться: <А лиха мне государю, царице и их детям не хотети, не мыслити и не делати ни которою хитростию, - ни в естве, ни в питье, ни в платье, ни в ином чем никакого лиха не учинити, и зелья лихого и коренья не давати, и не испортити; да и людей своих с ведомством да со всяким лихим зельем и с кореньем не посылати и ведунов и ведуней не добывати на государево лихо, и их, государей, на следу всяким ведовским мечтанием не испортити, ни ведовством по ветру никакого лиха не посылати и следу не выимати'>. Даже если кто узнает о подобных злых намерениях другого человека, то должен его схватить или сделать на него извет 57.

При царе Михаиле Феодоровиче была отправлена во Псков грамота с запрещением покупать у литовцев хмель, потому что посланные за рубеж лазутчики объявили, что есть в Литве баба-ведунья и наговаривает она на хмель, вывозимый в русские города, с целью навести чрез то на Русь моровое поветрие^¹. 1625 года ведено было выслать в Москву из Верхотурья переселенца Якова, вместе с воровским кореньем, так как во время обыска у него найдено было в коробье: трава багрова, три корня, да жомок перхчеват бел», и так как в допросе он сам признался, что эти снадобья дал ему казак Степанко Козьи Ноги 39. Подобный процесс о кореньях и травах был в 1680 году. Иноземец Зинка Ларионов сделал извет на некоторых крестьян в лихих кореньях и подал в Приказной избе поличного «крест медный да корешок невелик, да травки немного связано в узлишки у креста». Крестьянин Ивашка, из числа обвиняемых, признал крест своим, а сказал: корень тот «дevesилной, а травка в огородах растет, а как ее зовут - не ведает, а держит корешок и травку от лихорадки, а лихих де трав и корней он не знает и за дурном не ходит». Призван был в Приказную избу посадской осмотреть коренья; он объявил: •»Корешишко де имянуеца девятины, от сердечные скорби держать, а травишко де держать от гнетеншиные скорби, а лихого де в том ничего нет». Другой подсудимый объявил, что ему положили в зеп травы в то время, как он был на кружевном дворе пьяный - в беспамятстве. Обвиненных пытали, а потом били батогами, чтоб впредь неповадно было наливаться до беспамятства и носить при себе

коренья; затем они были вылучены из Приказной избы, за расписками 40.

В 1606 году были поданы две довольно странные жалобы в Перми, по которым ведено было произвести следствие, которое, однако, нам неизвестно. Оба челобитчика сделали извет — один на крестьянина, что тот напустил икоту на его жену, а другой на посадского, что напустил икоту на его товарища по торговле 41.

В архивах наших сохранились весьма интересные ведовские дела'. Нам знакомы некоторые, принадлежащие XVII столетию. Из них мы узнаем, что в Москве по разным сторонам жили бабы-ворожейки или колдуньи, к которым приезжали даже боярские жены просить помощи против ревности мужей и советоваться о своих любовных интригах и о средствах, как умерять чужой гнев или изводить недругов. В 1635 году одна «золотная» мастерица выронила вверху (во дворце) платок, в котором был завернут корень. По этому случаю был назначен розыск. Мастерица на вопрос, где она взяла корень и зачем ходит с ним к государю, отвечала, что корень не лихой, а носит его с собою от «сердечной боли, что сердцем больна»; жаловалась она одной женке, что до нее муж лих, и та дала ей корень обратим, а велела положить его на зеркало и смотреться в стекло: тогда муж будет к ней ласков; а в царском дворе она никого портить не хотела и с иными корешницами не знает. Подсудимую и ту женку, на которую она сослалась, сослали в дальние города. Другое подобное дело было в 1639 г. Мастерица Дарья Ломанова сыпала какой-то порошок на след царицы и говорила: только б мне умилишь царское и царицыно сердце, а другие мне дешевы. Ее допрашивали, и она со слезами призналась: ходила она к бабе-ворожейке, что людей приворачивает и у мужей к женам сердце и ревность отымает; баба эта наговаривала ей на соль и мыло и приказывала соль давать мужу в естве, а мылом умываться самой, и говорила, что после того муж станет молчать, что б она ни делала, хотя б воровала (любилась) с другими. И другой мастерице та же колдунья давала наговоренную соль - для того, чтобы муж ее был добр до детей. Дарья Ломанова приносила еще к бабе-ворожейке оторванный ворот от своей рубашки, и та сожгла ворот на шестке печи и, спросив: «прямое ли имя — АвЭотпья?», наговорила и потом велела сыпать тот пепел на след ближних людей, чтобы все они были милостивы к Дарье и к ее челобитьям. Призвали колдунью, которая объявила, что учила ее

ведовству Другая баба. Привели эту последнюю, и в допросе она показала, что смывает малых детей, уговаривает болезнь жабу и намetyвает на живот горшки, а ворожбу эту оставила ей при смерти мать; да и не одна она промышляет таким ремеслом; есть на Москве многие ворожейки: Ульяна слепая и Другие, к которым ходят всякие люди. Собрали и остальных ворожеек, допрашивали. Они показали, что заговаривают болезни: если кто страдает лихорадкой или сердечной тоской, тому они наговаривают на вино, чеснок и уксус; от грыжи наговаривают на громовую стрелу и медвежий ноготь и дают пить воду со стрелки и ногтя, произнося следующие слова: «Как де старой жонке детей не раживать, так бы у раба такого-то грыжи не было». Если у кого пропадет что, то ворожейки гадают по сердцу, как оно трепещет; если залежится у торговых людей товар, тем приказывают они умываться наговорным медом, а наговаривают на мед: «Как де пчелы ярые роятся да слетаются, так бы к тем торговым людям купцы сходились»⁴².

В заключение не можем не припомнить дела о заточении ближнего боярина Артемона Сергеича Матвеева. Враги не могли придумать лучшего средства для отдаления Матвеева от двора и дел, как обвинить его в чародействе. Это тем более было легко исполнить, что боярин Артемон Сергеич любил сближаться с иностранцами. Вследствие подговора Давыдко Берлов, лекарь, и Карла Захарка, проживавший в доме Матвеева, донесли на него, что будто он вместе с доктором Стефаном, запершись в палату, читал черную книгу, и в то время явилось к ним множество нечистых духов. По этому доносу Матвеев был сослан в заточение в Пустозерский острог; боярство у него отнято, а имения отобраны в казну. Матвеев писал в Москву к государю, патриарху и боярам несколько челобитных, в которых оправдывался, но долго не имел успеха. В одной челобитной его царю весьма интересны следующие строки, из которых видно, что подобные доносы были в то время довольно обыкновенным явлением: •«При великом государе царе и великом князе Михаиле Феодоровиче, — говорит Матвеев, — такожде ненависти ради подкинули письмо воровское на боярина И. Д. Милославского, будто он имеет у себя перстень волшебной думного дьяка Грамотна, и по тому воровскому письму немного не пришел в конечное разорение: был за приставом многое время, животы пересматриваны и запечатаны были и ничего не найдено... и за свою невинность освобожден... А при великом государе царе и великом князе Алексее

Михайловиче такожде завистию и ненавистию извет был составной же и наученой о волшебстве на боярина С. Л. Стрешнева, и за тот извет страдал невинне, честь была отнята и сослан был на Вологду, а животы и поместья, и отчины, и дворы не отняты. Да и на многих, великий государь, таких воровских писем было, а на иных и в смертном страху были... А и я, холоп твой, от ненавидящих и завидящих при отце же твоём государеве великом государе немного не пострадал: такожде воры, составя письмо воровское подметное, кинули в грановитых сенях и в проходных, и хотели учинить Божьей волею и отца твоего государева намерению и к супружеству второму браку препону, а написали в письме коренья»⁴³.

ВЕДУН И ВЕДЬМА

Много мифических образов создалось народными поверьями, однако все они, несмотря на свой антропоморфизм, более или менее сливаются с различными частями природы неодушевленной, со стихиями огня, света, воды, все они более или менее удалены от человека. Не так представляет себе народ ведуна и ведьму. И тот и другая не являются в недоступной таинственности, напротив, простолудин их близко знает и входит с ними в частые столкновения; он даже укажет на известные лица своей деревни как на ведуна и ведьму и посоветует их остерегаться. И ведун, и ведьма живут между людьми и ничем не отличаются от обыкновенных людей, кроме небольшого хвостика. Всякое село имеет своего ведуна; на Украине верят, что нет деревни, в которой не было б ведьмы 1. К ним прибегают в беде и просят помощи и советов. Если им и приписывают часто злые, враждебные действия, то во многих случаях ведун и ведьма для крестьянина необходимы: помощь их вполне удовлетворяет пониманию и требованиям простого человека. Рассматривая ближе народные верования, нельзя не заметить, что в данном случае враждебный характер есть также результат позднейшего влияния, как это замечается и относительно других поверий. В язычестве ведун и ведьма имели благое чистое значение, которое прекрасно раскрывается и филологическими данными, и многими остатками древнейших верований в народном быту.

Слова вѣдун и вѣдма, вместе со словами вѣдовство, вѣтство, вѣдомый, происходят от глагола вѣдать, точно так, как синонимические им слова знахаря и знахарки происходят от глагола знать.

От одного корня с словом вадать происходит и слово вялцать, что особенно видно из сложных по-вадать и по-вялцать (по-валтить), имеющих тождественное значение. Если станем рассматривать значение тех слов, которые происходят у славян от корня в ѣд, вют (вит), вялц, то увидим, что все эти слова имеют близкую связь и что объяснение их кроется в языческих преданиях народа. Слова эти создались в эпоху языческого развития и послужили первоначально для выражения религиозных представлений. В словах в ѣдять, вялцать (вѣчать), вкче (народное собрание, суд), вящба, вѣщун (ващунья), вклпия (вития), вихть, ващий, предвещать (предсказывать), предвозвещать — заключаются понятия 2: предведения и

прорицаний, сверхъестественного знания, свободной поучительной речи и суда. Слова вящий, вялцун, означающие в современном языке умного, говорливого и проницательного, в древнем языке имели преимущественно значение религиозное, сверхъестественное. У Всеслава, рожденного от волхования и обращавшегося в различных животных, — ващая душа была в теле 3. Летописец, рассказывая, что вѣликий князь Олег был прозван ващим, прибавляет: «бяху бо людае погани и кев голоси» 4. Оба эпитета и поганый, и неваглась старинными памятниками употреблялись для означения всего языческого, не просвещенного христианством. Ясно, что слово втщий имело религиозный смысл. Этим эпитетом наделен в «Слове о полку» Боян; персты его также названы вещими 5. Ведуна народ считает тождественным колдуну; в Ъдовство и ватьство — значат волшебство, колдовство; колдуньи в летописи и старинных памятниках называются влщими жонками, бабами кудесницами и женами чаровницами". Таким образом, понятия ведун и ведьма (ведунья) имеют несколько синонимических выражений. Кудесник 1', по объяснению Памвы Берынды*, - чаровник, происходит от слова кудеса (чудеса — чудо, чудный и чудесный, т. е. таинственный, непостижимый). Кудеса теперь означают святочные гаданья, игры и особенный обряд, представляющий остаток древнего жертвоприношения очагу. Чаровник^ — чара, чаровать, чарующий, очаровательный: все эти слова указывают на смысл религиозный. Чарами в народных поверьях обозначаются особые таинственные обряды, совершаемые для отогнания нечистой силы, излечения болезней, напущения на врага бедствий и т. п. Колдовством теперь называют совершение чар и произнесение заговоров (sa-говорить то же, что за-ващать), следовательно, все то, что составляло принадлежность древнего богослужения, ибо чары и заговоры представляют остатки языческих жертвоприношений, очищений, мольбы, гаданий, врачевания и предсказаний. Ко(а)лдун, колдовство 9 происходят от славянского корня колд, калд, клуд, куд и означают сожжение (жертвоприношение), очищение и того, кто совершает жертву и очищение 10: филология здесь вполне подтверждает то народное понятие, какое составилось о колдовстве. Наконец, остается еще один важный синоним словам ведун и кудесник, это — волхв, слово, часто встречающееся во «Временнике» Нестора 11, упоминаемое до сих пор в лубошных сказках и уцелевшее в некоторых провинциальных

наречиях 12. Волхв — vólho от снкр. волг — светить, блистать, как слово жрец от жрють, горють. Отсюда видно, что слово волхв синоним слову жрец; но последнее представляет славянскую форму, а первое есть имя индоевропейское, следов<ательно>, древнейшее. Слово волхв указывает, след<овательно>, на поклонение свету и на жертвоприношения 13. Таким образом, из рассмотрения слов, синонимических ведуну и ведьме, находим, что в словах этих лежат понятия сродственные, которые в язычестве имели смысл чисто религиозный, именно понятия: таинственного, сверхъестественного знания, предведения, предвещаний, гаданий, хитрости или ума, красной и мудрой речи, чарований, жертвоприношений, очищений, суда и правды и, наконец, врачевания, которое сливалось в язычестве с очищениями. В Вологодской губ. вешетинье значит лекарство; в одной старинной песне жена, притворясь больною, посылает своего мужа: «Ты поди дохтуров добывай — Волхви-то спрашивати»¹⁴. Все приведенные нами названия самым значением своим указывают на служителей божества; названия эти составились как обозначение тех или других особенно наглядных признаков языческого богослужения: кудесник и чаровник указывают на таинственность, сверхъестественную силу, творчество; колдун, волхв и жрец — на служение божествам света, жертвоприношения и очищения; наконец, ведун и знахарь обнимают собою более широкий круг понятий, потому что в корне этих названий лежит вождение, знание. В языческую эпоху народного развития ведение понималось как чудесный дар божества; весь объем понятий сосредоточивался в умении понимать таинственный язык обожествленной природы, наблюдать и истолковывать ее явления и приметы. Ведение это было высшею премудростью: оно тесно соединяло человека с священными стихиями воды, огня, света, над которыми гадали и предсказывали, которым молились и приносили жертвы и силою которых раскрывали правду (судили) и совершали очищения. Под понятие ведения подходили все религиозные обряды: это было полное знание языческого богослужения и его значения в разных случаях жизни.

Филологические указания не только вполне подтверждаются поверьями и преданиями народными, но в них получают еще более определенности и ясности. Поверья и предания предоставляют нам в данном случае такие интересные подробности, которые живо воссоздают эпоху давнопрошедшую, старину незапамятную. ^Волсви и бабы кудесницы богомерзкая и множайщая волшебствуют», —

говорит одна старинная рукопись 15. Колдуны, ведьмы, знахари и знахарки до сих пор еще занимаются в разных местах обширной Руси очищениями и врачеваниями, что одно и то же. Болезнь народом рассматривается как нечистая сила, которая после очищения водою и огнем, как стихиями священными, светлыми, спешит удалиться. Народное лечение основывается главным образом на окуливании, сбрызгивании или умывании и дуновении, причем произносятся на болезнь заклятия 16. Колдуны и колдуньи только и могут прогонять нечистую силу; а потому их призывают для унятия кикимор, чужого домового и разных враждебных духов, поселившихся в какой-либо избе. Они обмывают притолки от лихорадок, они объезжают с различными обрядами поля, чтобы очистить их от всяких гад и насекомых 17. Колдуны и знахари необходимы при свадебных обрядах; они защищают молодых и весь свадебный поезд от нечистой силы и чар. Нечистая сила, враждебная жизни, особенно губительно действует на молодую чету, ибо брак есть источник для развития новой жизни. Оттого-то молодых более всего надобно беречь от нечистой силы; воротясь от венца, они переезжают через куль зажженной соломы и таким образом очищаются от всего злого, враждебного; спальню молодых объезжает конюший с обнаженным мечом во всю первую ночь. Но этого мало. При всякой свадьбе необходим колдун, который бы сберегал молодых от всякой порчи. В Пермской губернии при невесте всегда находится знахарка, а при женихе — знахарь. Знахарь едет впереди свадебного поезда, сопровождающего молодых к венцу, — с озабоченным лицом, озираясь по сторонам и нашептывая: это значит, что он борется с нечистою силою, которая строит молодой чете козни 18. К волхвам даже приносили детей, и они давали им языческие имена и навязывали ладанки, амулеты (наузы), которые служили предохранительным средством против всякого сглаза, чар и влияния нечистой силы. В окружной царской грамоте 1648 года сказано: <А иные люди тех чародеев и волхвов, и богомерзких баб в дом к себе призывают и к малым детям, и те волхвы над болными и над младенцы чинят всякое бесовское волхование». В Слове св. Кирилла в злых дусех» проповедник восстает против того же обычая: <А мы ныня (говорит он) хотя мало поболим, или жена, или дитя, то оставыше Бога, ищем проклятых баб чародейць, наузов и слов прелестных слушаем», баба «начнетъ на дити наузы класти, смеривати, плююще на землю, ренте беса проклинаешь... творится

дети врачующе»¹⁹. Вообще, во всех трудных случаях жизни, когда приключится беда, нападёт на сердце кручина, случится дома пропажа (напр<имер>, украдут корову или отгуляет лошадь и т. п.), угрожает ли ненавистный враг, — во всех этих случаях крестьянин просит совета у колдуна и ведьмы и прибегает к их помощи ²⁰. Колдун и ведьма, по народному убеждению, тотчас отгадывают вора и открывают потерянную вещь. И колдун, и ведьма занимаются гаданьями и предсказаниями. Краледворская рукопись говорит, что Кублай собирал чародеев и знахарей, и те ему гадали: достанется ль его войскам победа или нет? В<еликий> кн<язь> Олег спрашивал у волхвов, от чего он умрет? Один волхв отвечал ему: ^Князь, ты умрешь от любимого коня». Рассказавши о том, как сбылось это предсказание, летописец прибавляет: •«Се же дивно есть, яко от волхования сбывается чародейством». Тот же дар предвещения имели и все другие волхвы, о которых упоминает летописец: все они предсказывали будущее ²¹. Заговоры, эти обломки языческих молений, главным образом произносятся знахарями и знахарками. В заговорах делается обращение к божествам света; тот, кто произносит их, умывается росой и становится на восток солнца красного ²². Силою заговоров знахари и знахарки уничтожают кручину, прогоняют болезнь, изменяют злобу на любовь, умиряют несчастную любовь, ревность и гнев, вызывают сочувствие и проч.²⁵ Колдуны и ведьмы собирают таинственные чудодейные травы и корни, готовят целебные мази и снадобья; в сказках они являются владельцами живой и мертвой воды, ковра-самолета, чудесных коней ²⁴. Все рассказанные нами предания и поверья очень ясно указывают, что некогда колдуны и ведьмы, и именно в язычестве, имели значение не только благотворное, но и богослужебное, т. е. по преданиям и поверьям — они являются служителями богов светлых, чистых.

Выше мы указали связь имен ведуна и ведьмы со словами вешать, предвещать, заговаривать. Такая связь основанием своим имеет языческие религиозные убеждения, некогда жившие в славянине. Богослужение его главным образом выражалось в мольбе и предвещениях, которые сопровождали собой и жертвоприношения, и гадания, и очищения, и игрища ²⁵. Остатки этих старинных молений и предвещаний уцелели в заговорах, заклетьях, загадках и некоторых народных обрядовых песнях. Священное значение речи, обращенной к божеству или поведающей волю божества, требовало выражения торжественного, стройного; с другой стороны, все

народы, на первоначальных, младенческих ступенях своего развития, любят песенный склад речи, который звучнее, приятнее говорит слуху и скорее напечатлевается в памяти. Первая молитва у всякого народа была и первым песнопением; в заговорах и заклятиях до сих пор замечается метр и народная рифма; то же должно сказать о загадках и некоторых старинных пословицах и поговорках 26. Вот почему песни получили для народа священный характер; происхождение их приписано божественной силе. По мнению украинцев, песни не слагаются народом; но когда заиграет море, из его вод выходят морские духи и поют песни; люди приходят к берегам и учатся у них*. Словаки поют: Зпеванкы, где сте са вы взылы, Чи сте s неба подлы, чи сте росли в гаиЧ

В чешской старинной песне Славой говорит брату: Доброго певца и боги любят, Пой — от них поешь ты песни 2 .

Иоакимовская летопись говорит о жреце Богомиле, что он сладкоречия ради наречен Соловей 29. То же название соловья «Слово о полку Игореве» дает певцу Баяну 29: «О Бояне, соловию старого времени!^». Боян налагал на струны свои вещие персты: «они же сами князем славу рокотаху»50. Боян был вместе и певец, и музыкант: в это отдаленное время песня и музыка сливались; и та и другая взаимно дополняли себя и равно были необходимы при языческом богослужении. Боян был народный певец — музыкант, слагатель песней, подобно теперешним бандуристам, кобзарям (у малороссиян) и слепцам-музыкантам (у сербов) , которые ходят по селениям и на играх, торжищах и многолюдных собраниях распевают народные думы, наигрывая в то же время на бандуре, кобзе и гусях 31. О таком же певце говорит «Слово о полку», вспоминая о Святославовом песнотворце старого времени, а Краледворская рукопись — рассказывая о Забое. Забой был и певец, и музыкант, и защитник богов, и жертвоприношитель; песнь Забоя говорит о богах. С песнею соединялась не одна музыка, но и пляска. Хоровод (коло), и теперь напоминающий своею формою, местом и временем совершения отдаленную языческую старину, соединяет в себе и пляску, и пение в одно и то же время. Славяне издавна слыли народом, любящим песни и пляски — и недаром. Они все воспевают: и рождение, и свадьбу, и похороны; все игры их непременно сопровождаются песнями и пляскою, так что составилось выражение: играть песни^2. Связь песни с обрядами и играми прямо свидетельствует за их религиозно-богослужебное начало и значение.

Песни и пляска тем более были необходимы для языческого богослужения, что это последнее требовало пиров, на которых вкушали от жертвенных яств и напитков, требовало игрищ, которыми выражалось торжество светлой силы жизни. Вот почему в старинных песнях заключилось так много языческих преданий, почему в них вся природа является одушевленной, грустит и радуется: месяц, солнце и звезды, орлы, соколы и вороны, деревья и пр. ^- все живет полною жизнью 55. Песня, как и заговор, получила у славянина чудесную, чародейную силу, которою боги вызываются на помощь и покровительство. В Ипатьевской летописи рассказывается об одном гудце, песни которого имели такую же силу, как зелье. Славяне приписывали песням целебное свойство от всех болезней и душевных недугов 14. Музыка у всех народов, в их первоначальном быту, считалась даром светлых божеств: они-то научают этому сладостному искусству. Лужицкое *gusslowssch* — колдовать, *gusslowar* — колдун и польское *gusla* — колдовство сродни с нашим словом гусли". Певцы, скоморохи воссылали мольбы, произносили заклęcia и заговоры, делали предсказания. Оттого-то Боян, внук Велесов, назван вещим, смысленным. Такое значение песни, музыки и пляски объясняет, почему христианство посмотрело на них так неприязненно, назвало их бесовским делом. В песнях, музыке и пляске оно справедливо видело остатки язычества 57. В стихе о Страшном суде поется, что грешникам, осужденным на вечную муку, будет сказано: «Вы в гусли-свирили играли, скакали, плясали, все ради дьявола»*. На лубошной картине, изображающей скомороха, встречаем знаменательную надпись: «Бог создал — иерея, а дьявол — скомороха*». Сопоставление скомороха с иереем прямо указывает на богослужебное значение первого во время язычества^.

Все рассмотренные нами данные приводят к тому заключению, что у славян были свои служители богов — и мужчины, и женщины, и ведуны, и ведуньи. Но какое они имели значение среди славянских общин? Составляли ль особенный класс или нет? Какое занимали место в совершении религиозных обрядов? К какой эпохе, наконец, надо отнести появление этих лиц — в истории славянского язычества?

Отправление богослужения и приношение жертв первоначально принадлежало главе рода или семьи, следов<ательно>, старшим, будут ли это мужчины или женщины — все равно 59. С перенесением верховного значения родоначальника на князей

отправление богослужения перешло к этим последним, разумея богослужение общинное, публичное. Родона начальники отдельных родов и даже отцы семейств удерживали по-прежнему свое священное значение, но только в кругу своего отдельного рода и семьи. Но верховным жрецом, священнослужителем для целой общины, соединившей в себе многие племена и роды, был князь, хотя он и обязан был решать все религиозные вопросы сообща со стариками.

Отсюда объясняются слова Нестора о совещании Владимира Великого со старцами и боярами относительно изменения веры, о приговоре старцев бросить жребий на отрока и девицу — для принесения богам в жертву. Вместе с постепенным развитием общинного быта у славян, вместе с утверждением княжеского управления необходимо начинает развиваться и публичный характер их богослужения, празднеств и игрищ религиозных. На игрища и празднества роды начинают сходиться <·межи селы> и совершают их вместе; божества, воплотившиеся в образы человеческие, изображаются в истуканах (кумирах), которые поставляются на открытых для народного поклонения местах. В это время становится необходимым, чтобы выделились из общей массы народа люди, которым можно бы было вверить надзор за чистотою священных мест и охранение кумиров от внешних физических влияний. Сверх того, к той эпохе языческого развития, когда богослужение начинает принимать характер общности, публичности, относится начало затемнения мифов и образование таинственного религиозного языка. Прежде и миф был общедоступен, и язык, которым выражался его смысл и его соотношения с другими мифами, — для всякого понятен. И когда божества из простых явлений природы облакаются в человеческие формы, получают субъективность и все человеческие страсти и побуждения, тогда миф затемняется и те выражения, которые понятны в приложении к простому явлению природы, делаются загадочными в отношении к его персонификации. Язык религиозный принимает характер таинственный: является заговор и загадка. Знать смысл мифов язычества, понимать язык заговоров и загадок уже не могут все, а только некоторые избранные, посвятившие себя этому священному ведению, знанию. Мало-помалу, путем чисто фактическим, начинают выделяться из народа люди, одаренные большими способностями и пользующиеся потому большим влиянием. Действуя более или менее под религиозным

увлечением, они являются народными учителями и предвещателями: им понятен смысл древних мифов и религиозного языка, они в силах разгадывать и объяснять всякие приметы и гадания, они знают таинственную силу трав и очищений, они могут совершать все чародейною силою заговора. Это ведуны и ведуньи, волхвы или кудесники и кудесницы. В народе рождается убеждение, что они, как близкие к божествам и понимающие их знамения, одарены даром предвидения, знают волю богов и могут открывать правду. Ведун, следов<ательно>, есть тот, кто более знает религиозные тайны, кто дарованиями своими (умом, речью, поэтическим даром) возвышается над всеми другими. К подобным вещим людям и начинает прибегать народ в нужде для испрошения помощи и совета. Помощь ведуна и ведуньи состояла в том, что они возносили богам молитвы и приносили жертвы, ибо им известна была могучая сила мольбы (впоследствии — заговоров, нашептываний и заклятий), жертвы (впоследствии — чар) и связанных с ними очищений. Ведуны нисколько не мешали религиозно-богослужебному значению родоначальников; те и другие не исключают взаимно себя и одинаково пользуются народным уважением, тем более, что первоначально ведуны выделяются из числа тех же стариков, начальников родов и семей и особенного класса не составляют. За такое положение говорят даже современные представления колдуна и ведьмы и все предания и поверья, имеющие соотношения с древним языческим богослужением. В народе даже существует убеждение, что тайная наука волшебства хранится в семействах, передаваясь из рода в род, от отца к сыну 40. Первое известие о волхвах-кудесниках находим в летописи, в рассказе о княжении Олега; следов<ательно>, появление волхвов совпадает с известием о кумирах. Впоследствии из волхвов должно было образоваться сословие жрецов, в том смысле, как мы теперь понимаем это слово. В старинном нашем языке слово жрец было известно. Кирилл Туровский говорит в одном -«Слове»: <Не окропиша его завистивии жърциу, Иоакимовская летопись также упоминает о жрецах 41; но как понимать эти места? Жрец здесь — особенное название волхва, и ему принадлежало то же значение, что и волхву. Приписывать нашим славянам отдельное сословие (класс) жрецов, как это было у других народов, имевших вполне развитую мифологию, не позволяя все достоверные известия о их быте. Филологически слова жрец и волхв — тождественны; оба они

указывают только на одну сторону языческого богослужения, на служение огню и сожжение жертв 42, как другие синонимические названия указывают на другие стороны богослужения. Впрочем, колдун также означает жертвоприносителя; а кудесами называются: а) коляда, праздник, в которой совершалось заклание свиньи, и б) жертва домовому. С большим развитием публичного характера в языческом богослужении славян волхвы могли бы усвоить себе религиозное значение исключительно и образовать отдельное сословие (класс); но такой переворот в религии требовал медленного, долгого процесса, который далеко не успел совершиться, когда появилось на Руси христианство. Вообще, надо заметить, что конечное развитие язычества у нас представляется в тех неустановившихся формах, которые прямо говорят об его переходном состоянии из религии отдельных родов и племен в религию публичную, общинную.

Колдуны до сих пор пользуются в народе большим уважением; на пирах им принадлежит первое место; их более других стараются угостить и употчивать 4^ народ охотно прибегает к их помощи и совету. Тем не менее поверья о колдунах и колдуньях в течение многих столетий должны были во многом измениться, утратить свою прежнюю доступность и слиться с многими поверьями позднейшего образования, искусственность которых обличает их недавность. Таково, например, различие ведьм на природных и ученых 44. Все приведенные выше названия в народе часто заменяются одно другим, но иногда и различаются; так, уверяют, что ведьма не то, что ворожея и чаровница. Причина такого различения заключается в том, что самое название ведьмы, а равно и колдуна, потеряло прежнюю ясность; с этим именем для народа соединились все остатки языческих поверий и тот враждебный характер, который придан им в христианскую эпоху; между тем бабы-ворожейки, бабы-лечейки удержали за собою только общедоступное благотворное значение ведьмы: они врачуют болезни и отгадывают скрытое. Поэтому самые загадочные предания и поверья соединены с представлениями ведьмы и колдуна (ведуна); все эти предания и поверья имеют чисто мифическое значение, и, рассматривая их, мы еще более убедимся в сделанных уже нами выводах.

Народные поверья приписывают ведьмам и колдунам: 1) полеты на Лысую гору, 2) скрадывание светил и доение коров и 3) превращения. Прежде, нежели станем рассматривать эти поверья,

укажем на то, как представляет себе народ ведунов и ведьм. Ведуны представляются стариками, ведьмы и старухами, и молодыми. Старых женщин часто в брань называют ведьмами; но в народе ходит также сказание о трех сестрах — девицах, которые поведмились (сделались ведьмами) и стали творить чудные дела. Вообще, о ведьме говорят, что она или старуха незапамятных лет, или молодая красавица 41. Такое представление делается совершенно понятным, если вспомним, что языческое богослужение и жертвоприношения совершались старшими в роде, стариками и старухами и что во всех религиозных обрядах девы принимали живое и неперемное участие. Священнослужебное значение старейших вполне объясняется родовым, патриархальным бытом славян, а священнослужебное значение дев — самим характером язычества, которое выше всего поставляло творческую силу молодости, красоты и плодородия и которое обожало красную девицу зорю и самое Солнце первоначально представляло в образе юной и прекрасной женщины. Полнота девственных сил, обещающих развитие новой, юной жизни, не могла не вызвать особенного уважения и сочувствия. У западных славян были жрицы — старые женщины и девы 46. Что у нас девы имели религиозное освящение и участвовали в богослужении, это свидетельствуется всеми игрищами и старинными обрядами: так, на Красную горку девицы встречают солнце с хлебом и песнями*7. Песни народные приписывают девицам чародейную силу: они могут оборачиваться и составлять таинственные зелья. Особенно любопытна песня о том, как девица составляла зелье; песня эта сохранилась во многих вариантах и подробно передает этот волшебный обряд: Как по крутому, по красному бережку, Что по желтому, сыпучему песочку, Как ходила, тут гуляла красна девица, Она рыла себе кореньища, зелье лютное, Натопила она кореньища в меху, в патоке; Напоила добра молодца допьяна.

Или:

Брала стружки красна девица,
Бравши стружки, на огонь клала,
Все змей пекла, зелье делала.
Капнула капля коню на гриву,
У коня грива загорелась .

В Краледворской рукописи* рассказывается: когда явилась княжна Любуша в белой одежде и села на отчем столе, среди собранного веча —

Вышли две разумные девицы
С мудрыми судейскими речами:
У одной в руках скрижали правды,
У другой же меч — каратель кривды,
Перед ними пламень правдовестник,
А за ними воды очищенья.

В подлиннике: «две вегласны деве, выучене вестьбам»; вегласны и вестьбы. (от вещать, вещий) — слова, имевшие чисто религи* озное значение. Ясно, что здесь говорится о девах-ведуньях. Суд в эпоху языческую имел значение религиозное и совершался в священных местах; суд водою и огнем, о котором говорит и приведенное сейчас место Краледворской рукописи, был суд Божий: огонь и вода — стихии священные, обоготворенные. Жребий и рота, употреблявшиеся в древнем суде, были также обряды религиозные. Служители божества, которым была ведома сила священных стихий, которые гадали и предсказыволк, также открывали и правду, и кривду. В наших памятниках также есть следы, что в старину суд совершался в местах, освященных присутствием божества 52. Самая княжна Любуша соединяла в руках своих власть судебную и религиозную; белая одежда ее указывает на священное значение 55. Ведьмы, по нашим преданиям, ночью появляются в белых распущенных сорочках.

По ночам ведьма обыкновенно расчесывает по плечам косы, надевает белую рубашку, садится верхом на помело (веник, ухват, лопату, кочергу, метлу), заваривает в горшке зелье и вместе с дымом очага уносится в трубу на вольный свет. Так отправляется она портить молодцов и девиц, доить чужих коров, гулять на Лысую гору. У ведьмы всегда хранится чудодейственная вода, вскипяченная вместе с пеплом от купальского костра: когда она захочет лететь по воздуху, то обрызгивает себя этою водою и тотчас уносится, куда захочет 54. Но главные полеты ведьм бывают два раза в году, на Лысую гору (или чертово беремиеще}. На Лысую гору летают не одни ведьмы, но и колдуны (также на помелах, метлах, лопатах), и бабы-яги 55, и нечистая сила (черти)56. Если схватиться за ведьму, когда

она собирается лететь, то она вынесет вместе с собою на место их сблища. Полеты колдунов и ведьм совпадают с двумя главнейшими празднествами язычества: колядою и купалою. Зимний праздник коляды приурочен теперь ко времени от Рождества до Крещения, потому что праздник овсень есть продолжение коляды. С 26 декабря, когда начинаются бесовские потехи и нечистые духи посещают землю, ведьмы летают на Лысую гору на шабаш и сдружиаются там с нечистою силою; 1 января ведьмы заводят с нечистыми духами ночные прогулки⁷, а 3-го, возвращаясь с гулянья, задаивают коров; следовательно, деятельность их главным образом обнаруживается на коляду и в ближайшее к этому празднику время. 18 января ведьмы уже теряют память от излишнего веселья: это последний день зимнего гульбища. В ночь на 24 июня колдуны и ведьмы во множестве собираются на Лысую гору; здесь они совещаются на пагубу людей и домашних животных^{5*}. Такая связь полетов колдунов и ведьм с двумя главными и сходными по значению праздниками яснее всего говорит за религиозно-богослужебный смысл этих полетов. Собрание колдунов и ведьм, их шабаш, есть мифическое представление древнего языческого богослужения, которое совершалось с особенным торжеством. Праздники коляды и купалы совпадают с поворотами солнца. На коляду, когда месяц встречается с ясною зарею, когда петухи рано запевают, приветствуя восходящее солнце, празднуется возврат этого божественного светила⁵⁹; на коляду гадают о будущем урожае и будущей жизни, поют обрядовые песни; в незапамятную старину на коляду приносили в жертву козла и свинью⁶⁰. В Иванов день бывает тоже встреча солнца, которое, как невеста убранная и украшенная, выезжает навстречу своему жениху-месяцу; это праздник полного развития сил природы, праздник жертвоприношений и очищений. В это время собирают таинственные травы, гадают и поют эту знаменательную песню:

С той вербы капля упала,
Озеро стало.
В озере сам бог купался.
С дитками, судитками .

На Лысой горе собираются колдуны, ведьмы и бабы-яги — лица, которым предания придали все, относившееся к языческому богослужению: ворожбу, гадание, врачевание и проч. Баба-яга, по

свидетельству народных сказок, знает будущее, предвещает, подает благие советы 62. Собрание колдунов и ведьм указывает на появление общественных празднеств, на которых роды и племена соединялись вместе и сообща совершали религиозные игрища. То же подтверждается современным празднованием коляды и купалы, которое совершается целою деревенскою общиною. Колдуны и ведьмы летают на гору, которая лежит у Киева. Киев был главный город язычества, в нем жил великий князь, в нем стояли кумиры; понятно, почему ведьме придается эпитет: старой Киевской[^]. Горы у славян-язычников были священными местами жертвоприношений и игрищ. Кумиры Перуна и других богов стояли на холму 64; здесь приносили жертвы - *и осквернися кровью земля Руска и холм от». В Новгороде кумиры были поставлены над Волховом. Исцеленный Христом человек говорит, в Слове Кирилла Туровского, жидам: «Чи ли на высокия холмы хотите мя повести, идеже вы своя дети бесом закапаете?» 65. У других славянских племен купальские и соботские огни* разводятся по горал» 66. Старинные географические названия гор прекрасно подтверждают некогда священное их значение. Ходаковский приводит пятнадцать названий Лысая гора в славянских землях; почти у всех славян есть свои священные красные, русые, червонные, гремучие, черные и поклонные горы. Существуют городища: лысей, лысково, лысины, лысцово, гремечая гора, ясна гора, черногоры, черногорка, змеища гора и т. п. 67. Эти названия — знаменательны: красная (ясная, русая, червонная) и черная горы говорят о поклонении божествам светлым и темным; в одной песне поется: На красной горе, На всей высоте, Крестись и молись, Земно кланяйся .

До сих пор на красных горках встречаются у нас весна и солнце с хороводными песнями и приношением хлебов. Горы гремучие, змеища[^] свидетельствуют об особенном поклонении молнии. Труднее объяснить значение Лысой горы. Есть выражение: Лысый бес. Лысый, собственно, значит открытый, голый: лысая гора, т. е. такая, возвышенность которой открыта, на ней нет ни жилья, ни растительности; следов<ательно>, она представляет место, удобное для религиозных игр и обрядов. Вокруг священных гор росли заповедные леса; около Киева, по известию Нестора, *бе бор велик». Воймир, в чешской песне, сожигал жертву у горы, близ темной дубровы: Эту гору полюбили боги .

Но вершина горы необходимо должна быть открытою. В нашем народе существует поверье: где ведьма полюбит гору, там не скоро поселятся люди 71. Еhx» поверье понятно. Гора, на которой совершались религиозные игры и обряды, была священная; к ней чувствовали особенное благоговение, и она нисколько не назначалась к заселению. Даже в христианскую эпоху к такой горе, сделавшейся нечистою, приближались со страхом. Два раза в году на горах совершались особенно торжественные обряды жертвоприношений, очищений, мольбы, игрищ; о них запомнил народ и облек их в мифическую форму.

Колдуны и ведьмы летают на помеле, ухвате и проч., уносясь в трубу вместе с дымом. Ворование в полеты колдунов и ведьм должно находиться в тесной связи с их превращениями. Обращаясь в сокола, лебедя и проч., колдуны и ведьмы свободно летают по поднебесью. Труба есть необходимая принадлежность домашнего очага; она дает возможность совершаться горению и служит проводником дыму. Труба — единственный путь для сообщения священного охранительного огня с небом; этим священным путем посещает избу славянина вся божественная сила: в трубу летает и огненный змей, в трубу заглядывают нечистые духи, желая повредить человеку 72. Помело, кочерга, ухват, лопата, веник - все атрибуты очага и потому предметы священные в язычестве: помелом (веником) выметается из печи зола; когда приносят в жертву домовому петуха, то кровь его выпускается на голик, который получает таинственную силу 75; веник употребляется при народном врачевании; кочергою разгребаются уголья, разбиваются головни; ею ударяют бадняк на коляду, с мольбами на счастье и плодородие; лопатою сажают в печь хлебы. Все эти атрибуты очага получили в глазах язычника религиозное значение и были первыми орудиями при его жертвоприношениях (особенно очагу) и богослужении. Не одни колдуны и ведьмы ездят верхом на помеле, ухвате и проч.; подобное действие до сих пор соблюдается при совершении некоторых особенно важных обрядов, видимых остатков язычества. Так, при опахивании, когда изгоняется нечистая сила смерти, одна старая женщина едет впереди на помеле, в одной сорочке и с распущенными волосами. Ее окружают женщины и девицы с ухватами, кочергами, помелами, косами и серпами, которыми они машут по воздуху, вертясь в исступленной пляске и с диким криком проклиная смерть. Затем нагая женщина везет соху, которою проводится заветная черта

круга; и её тоже окружают женщины и девицы, одни несут зажженные лучины, другие сильно ударяют в заслонки, сковороды, тазы и т. п. 74. Все участвующие в этом обряде являются в одних белых сорочках, с распущенными косами 15. Таким образом, и все другие атрибуты кухни и даже некоторые земледельческие орудия употреблялись при языческом богослужении, которое еще не успело развиться до того, чтобы создать особенные жертвенные и богослужебные орудия 76. Все представлялось еще в первобытной детской простоте. Только предметами, составлявшими достояние и принадлежность очага можно было прогнать нечистую силу смерти; черта, проведенная помелом, была неприступная, заповедная; только помелом можно было очистить известное место. Каждый год, заклиная различных гад, знахарки объезжают луга и поля на помелах от запада на восток, махая кнутом по воздуху, ударяя им по земле и произнося заговоры 77. Для истребления клопов и тараканов объезжают вокруг дома три раза, верхом на кочерге. Заклиная мышей, истребляющих скирды и стога, знахарь берег пучок колосьев и сена, кладет его в печь и зажигает раскаленную кочергою 7*. Кочерга, следов<ательно>, имела то же чудесное значение, что и помело; и причина понятна. Кочерга, как видно из обрядов заклипания мышей и сожжения бадняка, была необходимым орудием при жертвоприношении очагу; великое и чародейное значение жертвы перешло на кочергу, как и на помело. Что ведуну и ведьме принадлежало и совершение жертв, это (кроме приведенного обряда заклипания мышей) подтверждается еще следующими положениями: на Семен день знахари и знахарки гасят на очаге старый огонь и возжигают новый, с особенными обрядами 79; ведьме, для ее чар, необходимы нож, шкура и кровь, следов<ательно>, необходимо все то, что принадлежит к жертвенному обряду 80. Нож, которым совершалось заклятие жертвы, получил то чародейственное значение, по которому он явился необходимым орудием при обращениях ведьм и при доении ими коров 81. Шкура животных служит для оберегания от влияния нечистой силы; на ней гадают 82. Кровь жертвенная имела великую целебную силу; ею мазали лоб, щеки и подбородок. Еще Кирилл Туровский упоминает об окроплении кровию козлию. Когда у детей прорезываются зубы, то для унятия боли мажут у них десна кровию черного петуха. Знахарь, чтобы приобрести силу исцелять зубную боль прикосновением руки, должен задушить черного крота двумя пальцами или вымазать свои пальцы его кровию 85. Колдуны

совершают кудеса (т. е. закапают домовому петуха); они умеют допрашивать вихрь о будущем урожае и состоянии погоды. Допрос этот совершается так: колдун втыкает одною рукою в кружащийся вихрь нож, а другою держит петуха 84. Самое поверье о полетах ведьм вместе с дымом в трубу произошло из перенесения на них могущественной силы жертвы. Жертва сжигалась на очаге; дым от нее возлегал через трубу к небу, изначальному жилищу богов светлых; сила жертвы была так велика, что ради нее боги не могли отказать человеческой мольбе, ради нее боги благосклонно выслушивали и исполняли человеческие просьбы. Оттого впоследствии жертва вместе с заговором (мольбою) получила значение чародейное. Сила жертвоприношения была перенесена на самых жертвоприносителей и выразилась в особенном мифе о полете ведунов и ведьм. Это особенно ясно из того поверья, что ведьмы, желая лететь, окропляют себя водою, смешанною с пеплом от жертвенного купальского костра. Только сила жертвенных приношений могла придать мольбам ведьмы и ведуна могущество, только этою силою мольбы их достигали неба или, говоря мифическим языком: только этою силою ведуны и ведьмы могли летать. Под трубою, в которую уносятся колдуны и ведьмы, не должно разумеать только трубу, в ее обыкновенном смысле. Еще и теперь не на всех избах деревенских найдете трубы: есть избы курные {курить — дымом}; тем более такое явление было обыкновенным в отдаленной древности, среди населения бедного и малоразвитого. Под трубою в данном случае надо понимать всякое отверстие, в которое мог бы выходить дым; для этого служит во многих избах дверь и окно волоковое. В простонародном языке трубу называют дымовник, а волоковое окно в курных избах — дымоволок (дым — волочить[^]). В одном заговоре рассказан такой религиозный обряд: •«Встану я не благословясь, пойду не перекрестясь, ни дверьми, ни воротами, а дымным окном да подвальным бревном... побегу в темный лес, на большое озеро»86; отсюда видно, что для большей силы мольбы, отправляясь в священные леса и к священным водам, выходили из дому иногда в «дымное окно», следовательно, тем путем, который окурен дымом и потому свободен от всякого влияния нечистой силы и алых чар.

Ведьма уносится в трубу в белой сорочке и с распущенными косами; так же в одних белых сорочках и распустив косы совершают женщины опахивание. Белая одежда и раскиданные по плечам волосы

были необходимы для тех, которые участвовали в служении божествам света. Белый цвет — цвет светлых божеств, потому священный и благотворный. Распущенная коса — символ девственных, полных сил. В христианскую эпоху простоволосие (непокрытая и распущенная коса) стало рассматриваться как грех*7.

Что же делают, по народным поверьям, колдуны и ведьмы на Лысой горе? — Они собираются туда для совещаний 99 и общего веселья, пиршества. И совещанья, и пиршества были необходимыми условиями языческого богослужения и игрищ. Из преданий народных видно, что колдуны и ведьмы на Лысых горах веселятся (гуляют) до беспамятства и сдружаются с нечистою силою. Это как нельзя более соответствует характеру языческих празднеств, которые сопровождалось песнями, музыкой, плясками, публичным совершением браков и очищений, требовавших полного обнажения (напр<имер>, очищение купаньем в реках); сверх того, празднества эти соединялись с общественными пирами, на которых ели жертвенные яствы и пили жертвенные напитки (мед) — до излишества. Поклонение оплодотворяющей силе солнца и молнии родило нецеломудренный праздник Ярилы. Летописцы, проникнутые духом христианского учения, смотрели на эти празднества как на крайнее явление разврата и безнравственности. Нестор, описывая религиозные игры некоторых славянских племен, на которых совершалось обрядовое похищение жен, замечает, что браку у этих племен не было. Неизвестный летописатель передает это сказание Нестора в более подробных, но тем не менее верных чертах: <А радимичи и вятичи, и севера... живуще в лесех, и срамословие и нестыдение взлюбиша и пред отци и снохами, и матер/ли, и браци не возлюбиша; но игрища межи сел и ту слегахуся, рищюще на плясания, и от плясания позноваху, котораа жена или девица до младых похотение имать, и от очного воззрения, и от обнажения мышца... таж потом целования с лобзанием и плоти с сердцем ражегшися слагахуся»*. Остатки подобных празднеств и игр жили в народе до позднейшего времени, о чем свидетельствует Стоглав, грамота царская 1648 г., послание Памфила, игумена Елеазарова монастыря, псковским властям и патриарший указ Иоакима (1684 г.). По указаниям этих памятников на коляду и купалу, а в некоторых местах и на Троицын день и на Всесвятское заговенье, по городам и селам сходились *мужи и жены, и девицы на ночное плещеванье (плескание — обряд, совершавшийся над водою и заменявший

бракосочетание 81) и на безчинной говор, и на плясание, и на скакание, и на богомерская дела, и сгда ночь мимо ходит, тогда отходят к реце с великим кричанием, аки беснии умываются водою» — «возбесятся въ бубны и в сопели и гудением струнным... и главами киванием... и хребтом их вихляния, и ногам их скакание и топтание» — шходя по водам (на купалу) шумы творят всякими играми и всякими скомрашества, и песни...»90.

По болгарскому поверью, ведьмы ходят ночью по рекам, раздеваясь донага, и собирают от духов советы, как отворачать человеческие беды и несчастья 91; поверье это имеет тождественное значение со свидетельствами о праздниках коляды и купалы. Такое ^срамословие и бесстыдство» в эпоху христианства представлялось до того нечистым, греховным, что родилось поверье об участии в этих празднествах темных, злых духов и о связях их с ведьмами 92. Мы выше говорили о священном значении песен, музыки и плясок в язычестве; теперь показали, что празднества непременно требовали и песен, и музыки, и плясок, которыми сопровождались и все другие богослужебные обряды; так, напр<имер>, обряд опахивания. В глубокой древности у народа грубого музыкальные инструменты могли быть самые простые, несовершенные, и даже вместо них употреблялись сковороды и заслонки, в которые били и звонили. Мы имеем предания о песнях и плясках ведьм на Лысой горе. Здесь они пляшут вокруг чертова требища (т. е. вокруг жертвенника), с неистовым торжеством и совершая разные таинственные обряды 93. Пляска — обыкновенное и любимое занятие ведьм. Если в летнее время поселяне заметят на лугах зеленые или желтые круги, появляющиеся вследствие естественных физических влияний, то они заключают, что хозяин этого поля, если он старик, сам поверстался в колдуны на этих кругах или старшая женщина в его семье покумилась с ведьмами, которые сбираются на эти круги плясать каждую ночь 94. Стало быть, ведьмы и колдуны плясали в кругу или водили хоровод (коло). Круговая линия была священная, через которую не могла переступить нечистая сила 95. Принося жертвы на острове св. Григория, русы проводили стрелами круг; жертвенные хлебы приготавливались круглые 96; ведьмы плясали вокруг требища. Круг — образ небесных светил и символ солнечного оборота. Покумиться с ведьмами 97 значит то же, что поверстаться с колдунами, т. е. сделаться ведьмою или колдуном, приняв на себя их таинственное звание. Такое вступление в колдуны и ведьмы совершается при

религиозных круговых плясках ведунов и ведьм: указание на то, что постепенно из этих вещей лиц могло образоваться и образовалось бы сословие жреческое.

Г-н Сахаров напечатал четыре песни, приписываемые ведьмам: одну они поют при полете на Лысую гору, другую — на самой Лысой горе, две — на шабаше, из них одну — на роковом (?) шабаше*. Об этих песнях существует такое поверье, что они известны только одним ведьмам и знахарям". Песня, которую поют на роковом шабаше, может обогатить того, кто ее пропоет; а слово «абракадабра», наполняющее собою одну из ведовских песен", имеет силу исцелять от лихорадки (прогонять эту болезнь)⁹⁹. Отправляясь на игрища и при самом их совершении, ведьмы пели таинственные песни, силою которых ниспосылалось на человека здоровье и богатство. Песни, подобно заговорам, представляли в язычестве моления и потому получили чудесное свойство вызывать божества к дарованию всяких благ. К сожалению, язык этих ведовских песен непонятен ¹⁰⁰; между прочим, в них часто слышатся звуки: «аа! уу! оо! ее! згинь! мяу!». Подобные восклицания раздаются и при совершении обряда опахивания". Что песни эти понятны и знакомы только колдунам и ведьмам, это поверье знаменательно. Знахарям главным образом известны и заговоры, и шептанья, составляющие их тайну ¹⁰¹. Они хранят старинные молебны и заклинания. Ведьмы даже имеют свой таинственный счет ¹⁰².

Травы в язычестве, вместе с корнями и цветами, пользовались особенным уважением; им приписывалась целебная и чудодейственная сила, а потому они были необходимы при религиозных очищениях и врачеваниях; венками гадали. Травы и цветы — символ весны и лета, знак юности и полноты жизни. Такое значение трав и цветов родило религиозный обряд их собирания; обряд этот в языческую эпоху принадлежал к числу богослужебных. По народным поверьям, в травах скрывается таинственная сила, ведомая только чародеям; травы и цветы могут говорить, но понимать их умеют только знахари, которым они открывают, к чему бывают полезны, т. е. против каких болезней должно их употреблять ¹⁰⁵. Колдуны и ведьмы собирают травы и потом употребляют их для врачеваний, отогнания нечистой силы, открытия кладов, совершения чар, отвращения бед и даже для предвещаний. Ведьма по ночам варит в горшке таинственные снадобья и зелья, и когда они кипят — сама уносится в трубу. Для совершения чар ведьме необходимы: шалфей,

рута и терлич; последняя трава обладает силою превращений. Трава прикрыш употребляется знахарями на свадьбах, для охранения молодых; плакун и папоротник смиряют нечистую силу; последняя трава служит также для добывания кладов; сон-трава, положенная под подушку, посылает вещей сон, предсказывающий будущее; все эти травы собираются и хранятся колдунами и ведьмами с большою таинственностью. Трава-одолень одолевает всякое зло и всякую чару; в одном заговоре рассказывается, что эту траву поливают девки простоволосые, бабы самокручки, т. е. ведьмы. О простоволосии мы уже сделали замечание выше; •«самокручки» — слово, которое объясняется из обряда хлебного закрута, о чем скажем в своем месте. В заговорах делаются заклęcia против старухи (бабы) — ведуньи и девки простоволосыя 104. Главное время собрания чародейных и таинственных трав был и есть купальский праздник, когда растительность достигает полного своего развития, когда папоротник расцветает огненным цветом, когда сила жизни, юности, здоровья вполне переходит в травы и цветы. В ивановскую ночь, в которую совершались самые торжественные языческие игрища, ведьмы собирают чудесные травы на Лысой горе; в то же время и на той же горе знахари срывают траву терлич 105. В Петрозаводском уезде существует поверье, что в Ивановскую ночь ведьмы прилетают из Киева на один остров Иванцов, в виде сорок, и, собравши на нем чудесные травы, уносят их с собою в Киев 106. В зимний праздник коляды — соб<и>рания трав не бывает, потому что зима убивает эту летнюю растительность. Существует только одно поверье, будто трава нечуй-ветер, которая прогоняет бурю, собирается 1-го января в глухую полночь 107.

С ведунами и ведьмами связываются предания о доении ими коров. На Рождество не должно выпускать из хлевов домашнего скота, чтобы сохранить его от знахарей и нечистой силы. 3 января голодные ведьмы, возвращаясь с гулянья, задаивают коров, для охранения которых привязывают к воротам свечу; накануне Крещения с тою же целью пишут мелом кресты, на скотных хлевах. В день св. Власия (11 февраля) кропят хлева, лошадей, рогатый скот и овец крещенскою водою; в это время (по малороссийскому поверью) вовкулаки, обратившись в собак и черных кошек 108, сосут молоко у коров, кобыл и овец, душат лошадей и наводят на рогатый скот падеж 109. На заре Юрьева дня (23 апреля) знахари и ведьмы выходят в поле, расстилают по росе холст; потом этим холстом накрывают

коров, отчего они делаются тощими и недойнными. В этот же день знахари и ведьмы, превращаясь в собак, кошек и других животных, высасывают у коров молоко; в коровьих стойлах втыкают освященную вербу и страстные свечи в том убеждении, что этим изгоняются ведьмы и нечистые духи, которые портят рогатый скот. Самые стойла окропляются св. водою и окуриваются ладаном, дабы оборотни никак не могли укрыться в хлевах и загонах. В день Агриппины купальницы собирают крапиву, шиповник и другие колючие растения в кучу (чем заменяется костер); через эту кучу скачут и переводят рогатый скот, чтобы воспретить ведьмам, лешим, русалкам и злым духам доить у коров молоко, которое после их доения высыхает. На ночь разводят огни для предохранения стад от порчи, потому что в ивановскую ночь ведьмы и вувкулаки особенно опасны для коров. Они тогда посещают скотные загоны, высасывают у коров молоко и портят телят. Осторожные хозяева втыкают по углам хлевов ветви ласточьего зелья, на дверях вешают убитую сороку или прибивают накрест кусочки сретенской восковой свечи, при входе в хлев кладут вырванную с корнем осину, а по стойлам — папоротник и жгучую крапиву 110. Телят на эту ночь не отделяют от коров, а лошадей запирают, чтобы ведьмы не послали на них к Лысой горе. 30 июля ведьмы обмирают, опившись коровьим молоком, потому что доят столько, что задаивают коров до смерти 111. Из приведенных поверий видно, что колдуны и ведьмы доят коров в продолжение целого года; но главное время доения совпадает с наиболее важными народными праздниками: с колядою, купалою, с праздниками встречи весны и проводов лета (в апреле и в конце июля). К 11 февралю отнесено доение по связи этого поверья с другим, по которому св. Власий считается покровителем рогатого скота; то же должно заметить и относительно Юрьева дня. Итак, время языческих празднеств было вместе и временем, в которое колдуны и ведьмы доили коров: это важно. Особенно же сильно и чародейственно бывает доение на коляду и купалу, как на главные в году праздники.

Что означает это доение? Для объяснения этого, с первого взгляда, довольно странного и загадочного поверья надобно припомнить народные рассказы о складывании небесных светил. По чрезвычайно знаменательному болгарскому поверью магесницы (колдуны и ведьмы) могут снимать с неба месяц, который обращается тогда в корову; магесницы доят ее и приготавливают из молока масло

для врачевания неизлечимых ран и для другого чародейного употребления². По нашим преданиям: если случится лунное затмение или тучи неожиданно закроют месяц — тогда, значит, ведьма украла с неба это светило. Скрадывание месяца и звезд, составляющее обычное занятие ведьм, главным образом производится ими в праздники коляды и купалы. 26 декабря и 1 января ведьмы непременно похищают с неба месяц и звезды; в Ивановскую ночь также непременно ведьмы скрадывают звезды и прячут их в кувшинах, на погребках 113. Известно, что в индейской мифологии, в которой, как источнике первоначальном, заключается так много данных для объяснения верований других народов, — в индейской мифологии божества света были олицетворены в образах коров. Подобное же олицетворение встречаем и во многих других мифологиях; в греческой, напр<имер>, Юпитер в образе быка похитил Европу. Основанием такому олицетворению послужило то наивное воззрение младенческого народа, по которому все небесное он представлял себе в образах простых, непосредственно его окружавших. Для народа пастушеского скот значил богатство; он доставлял человеку и пропитание и одежду, он доставлял земле удобрение; шерсть, руно его, сохраняет ту же теплоту, какая возбуждается лучами солнца. Оттого у всех народов бог света был вместе и бог скотий 114. Из наших преданий также видно, что божества света были воплощены в образы, покрытые руном, шерстью. Домовой, представитель очага, олицетворен маленьким косматым старичком: он весь покрыт шерстью, теплою и мягкою 115. У болгар месяц обращается в корову, у нас его представляли лошадь. Народная загадка: *сивый конь (мерин, жеребец) через ворота смотрит (через прясла глядит)» означает — месяц. Загадки народные составляют остаток старинного мифического языка и потому необходимо обращают на себя внимание: они часто объясняют то, о чем молчат все другие предания. Рассматривая метафорический язык загадок, мы находим, что огонь представлялся быком, а ночь — черною коровою 116. Здесь необходимо вспомнить о Туре, о котором дошли до нас очень немногие предания и несколько географических названий. Песни народные повторяют это имя вместе с другими языческими именами; в одной из них поется, как красная девица поборолла молодца: Оу Тур, молодец удалой, Он из города большого Вызывал красну девицу С ним на травке побороться. Ой Дид-Ладо, побороться. ù Тур — Дид-Ладо! 117.

Песня эта соединяет имя Тура с именами Дид-Ладо, которые постоянно повторяются в песнях, при встрече солнца. Тур — молодец удалой; солнце у западных славян представляется прекрасным юношею. Слово Тур часто упоминается в названиях гор, рек, селений, лесов и пр. Особенно важны следующие названия озер, собранные Ходаковским: Воло-тур, Воловье, Воловье око, Турово (Туровское), Тур-озеро; встречаются еще названия: Туров рог, Туробьево (от бить), красно-Турово, Буй-вол и другие; все они находятся при городищах, заменяя собою различные названия жертвенных животных: зубра, коровы, тельца и т. п.¹¹⁸. Из приведенных нами названий видно, что слово тур считается в народе синонимическим слову вол, и даже слова эти сопоставляются вместе — точно так же, как и другие синонимы, напр<имер>: путь-дорога, грусть-тоска и прочие любимые народные выражения. Слово буй-вол прямо соответствует слову буй-тур, как тождественное ему. Таким образом, озеро, эта светлая масса воды, заключенная в круглой форме, на мифическом языке язычника представлялось глазом Тура (быка). Но кто этот Тур? Вода обожалась язычниками, как божество светлое; ей было приписано одинаковое значение с элементом света. Оплодотворяющий дождь, падающий с неба, по языческому представлению, ниспосылался Молнией (Перуном); роса ниспадала от Зори; ключи (студенцы) получили название громовых, гремющих; им даже приносились жертвы, с просьбами о ниспослании дождя ¹¹⁹. Ясно, что в приведенных названиях озер лежит языческое воплощение; некогда, в глубокой древности, подобные мифические выражения были общедоступны и многое говорили человеческому уму, как были доступны и те выражения, которые потом составили загадки. Луна представлялась коровою; солнце также должно было иметь этот образ или, с изменением пола, олицетвориться в быка. За такое положение говорит и название: буй-тур (буй-вол), или лр-тур, встречаемое в «Слове о полку Игореве» и в Краледворской рукописи ¹²⁰. Яр, яркой, жаркой, ярь, яриться, Ярило, яровое — прямо указывают на понятия о свете, огне и теплоте; яр-тур значит, по первоначальному смыслу, огненный бык; позднейший смысл — храбрый, прекрасный, сильный, в каком смысле это прозвание и придано князю Всеволоду*²¹. Подобным образом явилось и название красная девица, т. е. красивая (пре-красная). По первоначальному смыслу красный — означает: светлый, огненный, жаркий, и название «красная девица» было эпитетом Зари, сестры Солнцевой. Из всего

этого видно, что названия: Тур- озеро, Турово, Воловье око надо понимать так, что в язычестве озеро почиталось глазом небесного быка — солнца. Любопытно, что слово волна означает и воду, и руно (овечью шерсть)¹²². Припоминая теперь вышеприведенные загадки об огне и ночи, мы находим, что свет дневной, солнечный на метафорическом языке язычества означался светлою, рыжею, ярою коровою (или быком), а ночь, тьма — коровою черною ¹²³.

Что действительно русские славяне имели религиозный образ Тура, это доказывается следующими указаниями: летопись свидетельствует, что в XII веке известно было место Туровой божницы, а в Львовском номоканоне XVII в. упоминаются языческие игрища Туры ¹²⁴. В Архангельске прежде на масленицу возили по городу быка на огромных саних, за которыми следовал большой поезд; сани эти запрягались в несколько десятков лошадей ¹²⁵. Только таким представлением светлых богов в образе быка или коровы объясняются те счастливые и благотворные приметы, которые соединяются с шерстью, мехами и вывороченным тулупом. Вывороченный тулуп, овчина и соболи охраняют молодых, которых всегда сажали на шерсти и обмахивали хвостами: тогда недействительны все против них направленные действия нечистой силы и злых чар; мать невесты встречала молодых в вывороченной шубе; недавно считали необходимым класть новорожденного ребенка на тулуп; в песне поется: Будь, зятю, добресенький, Як кожух теплесенький; Будь, зятю, богатый, Як кожух волохатый.

Существует примета: если желаешь, чтобы наседка вывела цыплят из всех положенных под нее яиц, то надобно класть под нее яйца из чего-нибудь мохнатого ¹²⁶. Руно, следов<ательно>, было символом счастья, богатства и плодородия. В первую ночь молодых даже клали спать в овчарне или скотной избе ¹²⁷.

Зная, что божества света язычниками представлялись в образе коров, зная богослужебное значение колдунов и ведьм и припоминая болгарское поверье о луне-корове, которую доят магесницы, мы приходим к тому заключению, что ведьмы и колдуны, по первоначальному представлению, доили коров небесных, мифических. Предания о доении коров обыкновенных создались из мифа о доении коров небесных гораздо позднее, при затемнении верований. Самая отрывочность преданий о Туре говорит о том, что смысл мифа был рано затерян народом. Мало того, что верование от коров мифических было перенесено к обыкновенным; к числу

животных, которых доят и сосут ведьмы и ведуны, отнесены и кобылы и овцы. Доение коров небесных, совпадавшее с главными языческими празднествами, на мифическом языке означало священную силу мольбы и жертвоприношений, которою вызываются плодотворные лучи солнца и дождь, падающие с неба, как дар божеств светлых. Это положение находит себе прямое подтверждение в том, что свет небесных светил и теплота, разливаемая солнечными лучами, по старинным поверьям, представляются небесным молоком и вообще жидкостью. Магесницы доят луну и из ее молока готовят чудесное масло, Млечный путь самым названием своим говорит о древнем веровании, которое подтверждается доселе сохранившимся преданием: Млечный путь, по народному объяснению, есть молоко, не всосанное одним дитятем (?) и разлитое по небу. Загадка: «една чаша масла всему свету доста» означает солнце 128. Свет и дождь, понятия, отождествленные в языческих верованиях славянина, понимались как плодотворное и священное молоко, проливавшееся из сосцов небесных коров. Связь молнии и дождя с солнечным светом, их одинаковое плодотворное значение память народная запомнила во многих приметах; роса, по выражению старинной народной загадки, проливается Зарейю. И солнечные лучи, и дождь, и молния, и роса — все эти явления дают плодородие. Звезды и месяц также влияют своим ярким светом на плодородие всего, что родится и что растет на земле 09. Язычники были убеждены, что их богослужение действительно вызывало оплодотворяющую силу небесного света и небесной влаги. Солнце ежегодно ворочалось на лето; с новою весною опять гремел гром, блестела молния, проливался дождь и ниспадала роса. В суеверном наивном представлении язычника мольба получила силу чародейную. силу заговора. По народному поверью, если заговор произнести правильно, с соблюдением всех обрядов, то он непременно сбудется 150. Пластически сила языческих молений и их сопровождавших жертв выразилась в том, что ведуны и ведьмы сосут и доят небесных коров, которые одождяют и согревают землю и всему дают плодородие. Доение совершалось, следовательно, теми лицами, которым принадлежало в язычестве главное отправление религиозных обрядов. Но как при затемнении мифа место небесных коров заняли коровы обыкновенные и как доением этих последних главным образом заведуют женщины, то поверье, разбираемое нами, и было прикреплено преимущественно к ведьмам. Впрочем, мы

видели, что некоторые предания приписывают это занятие и колдунам. Что вовкулаки сосут молоко — объяснение этого верования кроется в превращениях колдуна и ведьмы. Божественное, по языческому представлению, молоко луны имеет чародейную силу врачевания: оно дает и плодородие, и здоровье. Вспомним, что те же чародейные и вместе благотворные свойства соединены народом с росой, ключевой водою, громовою стрелкою, первым весенним дождем и с дождем на Ильин день. По народным сказкам, колдуны имеют у себя живую, мертвую и змеиную воду. Мертвая вода срощает разрозненные части тела, живая оживотворяет труп, змеиная дает богатырскую силу'. Эти чудесные воды выражают дивные свойства дождя и росы. Дождь, проливающийся при громе и молнии, назван преданиями змеиным, потому что самая молния олицетворялась в мифическом образе огненного змея. Из древнейшего верования в близость ведьмы к божествам света и плодородия возникло впоследствии поверье, что женщина, с которою имеет сношение огненный змей, есть ведьма 152.

В эпоху христианскую колдун и ведьма получили характер злобный, враждебный, что не могло не отразиться на мифе доения коров, тем более, что миф этот в язычестве имел глубокий смысл. Доение получило значение гибельное: от него высыхают у коров сосцы и пропадает молоко, самые коровы делаются тощими и вскоре издыхают. Ведьмы, жадные к доению или высасыванию молока, которым упиваются до беспамятства, стали представляться вечно голодными. В эту эпоху доение луны магесницами смешалось с лунным затмением, которое в древнейшее время язычества объяснялось нападением на светило нечистой силы 133. Самое название складывания светил говорит о враждебном действии. Колдуны и ведьмы призывали богов сойти с поднебесья на помощь и покровительство людям; чародейная сила мольбы первых была так велика, что боги не могли не исполнить прошения: они должны были явиться на зов. Следы этого верования сохранились в заговорах, в которых читаем: «месяц ты красный, сойди в мою клеть; солнышко ты привольное, взойди на мой двор; звезды вы ясные, сойдите в чашу брачную, уймите от вина раба такого-то»; «сойди ты, месяц, сними мою зубную скорбь, унеси боль под облака; твоя сила могуча»; «опоясываюсь я частыми звездами, облакаюсь я облаком* и др.134. Вызов богов заповедным словом впоследствии получил значение скрадывают. Подобным образом и полеты ведьм и колдунов на

Лысые горы получили враждебный характер. Вместо помела и других орудий очага ведьмы стали употреблять для своих поездок на Лысую киевскую гору лошадей, которые от того худеют. Мало того, ведьмы могут отправиться на Лысую гору даже на думе спящего человека, который потому на другой день чувствует себя измученным и полумертвым^^'. В христианскую эпоху против ведьм и колдунов были придуманы разные средства, чтобы не допускать их к коровам. Средства против ведьм и колдунов стали употреблять те же, что и против нечистой силы; в них нельзя не заметить позднейшего влияния. Ладан, св<ятая> вода или крещенская, кресты, священная верба, страстная свеча — все это прогоняет колдунов и ведьм и не дает им доить и сосать у коров молоко. С этими священными предметами употребляются еще, как предохранительные средства от ведунов и ведьм: жгучие и колючие травы (крапива, шиповник и др.), которые иногда заменяют купальский костер, а этот последний служил для очищений; убитая сорока, страшная для ведьм, потому что образ сороки — любимое их обращение; папоротник и осина, как самые надежные средства против нечистой силы. Папоротник, как известно, до- бывается колдунами и ведьмами; осина необходима для многих обрядов (напр<имер>, для прощания смерти). Ясно, что те орудия, какие употребляются до сих пор колдунами и колдуньями против наваждений нечистой силы, были при смешении верований употреблены против них самих. Обряд собирания росы знахарями на порчу домашнего скота получил такой враждебный смысл также в эпоху христианскую, потому что роса, дар Зари, в язычестве считалась целебною и собиралась на здоровье и плодородие животных; такое значение роса сохранила в главных чертах и до сих пор.

Любопытны и важны для нас народные сказания о том, что ведьма может доить даже отдаленных коров: стоит ей только воткнуть нож в соху или столб — и молоко потечет по острию ножа 156. Следов<ательно>, нож, получивший таинственное значение, как орудие жертвенное, или, лучше, самая жертва низводила на землю молоко света и дождя.

Таким образом, силою молений и жертвоприношений колдуны и ведьмы управляли дождями и бурями, вёдром и непогодю, плодородием и неурожаем. В язычестве действия их были направлены на добро, на урожай; в христианстве действия эти

получили злой характер. Знахарь, говорит народ, может располагать дождем и градом по желанию: бывало, во время жатвы надвинется вдруг туча, все бросятся складывать снопы и собираться домой, а знахарю и нужды нет. Не будет дождя, скажет он, — и туча пройдет мимо. Раз сделалась страшная буря, все небо почернело; но знахарь объявил, что дождя не будет. Вдруг, откуда ни взялся, летит к знахарю черный человек на черном коне. «Пусти, - говорит он». — «Не пушу, - отвечает знахарь». — «Пусти, сделай милость!» - «Не пушу; зачем было так много набирать?» — Ездок уехал; тучи посизели и побелели: все ожидали граду. Несется к знахарю другой ездок, весь белый и на белом коне. «Пусти, - просит он». — «Не пушу». — «Пусти, ради Бога!» — «Не пушу; зачем было набирать так много?» - «Эй, пусти: не выдержу». Тогда знахарь разогнулся и сказал: «Ну ступай! Только в той долине, что за нивою». Ездок исчез, и град зашумел в долине за нивою 07. О ведьмах рассказывают, что они крадут с неба дождь и росу, унося их в завязанном горшке или мешке, и посылают град и бурю; по суеверному мнению народа, вообще все обилие и плодородие находится во власти ведьм. В народе ходит такой рассказ: жили три брата и занимались звериною охотою и рыбною ловлею; странно, но ловля и охота братьев всегда была счастливая: закинут ли сети, а они уж полны рыбою; зайцы сами бегут на выстрелы. Дело в том, что мать у них была ведьма. Раз братья решились ее испытать; взяли тайком тенета и ружья, пошли на охоту за зайцами, а матери сказали, что идут ловить рыбу. Что же? Раскинули тенета — и вместо зайцев полезли в них окуни, караси и лещи!138

Мы показали уже, что в эпоху христианскую доение коров ведьмами получило значение враждебное, против которого надо было принимать предохранительные меры. Мало того, оно стало рассматриваться как страшный грех. В стихах народных поется, что душа грешная, обращаясь к своему телу, говорит:

пойду я

В муку вечную бесконечную,

В муку вечную, в горячи огни.

— Почему ж ты, душа, себя угадываешь? —спрашивает тело

— Потому я, тело белое, себя угадываю:

Что как жили мы были на вольном свету,

Из чужих мы коров молоко выдаивали,

Мы из хлеба спорынью вынимывшш,

Не ходили ни к обедни, ни к заутрени.

В стихе «о грешных душах» находим то же свидетельство:

Чем же души у Бога согрешили'!

А первая душа согрешила —

Во ржи залому заломила,

Во хлебушке спори вынимала.

Четвертая душа согрешила —

В чистом поле корову закликала,

У коровки молочко отымала,

Во сырую землю выливала,

Горькую осину забивала,

Горькую осину засушивала .

Эти свидетельства стихов чрезвычайно знаменательны. Сопоставление рядом: отнятие у коров молока, а у хлеба — спорыньи еще более поясняет миф доения. В язычестве доение вызывало с неба плодотворные лучи и дождь; под влиянием христианства оно получило другой смысл: доению приписали стремление сокрыть плодотворное молоко и сгубить обилие, урожай; ведьмы стали скрадывать и светила, и дожди. Отнять у хлеба спорынью значит: отнять, уничтожить урожай и произвести голод. Такое действие, естественно, стало представляться самым ужасным грехом. На Украине до сих пор верят, что ведьма может задерживать дожди и производить неурожай. Какое пространство земли в силах она обнять своим взором, на такое может наслать голод и мор, на таком пространстве может отнять у коров молоко: сближение многозначительное.

С отнятием у хлеба спорыньи стих тесно связывает предание о заломе ржи. В южной России перед жатвою женщины с песнями отправляются в поле; одна из них, взявши горсть колосьев на корне, завивает их узлом и перегибает или заламывает их, причем другие поют песню на завивание венков. После этого уже рука лихоя и колдуна не может испортить .сдеба 141. Такой обряд называется: завиванием бороды Волосу (Велесу, скотьему богу). С божествами света, к которым принадлежал и Волос, соединялось представление всеобщего плодородия, разливаемого и на царство растительное, и на царство животное. Пред началом жатвы первые созревшие колосья

необходимо было посвятить божествам, воспитавшим нивы; и, действительно, при пении обрядовых песен (говоря языком пластическим) оставляли Волосу на бороду — завитый куст ржи. К этому кусту никто не смеет прикоснуться: к нему чувствуется благоговейный страх 142. И это благотворное в язычестве значение залома, охраняющего жатву от всякой злой порухи, в христианскую эпоху получило другой смысл — враждебный: языческие приношения не могли не представляться христианину делом самым греховным. С этой точки <зрения> смотрят на хлебный залом (закрут, завязку) и приведенные стихи; в некоторых местах даже образовалось поверье, что залом делается знахарем из желания причинить хозяину нивы зло, гибель. Злой знахарь берет горсть хлебных стеблей и, произнося заклятие, ломает их в правую, а закручивает в левую сторону. В узле залома всегда находят немного золы, соль, могильную землю, распаренные зерна, уголь и яичную скорлупу 1*3. Зола, соль, земля и уголь — предметы, необходимые при гаданиях и различных обрядах, представляющих остатки древних очищений и жертвоприношений. Обряд заламывают и закручивания хлебных колосьев, охранявший в глубокой древности плодородие полей, получил впоследствии значение совершенно превратное.

Указанное нами изменение в характере верований, связанных с ведунот и ведьмоу, совершилось с первым утверждением христианства на Руси как вероисповедания господствующего. Разумеется, изменение это совершилось не всецело, не во всех местностях и не относительно всех древних верований и обрядов. По некоторым остаткам и теперь еще ощутителен характер языческой старины. Тем не менее позднейшее влияние не могло не произвести перемен. Еще от XI века донеслись до нас ясные летописные свидетельства о том, что верования народные значительно изменились в эту отдаленную эпоху. Такое явление тем более представляется естественным, что с течением времени народ потерял прежнюю распознаваемость мифов; язык религиозный сделался для него таинственным. Новые верования не отрицали вовсе возможности и бытия того, во что верил простодушный славянин издавна; они только приписали эти верования началу злomu, демонскому. В народе продолжали еще жить прежние убеждения, но смысл их был истолкован в другую сторону. Взглянем на летописные сказания о волхвах.

В 1024 году, говорит летописец, восстали в Суздали волхвы, вабиваху старую чадь, по дьяволу наученью и бесованью, глаголюще, яко си держать гобино. Бе мятежь велик и голод по всей той стране. Слышав же Ярослав... изымав волхвы, расточи, а другыя показни и рек сине: Бог наводит по грехом на куюждо землю гладом или мором, или ведром, ли иною казнью, а человек не весть ничтожен. Под 1071 годом читаем подобное же известие: «Бывши бо единою скудости в Ростовстей области, всташа два волхва от Ярославля глаголюща, яко ве свеве (мы ведаем), кто обилье держать. И поидоста по Волзе, где придуть в погост, ту же нарицаху лучшие (добрыя) жены, глаголюща, яко си жито держать, а си мед, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры, своя, матере и жены. своя: она же, в мечте прорезаете за плечем, выимаста любо жито, любо рыбу и убиватета многы жены, именье их отымашета собе». Наконец, волхвы пришли на Белоозеро; за ними следовало 300 человек. В это время Ян сбирал на Белоозере княжескую дань. «Поведоша ему белоозерци, яко два кудесника избила уже многы жены по Вольсве и по Шексне». Ян потребовал от них выдачи волхвов; но белоозерцы «сего не послушаша». Ян стал действовать против волхвов от себя, и, когда они были схвачены, то спросил: •«Что ради погубиста толико человек? Онема же рекшема: яко ти держать обилье; да аще избиеве сих — будеть гобино; аще ли хощеша, то перед тобою вынимеве жито, ли рыбу, ли ино что. Ян же рече: по истине лжа то»¹⁴⁴. За что и кого именно избивали волхвы? Летопись отвечает ясно: избивали старых и лучших (т. е. старших) женщин — за то, что они скрадывали гобино и обилье и производили голод. Гобино (обилье) означает — плодородие, урожай ¹⁴⁵. Мы видели, что старшим женщинам в родах и семьях принадлежало в язычестве совершение богослужебных обрядов и что им главным образом поверья приписывают доение, т. е. низведение дождей и света на землю. С изменением характера верований, под влиянием новой жизни ведьмы, старшие и знающие женщины, стали представляться похищающими с неба и светила, и дожди, и росу, а вместе с тем и плодородие (урожай). Верование в возможность и действительность подобных явлений была так велика в XI веке, что родичи без сожаления отдавали на побиение своих матерей, жен и дочерей. Жители не только не хотели выдавать волхвов, но следовали за ними в огромной толпе. Обвинение «старой чади» в произведении голода вполне соответствовало грубому и неразвитому взгляду

тогдашнего человека на явления природы. Все внешние явления он объяснял как действия светлой или нечистой силы, вызванные мольбами или чарами. Были примеры, что народ обвинял в чисто физических явлениях духовные лица. Моление служителей божества, по старинным верованиям, силою своею могло управлять природою и ее влиянием; если это влияние становилось вредным — значит, моление было злоупотребляемо служителями божества или, ради грехов их, теряло свою обычную силу 146. Еще недавно на Украине народ верил, что ведьмы и колдуны могут скрывать огромные запасы хлеба, денег и пр. Из вышеприведенного народного рассказа о трех братьях ясно, что ведьмам приписывается влияние и на обилие (плодородие) рыб и животных. Еще недавно ведьмам народ приписывал общественные беды: голод, засуху и неурожай. В старину, по преданиям, при всякой повальной болезни (напр<имер>, при моровой язве) закапывали в землю бабу, заподозренную миром в злых умыслах. Г-н Даль уверяет, что на Украине существует сказание, взятое из судебных актов, как одна злая и пьяная баба, поссорясь со своей соседкой, обвинила ее в скрадывании росы. Обвиненную признали ведьмою и сожгли 147. Даже самые знахари и ведьмы потеряли всякое понимание старинных обрядов и верований. Они действительно стали совершать заломы и доение коров с целию повредить своему заклятому недругу. Это видно из завивания ржи знахарем на пагубу людей и из слов стиха об обряде доения: ведьма закликает корову, доит ее, а потом молоко выливает в землю и забивает в то место осиноый кол: как засохнет осина, так высохли б у коровы сосцы 148. Враждебная сила ведьмы распространилась на все, обещающее плод, рождение. Ведьм стали обвинять в том, что они портят беременных женщин, крадут у них из утробы детей; колдуны тоже отнимают у женщин плодородие, сушат их и напущают на людей болезни 149.

В приведенных нами летописных свидетельствах об избиении «старой чади» видно, что уже тогда был затерян смысл главнейших мифов. Кудесники, поведающие волю богов, обвиняют в неурожае женщин, которые будто бы скрывали хлеб, рыбу и зверей 110. Обвинение это не было следствием только хитрых расчетов со стороны волхвов; они сами были убеждены в том, что говорили, и действовали под наитием фанатизма; даже перед смертью они не отрекались от своих слов и не признавали себя неправыми. В родах и семьях еще продолжали жить остатки старых верований; женщины

продолжали совершать дома те же обряды, что и прежде; вспомним — опахивание. Нестор выражает общее современное воззрение на женщину в следующих словах, в которых мысль о грехопадении присоединилась к прежнему значению женщины: «Паче же женами бесовская вольшванья бывають; искони бо бес жену прелсти, си же мужа; тако в си роди много волхвуютъ жены чародейством и отравою и инеми бесовьскими козньми»¹⁵¹. Слова эти сказаны Нестором тотчас после рассказа о волхвах, избивавших жен.

Кроме разобранных чародейных действий, народные поверья приписывают колдунам и ведьмам еще превращения. Колдуны и ведьмы могут и сами обращаться в различных животных, птиц и даже неодушевленные предметы, могут обращать в них и других людей. Вера в обращения и оборотней — весьма древняя. Что означает этот миф? Решение этого вопроса, надо признаться, затруднительно, потому что он тесно связан со множеством других верований и преданий; мы представляем только попытку объяснить этот миф.

Вместе с тем как мифические верования стали терять свою распознаваемость, все обычные выражения в языке, запечатленные языческим характером, сделались метафорическими оборотами для выражения совершенно иных представлений. В наших народных песнях и старинных памятниках письменности находим множество выражений метафорических, употребляемых с целью наделить богатыря какими-либо свойствами того или другого животного; но исследователю необходимо помнить, что выражения эти свидетельствуют о некогда существовавшем веровании в обращения.

Приведем примеры.

В «Слове о полку» рассказывается о князе Всеславе, рожденном от волхования, что он рыскал волком, и так быстро, что опережал бег самого Солнца (Хорса); князь Игорь скакал горностаем в тростнике и белым гоголем у воды, бегал волком и летал соколом под мглами (под облаками), избивая на завтрак, обед и ужин гусей и лебедей; Ярославна говорила в своей жалобной песне: полечу я зегзицею (кукушкою)². Только языческою верою в обращения можно объяснить и темные места о Бояне: «Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекшиися мыслию по древу, серым вълком по земли, сизым орлом под облакы»; в другом месте: «О Бояне! абы ты сиа плъкы ущекотал, скача славю (соловьем) по мыслену древу, летая умом под облакы, рища в тропу Трояню чрез

поля на горы»"5. Глаголы: скача, летая, рища — постоянно употребляются в выражениях, указывающих на оборотней; «растекашеся мыслию по древу» - выражение, очевидно, тождественное с выражением «скача славлю по мыслену древу», т. е. порхая соловьем по мысленному дереву. Мысленный употреблено здесь в значении: таинственный, священный. Сам Боян называется смьюленным '— вместо вещего. Подобно тому выражение •«летать умом под облаками» означает: летать вследствие особенного ведения, хитрости. В старинной песне о Волхе Всеславьевиче умение оборачиваться прямо названо премудростию. Боян — певец, кудесник, а потому с именем его предание связало верование в превращения. В Краледворской рукописи о музыканте и певце Забое говорится: «Вдруг вскочил он и побежал оленел»»154. Впрочем, в «Слове о полку» употреблено старинное выражение, но смысл ему придан позднейший; выражение это, конечно, образовалось вследствие древнейшего верования в превращения, но писатель «Слова» хотел указать на другое: песнь Бояна чародейственная; она мгновенно возносится к небу, серым волком несясь по земле и сизым орлом по поднебесью; она исполнена сладостной гармонии и может сравниться только с песнью соловья. Потому и Боян назван соловьем старого времени. Точно так сказание об Игоре, бежавшем от половцев, имеет в виду указать на удивительную скорость, быстроту его бегства.

В старинных народных песнях и сказках предания о превращениях встречаются очень часто. Богатырь Волх с детства учился трем премудростям: оборачиваться ясным соколом, серым волком и гнедым туром-золотые рога; впоследствии он оборачивался и горностаем, и мурашкою. Царь Афромей перескакивал чистые поля гнедым туром, темные леса — сободем, а быстрые реки перелетывал соколом 155. Богатырь Поток завидел на тихих заводах белую лебедушку:

Она через перо была вся золотая,
А головушка у ней увивана красным золотом
И скатым жемчугом усажена.
Вынимает он, Поток,
Из налушна свой тугой лук,
Из колчана вынимал калену стрелу
— хочет стрелять по лебеди.
Провещится ему лебедь белая:

«Не стреляй ты меня лебедь белую...»
Выходила она на крутой бережок,
Обернулася душой красной девицей.

Когда отправился Поток-богатырь в Киев, красная девица (Авдотья Лиховидьевна) полетела за ним белою лебедушкой. Поток на ней женился и, когда жена его умерла, помазал ее тело головою огненного змея, после чего она тотчас ожила.

Песня о Добрыне-богатыре рассказывает: молодая Марина, любовница змея Горынчища, обернула девять богатырей быками (турами), а десятого — Добрыню — гнедым туром-золотые рога. Сама Марина похвалялася: А и нет меня хитрее, мудрен.

Но сыскалася кумушка и похитрее, и помудренее Марины: «Я не хвастаю, — сказала она, — а хочешь ли, оберну тебя сукою?». Марина поспешила обернуться касаточкой, полетела в чистое поле и оборотила Добрыню снова добрым молодцем. По сказанию народной песни, чародейка Марина Мнишек обернулася сорокою и улетела из царских палат 156.

Приведенные нами свидетельства «Слова о полку» и старинных песен связывают превращения именно с теми лицами, которым в языческую эпоху принадлежало главное совершение религиозных игр и обрядов: с князьями и княгинями, певцами, чародеями и чародейками. Так, Всеслав был рожден от волхования; Волх Всеславьевич именем своим указывает на чародейный смысл его подвигов; когда он родился, то сотряслося все царство индейское; Авдотья Лиховидьевна и Марина — обе чародейки, одна — любовница огненного змея, другая силою этого змея оживает; Марина делает чары и произносит заговор на любовь.

Откуда родилась вера в обращения? Вопрос — чрезвычайно важный. Народные предания и поверья ставят в близкое соотношение с обращениями появление мертвецов. По сербскому поверью, мертвецы выходят по ночам из могил и сосут кровь у живых людей во время их сна, отчего многие умирают 117. Колдуны и ведьмы также встают из могил и бродят после смерти; они также сосут кровь из живых людей, оттого их смешивают с упырями, известными на Украине и у славян южных 08. Некоторые уверяют, что коровья смерть есть оборотень, который принимает образ черной коровы и гуляет вместе со стадами, напуская на них порчу и мор. Наконец, существует поверье, что оборотень есть дитя, умершее некрещеным,

или вероотступник, душа которого нигде на том свете не принимается. На севере России оборотня называют кикиморою; в других местах кикимора признается младенцем, похищенным нечистой силою⁹. Смерть для язычника не прекращала существования совершенно, она только изменяла это существование. Славянин-язычник верил, что мертвецы продолжали жить, но иною жизнью, загробною. Умерший делался достоянием смерти (Морены); труп его обезображивался предсмертными страданиями и подлежал распадению. Вот почему мертвецы становятся преданиями в двоякие отношения к живым. Если они, с одной стороны, и по смерти сочувствуют интересам своей семьи, своего рода, то, с другой, вообще завидуют живым и их наслаждениям, стараются пугать людей и даже вредят им. Души умерших, по языческим представлениям, носились над могилами в образе блуждающих огоньков, летали вместе с птицами по деревьям¹⁶⁰ и вообще оставались в том же мире, в каком жил и человек живой; такое неопределенное состояние душ по смерти говорит о том, что у наших славян в язычестве понятия о загробной жизни не успели еще установиться. Впоследствии, в эпоху христианскую, родилось поверье, что только души младенцев, умерших без крещения или заспанных матерями, также души выкидышей¹⁶¹ и вероотступников лишены по смерти пристанища и блуждают по миру. Представлять души вне определенных материальных форм славянин-язычник не мог, потому что форма для его грубого и малоразвитого созерцания была главнее всего; без формы он не в силах был ничего представить. Какие же образы должен был придать славянин умершим? Других образов он не мог дать, кроме тех, какие видел и знал в окружающей природе. Мертвецы, как достояние темной силы смерти, представляются в образах необыкновенных, пугающих все живое: при создании этих образов фантазия народная обращалась к природе внешней. Сверх того, мир мертвецов есть мир таинственный, мир темных, невидимых сил; все в нем должно было представляться неопределенным, неустановившимся. Оттого мертвецам стали придавать самые разнообразные формы; из одной формы они могли переходить в другую, из другой — в третью и так далее. Отсюда родилось верование в оборотней, принимающих образы различных животных, и в переселение душ. Оборотень, как жилец другого мира, подвластного Смерти, считается недобрый духом, предвестником бед. Он не иначе является как на бегу или на лету — мельком, с

кошачьим криком или воем, а иногда подкатывается клубком, клочком сена и комом снега. Оборотень мечется человеку под ноги и перебегает ему дорогу; он изменяет вид свой во что вздумает, перекидываясь в кошку, собаку, сову, петуха, ежа, камень, копну и проч.; в лесу встречали его страшным зверем или чудовищем. Днем его редко удастся видеть: он любит проказить в сумерки и ночью; тогда в глазах прохожего он нередко принимает несколько раз то тот образ, то другой 162. Очевидно, что с явлением оборотней по ночам и в сумерки, т. е. во время владычества темных сил, смешалось представление, основанное на действительном наблюдении. Кто не знает, что в полумраке и в темноте все предметы для глаза принимают различные фантастические формы, которые с каждым шагом прохожего видоизменяются. На Украине народ думает, что человек может быть попеременно: муравьем (насекомым), птицей, зверем, рыбою и снова человеком 165: видимый остаток от древней веры в переселение душ. Душа человека совершала круг, переходя все формы животного царства; но она могла также переходить и в растения: в тополь, явор и др. 164. Мертвецы свободно могут выходить из своих могил и вредить живым, нанося их хозяйству расстройство или высасывая у спящих кровь. Последнее поверье о высасывании крови мертвецами (упырями) родилось из представления, соединяемого со Смертью: вечно голодная, она ненавидит жизнь и стремится пожирать все живое; похищая людей и животных, Смерть оставляет одни холодные и безжизненные трупы; кровь их она высасывает и этим только насыщает себя. Такое представление было потом перенесено и на мертвецов. Чтобы отвлечь губительное влияние мертвецов, простолюдины вбивают им между лопаток в спину осиновый кол.

Главным образом выход из могил суеверие приписывает колдунам и ведьмам, которые и умирают не так, как обыкновенные люди. Когда умирает ведьма, то вся природа выражает свою печаль: земля трясется, звери воют, скот на двор нейдет, от ворон отбою нет, в избе все — не на месте. Душа ведьмы и колдуна (или знахаря) долго не хочет расстаться с телом; чтобы облегчить ее выход из тела — разбирают угол крыши и вынимают из потолка доску 166. Такое поверье объясняется только тем великим жреческим значением, какое имели ведуны и ведьмы: их заклинаниям были покорны самые божества, они доили светлые божества и повелевали посредством чар нечистою силою 167. В народе существует любопытный рассказ о

том, что три молодые девицы- сестры поведмились, совершали чудные дела и что по смерти души их горят на небе яркими звездами 11*. Души колдунов и ведьм и по смерти должны были сохранить свое могущество.

Но если при смерти душа отделяется от тела навсегда, то при жизни она, по мнению народному, может отделяться от него на время: кроме смерти существует еще обмиранье. Обмираньем называют припадок, известный под именем летаргического сна. Народ думает, что в этом состоянии душа улетает из тела, странствует в другом мире, видит и рай, и ад, а потом снова возвращается в прежнее тело 169. Обмиранье главным образом приписывает суеверие колдунам и ведьмам; их вещие души, отделяясь от тела, могут сообщаться с таинственным миром, ожидающим человека по смерти, со священными странами богов светлых и темных; там душа ведьмы или колдуна узнает все чудесное: и прошедшее, и будущее, и волю богов, и тайны языческой религии; там она получает дар ведения и предвещаний 170. 30 июля, по народному поверью, ведьмы обмирают, опившись молоком; следов<ательно>, обмиранье тесно связывается с доением коров. Только при совершении религиозных обрядов, силою той же мольбы, которая вызывает всеоплодотворяющую влагу, душа ведуна и ведьмы может исполниться дара предвидения и предвещаний. При языческих игрищах и жертвенных пирах ведун и ведьма впадали в состояние исступленное, в котором произносили предсказания и заговоры, Это подтверждается самим характером языческих празднеств и тем поверьем, что заклинатель, произнося заговор, сам расслабевает, теряет силы 171.

Душа, отделившаяся от тела, могла и должна была принимать разнообразные формы. Об этом находим положительное свидетельство у Экзарха Болгарского: «Се же есть первое: тело свое хранит мертво и летает орлом и ястребом, и вороном, и дятлем, рыщут лютым зверем и вепрем диким, волком, летают змием, рыщут рысию и медведем»172'. Таким образом, душа колдуна и ведьмы могла принимать разнообразные формы. При дальнейшем развитии верований, при их затемнении, не только душа колдуна могла принимать различные образы, но колдун и ведьма могли по произволу изменять свой вид и оборачиваться в различных животных и различные предметы, не отделяя своей души от тела. Крестьяне

уверяют, что нередко случалось, снимая шкуру с убитой волчицы или медведицы, находить под нею бабу в сарафане 175.

Мало того, не только колдуны и ведьмы сами могут оборачиваться; они присвоили силу оборачивать и других: явились оборотни невольные, вследствие злобы ведуна или ведьмы. Такие поверья, очевидно, позднейшего образования. Народ верит, что колдун, зная имя человека, может сделать его оборотнем, а потому имя, данное при крещении, надо скрывать, называясь другим. Часто по злобе колдуны оборачивали своих знакомых в разных животных; на Украине таких оборотней называют вовкулаками, т. е. обращенными в волка, потому что всего чаще ведьмы и колдуны обращают в это животное. Однако ведьма обратила волком своего соседа, который впоследствии, когда возвратился в прежнее состояние, рассказывал, что подружился с одним волком и ходил с ним на добычу, что хотя и чувствовал себя человеком, но был по-волчьи. Человек, обращенный колдуном или ведьмою в волка, приближаясь к людям, жалостливо смотрит на них; мяса, которое ему дают, не ест, а кусок хлеба пожирает с жадностью 174.

Теперь необходимо обратить внимание на две стороны данного вопроса: 1) какими средствами совершается обращение и 2) какие образы преимущественно избирают колдуны и ведьмы при своих обращениях?

Для того, чтобы оборотиться, ведьмы употребляют чародейные мази, приготовляемые из сока трав. Силою превращений главным образом обладает трава тирлич, которая достается в удел одним ведьмам и колдунам; из этой травы они выжимают сок, и когда пожелают оборотиться, то натирают этим соком у себя под мышками. Вместо мазей и сока тирлича колдуны и ведьмы, желая оборотиться, ударяются о землю или кувыркаются через голову и через двенадцать кожей 175. Мать-сыра-земля подает силу всякому, кто о нее ударится; нож — орудие жертвенное. Отсюда видно, что превращения совершались силою тех таинственных чар, которые, по характеру своему, принадлежали к древним языческим обрядам и имели значение символическое. В народных сказках сохранилось даже свидетельство, что при обращении произносился заговор: ^Схватила Марина Добрыню за белы руки, бросала его от полу до печи, от стены до большого угла и нашептывала заклинанье великое и оборачивала его туром»176*.

Главные образы, в которые обращаются и колдуны и ведьмы: тур и корова, соболев, собака, кошка, волк и волчица, медведь и медведица, вепрь и свинья, сова, змей, копна сена, клубок ниток, ком снега и камень; кроме того, колдуны обращаются еще: соколом, соловьем, петухом, орлом, ястребом, дятлом, вороном, оленем, горностаем, рысью и др., а ведьма — лебедью, ласточкою, кукушкою, сорокою и др.¹⁷⁷ Песни, сказки и древнейшие памятники, говоря о превращениях, прибавляют чрезвычайно знаменательные эпитеты; так, напр<имер>, колдун оборачивается: в гнедого тура (или оленя)-золотые рога, в серого волка, ясного сокола (в песнях: *свет ясен сокол»), золотогривого коня; ведьма оборачивается в сороку-белобоку, в лебедь белую с золотыми перьями ¹⁷⁸. Все эти эпитеты указывают на тесную связь обращающихся лиц со служением божествам светлым, чистым. То же подтверждается и старинными преданиями о других животных, в образы которых обращаются колдуны и ведьмы. Так, петух — птица, посвященная солнцу и очагу; вместе с лебедем петух составлял необходимое свадебное кушанье; вещий ворон — приносит живую и мертвую воду; сова видит ночью; рысь имеет быстрое зрение, а орел может смотреть на самое солнце; ласточка - птица, предвещающая весну; кукушка — птица вещая, предсказывающая будущее; змей ¹⁷⁹, бык и корова — образы, в которых народная фантазия олицетворяла языческие божества; в свадебных песнях о невесте говорится, что она ^взошла соболев, осветила всех солнцем^0. С обращением в ястреба, сокола и волка соединяется понятие быстроты и силы, а с обращением в рысь, сову, орла и кукушку — понятие предвидения и предвещаний. Эта сила и быстрота принадлежала языческой чародейственной мольбе, которая быстро возносилась к божествам и вызывала их на ниспослание даров; это предвидение и эти предвещения составляли одно из главнейших знаний, принадлежащих ведунам и ведьмам. Припомним, в каких образах <Слово о полку» выражает чародейное значение Бояновых песен.

После рассмотрения преданий о превращениях ведм и колдунов становится понятным, почему народ представляет ведьму с хвостом, а колдуна — с рогами ¹⁸¹: эти признаки, усвоенные ведьме и колдуну, как признаки отличительные, заимствованы народною фантазиею от главных обращений. Особенно важное обращение в образы тура и коровы оставило эти предикаты колдунам и ведьмам как служителям языческих богов.

В христианскую эпоху и колдуны, и ведьмы подверглись сильному стеснению; известно несколько примеров о сожжении вещей женок» и кудесников. Противодействие колдунам и ведьмам тем более было необходимо, что они сами стали во враждебные отношения к новому учению, открыто хулили христианство и возбуждали народ против духовенства 182. Под влиянием этих обстоятельств создалось в народе убеждение о враждебном и греховном значении ведунов и ведьм, о связи их с нечистою силою, а вместе с тем создались и новые обряды, направленные против их зловредного влияния. В заговорах стали испрашивать защиты от «бабьих зазор, от хитрого чернокнижника, от заговорного кудесника, от ярого волхва, от слепого знахаря, от старухи ведуньи, от ведьмы Киевской и злой сестры ее Муромской»18^

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

С. М. Соловьев

Несколько слов по поводу статьи г-на Афанасьева «Ведун и ведьма», помещенной в альманахе «Комета»

Г-н Афанасьев не раз подписывал свое имя под прекрасными статьями, имевшими целью объяснить народные поверья, восстановить затерянный смысл древних языческих преданий. В названной выше статье, разбирая предания о ведуне и ведьме, г-н Афанасьев коснулся весьма важного вопроса в наших древностях, вопроса об языческом славянском богослужении. Я. Grimm в своей «Германской мифологии», в отделе о ведьмах ¹, показал явственную связь преданий о ведьмах с языческою религиею древних германцев; г-ну Афанасьеву удалось показать верность выводов Гримма и относительно славянской мифологии, тем более, что предания о ведьмах у обоих народов, у славян и у германцев, поражают своею тождественностью: и по славянским, и по германским преданиям ведьмы имеют способность обертываться в разных животных; у обоих народов шабаши ведьм имеют место во время отправления древних языческих праздников; оба народа знают о ночных путешествиях ведьм по воздуху; у обоих народов ведьмы насылают бурю на чужие поля, крадут с них росу, задаивают коров и проч. и проч. Из рассмотрения слов, синонимических ведуну и ведьме, г-н Афанасьев верно выводит, что в словах этих лежат понятия сродственные, которые в язычестве имели смысл чисто религиозный, именно понятия: таинственного, сверхъестественного знания, предведения, предвещаний, гаданий, хитрости или ума, красной и мудрой речи, чарований, жертвоприношений, очищений, суда и правды, и, наконец, врачевания, которое сливалось в язычестве с очищениями. Удачно сводит автор народные предания о молодых ведьмах с преданиями о вещих дивах, как эти предания читаются в старинных песнях у разных славянских народов; столь же удачно г-н Афанасьев объясняет языческое значение разных принадлежностей домашнего очага, по связи с преданиями о ведьмах. Эти предания объясняют и, в свою очередь, объясняются суеверными обычаями, до сих пор сохранившимися еще в народе, налр<имер> опахиванием, заклинанием разных вредных животных и т. п. Одним словом, связь преданий о ведьмах с языческим богослужением славян после статьи г-на Афанасьева становится несомненною. Признавая все

достоинство этого прекрасного труда, мы не можем однако не выразить наших сомнений относительно некоторых положений автора. Так, напр<имер>, г-н Афанасьев выводит, что некогда колдуны и ведьмы, и именно в язычестве, имели значение не только благотворное, но и богослужebное, то есть будто по преданиям и поверьям они являются служителями богов светлых, чистых. Мы позволяем себе усомниться на счет верности этого положения; мы думаем, что и в язычестве колдун и ведьма имели то же самое значение, какое имели впоследствии, какое имеют теперь по народным понятиям: зная больше, чем другие, они употребляли свое знание в пользу и во вред людям, смотря по обстоятельствам; если колдун или колдунья во время язычества знали целительную силу одной травы и вредную другой, то может ли г-н Афанасьев нам поручиться, что они всегда употребляли только первую в пользу людям, и никогда не позволяли себе пользоваться второю им во вред? Как теперь колдуны и колдуньи не обнаруживают свою деятельность исключительно в материальный вред человеку, точно так же и в язычестве они не имели исключительно благотворного значения; как теперь они, по народным поверьям, портят и в то же время отвращают порчу, так то же самое делали они и во время язычества.

Г-н Афанасьев думает, что волхвы, кудесники являются при большем общественном развитии народа, при развитии в язычестве общественного богослужения. Мы не можем согласиться и с этим мнением, зная, что обилием чародеев обыкновенно отличаются народы, стоящие на самой низшей степени общности; люди, которые, вследствие своих счастливейших способностей или по случаю, узнали некоторые тайны природы, напр<имер> полезные или вредные свойства растений и т. п., также духовидцы, люди с распаленным воображением могут явиться в самые первые времена общества. Мы не думаем также, чтоб из волхвов, кудесников могло образоваться у нас жреческое сословие, ибо не знаем причины, которая бы заставила князя и старейшин народа отказаться в пользу волхвов от своего жреческого значения, не знаем подобного примера в истории других народов.

Предание о сборище ведьм на Лысой горе г-н Афанасьев объясняет тем, что гора открытая, на которой нет ни жилья, ни растительности, представляет место, удобное для религиозных игр и обрядов. «Гора, — говорит г-н Афанасьев, — на которой совершались религиозные игры и обряды, была священная; к ней чувствовали

особенное благоговение, и она нисколько не назначалась к заселению». Мы думаем, что предание о Лысых горах, как сборищах ведьм и нечистой силы, образовалось уже в христианское время, потому что отсутствие или бедность растительности служит признаком проклятия, по народному поверью. Наоборот, мы не можем согласиться с г-ном Афанасьевым, что поверье о связях с нечистыми духами ведьм, об участии последних в их празднествах родилось только в эпоху христианства; один из выдающихся недостатков статьи г-на Афанасьева именно состоит в том, что автор не обратил надлежащего внимания на демонический или, по крайней мере, полудемонический характер ведьм, отличительную чертой которых была именно связь с языческими божествами, принявшими, разумеется, по водворении христианства, характер нечистой силы; г-ну Афанасьеву более, чем кому-либо другому, известны наши старинные народные предания о связи ведьм с огненными змеями и о происхождении от подобных браков также существ с демоническим характером.

Мы видели, что, по славянским и по германским преданиям, ведьмам приписывается доение коров. Для объяснения этого поверья г-н Афанасьев обращается к народным рассказам о скрадывании небесных светил. По болгарскому поверью, ведьмы могут снимать с неба месяц, который обращается тогда в корову; ведьмы доят ее и готовят из молока масло для врачевания неизлечимых ран и для другого чародейного употребления. По нашим преданиям, если случится лунное затмение или тучи неожиданно закроют месяц — тогда, значит, ведьма украла с неба это светило; в индейской мифологии божества света были олицетворены в образах коров; подобное же олицетворение встречаем и во многих других мифологиях. Основанием такому олицетворению послужило то наивное воззрение младенческого народа, по которому все небесное он представлял себе в образах простых, непосредственно его окружавших. Мы совершенно согласны с этим объяснением автора; но не можем согласиться с дальнейшими ее выводами; так, мы не можем согласиться, что предание о доении ведьмами коров обыкновенных создано из мифа о доении коров небесных гораздо позднее, при затемнении верований; не можем согласиться, будто доение коров небесных на мифическом языке означало священную силу мольбы и жертвоприношений, которою вызываются плодотворные лучи солнца и дождь, падающие с неба, как дар

божеств светлых. Г-н Афанасьев прекрасно объяснил олицетворение светил в образе животных из младенческого, наивного воззрения древних народов; после этого автор должен был остаться верен этому младенческому, наивному воззрению, не отступать от него при дальнейшем объяснении преданий; но вместо того он предпочел объяснение уже несколько не младенческое и не наивное. Ведьмы, по народному поверью, имели силу повелевать природными явлениями; они летали по воздуху, имели возможность пробираться к небесному стаду, к небесным коровам; для чего ж они пробирались туда, что делали с небесными коровами? То же самое, что любили делать с земными — доить их и задаивать: вот, думаем, объяснение, которое будет согласно с младенческим наивным воззрением первобытных народов. Свет и дождь — понятия, отождествленные в языческих верованиях славянина, понимались, по утверждению г-на Афанасьева, как плодотворное и священное молоко, проливавшееся из сосцов небесных коров; но это положение ниоткуда не следует, взято автором совершенно произвольно. Не можем согласиться с автором и в том, что только представлением светлых богов в образе быка или коровы объясняются те счастливые и благотворные приметы, которые соединяются с шерстью, мехами и вывороченным тулупом, мы думаем, что эти приметы произошли прямо от свойства шерсти и меха, от их значения для наших предков; сам г-н Афанасьев приводит четверостишие, которое прямо подтверждает наше мнение:

Будь зятю добресенький,
Я к кожух теплесенький;
Будь зятю богатый,
Я к кожух волохатый.

Вспомним, что скот и меха были главными сокровищами, главным богатством наших предков, которые, по климату, должны были более всего дорожить кожухом теплесеньким. Если бы здесь имело место мифологическое значение, то употреблялись бы бычьи кожи, тогда как мы видим, что употребляются овчины да соболи, но известно, что ни одно языческое божество не представлялось в виде барана или соболя. Так же несогласны мы признавать мифический повод к тому, что волна означает у нас и воду и руно; причина здесь та, что как вода, так и руно одинаково волнятся.

Мы высказали свои сомнения в приятной надежде, что ученый и даровитый автор разрешит их в дальнейших своих трудах, обещающих столько пользы науке отечественных древностей.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

К. Д. Кавелин

О ведуне и ведьме

По поводу статьи г-на Афанасьева, напечатанной под этим же заглавием в альманахе «Комета»

Статья г-на Афанасьева «О ведуне и ведьме» чрезвычайно интересна. Несмотря на то, что предмет, по-видимому, знаком всем и каждому, кто жил в деревне и хоть сколько-нибудь прислушивался к нашим простонародным поверьям, в нем много такого, над чем можно подумать. До сих пор монографий о ведьме и ведуне у нас не было. Г-н Афанасьев впервые тщательно свел об этом предмете множество данных, рассеянных в разных источниках, и первый представил опыт научного исследования дела. Это неотъемлемая заслуга автора.

«Много мифических образов (говорит г-н Афанасьев) создано народными поверьями; однако все они, несмотря на свой антропоморфизм, более или менее сливаются с различными частями природы неодушевленной, со стихиями огня, света, воды; все они более или менее удалены от человека. Не так представляет себе народ ведуну и ведьму. И тот и другая не являются в недоступной таинственности; напротив, простолюдин их близко знает и входит с ними в частые столкновения; он даже укажет на известные лица своей деревни как на ведуну и ведьму и посоветует их остерегаться. И ведун и ведьма живут между людьми и ничем не отличаются от обыкновенных людей» (стр. 89).

Что ж такое и ведун, и ведьма? Откуда взялось в народе это представление? Ответ находим на стр. 98—106. Приведем несколько мест, всего ближе объясняющих взгляд автора на происхождение и значение ведуны и ведьмы.

«...Преданья и поверья очень ясно указывают, что некогда колдуны и ведьмы, и именно в язычестве, имели значение не только благотворное, но и богослужебное, то есть, по преданьям и поверьям, они являются служителями богов светлых, чистых.

Все рассмотренные нами данные приводят к тому заключению, что у славян были свои служители богов — и мужчины и женщины, и ведуны и ведуньи. Но какое они имели значение среди славянских общин? Составляли ли особенный класс или нет? Какое занимали место в совершении религиозных обрядов? К какой эпохе, наконец,

надо отнести появление этих лиц — в истории славянского язычества?

Отправление богослужения и приношение жертв первоначально принадлежало главе рода или семьи, следовательно, старшим, будут ли это мужчины или женщины — все равно. С перенесением верховного значения родоначальника на князей, отправление богослужения перешло к этим последним, разумея богослужение общинное, публичное. Родоначальники отдельных родов и даже отцы семейств удерживали, по-прежнему, свое священное значение, но только в кругу своего отдельного рода и семьи. Но верховным жрецом, священнослужителем для целой общины, соединившей в себе многие племена и роды, был князь, хотя он и обязан был решать все религиозные вопросы сообща со стариками. Отсюда объясняются слова Нестора о совещании Владимира Великого со старцами и боярами относительно изменения веры, о приговоре старцев бросить жребий на отрока и девицу — для принесения богам в жертву. Вместе с постепенным развитием общинного быта у славян, вместе с утверждением княжеского управления, необходимо начинает развиваться и публичный характер их богослужения, празднеств и игрищ религиозных. На игрища и празднества роды начинают сходиться „межи селы" и совершают их вместе; божества, воплотившиеся в образы человеческие, изображаются в истуканах (кумирах), которые поставляются на открытых, для народного поклонения, местах. В это время становится необходимым, чтоб выделились из общей массы народа люди, которым можно было вверить надзор за чистотою священных мест и охранение кумиров от внешних физических влияний. Сверх того, к этой эпохе языческого развития, когда богослужение начинает принимать характер общности, публичности, относится начало затемнения мифов и образование таинственного религиозного языка. Прежде и миф "был общедоступен, и язык, которым выражался его смысл и его соотношения с другими мифами, для всякого понятен. Но когда божества из простых явлений природы облачаются в человеческие формы, получают субъективность и все человеческие страсти и побуждения, тогда миф затемняется, и те выражения, которые понятны в приложении к простому явлению природы, делаются загадочными в отношении к его персонификации. Язык религиозный принимает характер таинственный: является заговор и загадка. Знать смысл мифов язычества, понимать язык заговоров и

загадок уже не могут все, а только некоторые избранные, посвятившие себя этому священному ведению, знанию. Мало-помалу, путем чисто фактическим, начинают выделяться из народа люди, одаренные большими способностями и пользующиеся потому большим влиянием. Действуя более или менее под религиозным увлечением, они являются народными учителями и предвещателями: им понятен смысл древних мифов и религиозного языка, они в силах разгадывать и объяснять всякие приметы и гадания, они знают таинственную силу трав и очищений, они могут совершать все чародейною силою заговора. Это — ведуны и ведуньи, волхвы, или кудесники и кудесницы. В народе рождается убеждение, что они, как близкие к божествам и понимающие их знамения, одарены даром предвидения, знают волю богов и могут открывать правду. Ведун, следовательно, есть тот, кто более знает религиозные тайны, кто дарованиями своими (умом, речью, поэтическим даром) возвышается над всеми другими. К подобным вещим людям и начинает прибегать народ в нужде, для испрошения помощи и совета. Помощь ведуна и ведуньи состояла в том, что они возносили богам молитвы и приносили жертвы, ибо им известна была могучая сила мольбы (впоследствии — заговоров, нашептываний и заклятий), жертвы (впоследствии — чар) и связанных с ними очищений. Ведуны несколько не мешали религиозно-богослужебному значению родоначальников; те и другие не исключают взаимно себя, и одинаково пользуются народным уважением, тем более что первоначально ведуны выделяются из числа тех же стариков, начальников родов и семей, и особенного класса не составляют. За такое же положение говорят даже современные представления колдуна и ведьмы и все предания и поверья, имеющие соотношения с древним языческим богослужением. В народе даже существует убеждение, что тайная наука волшебства хранится в семействах, передаваясь из рода в род, от отца к сыну. Первое известие о волхвах-кудесниках находим в летописи, в рассказе о княжении Олега; следовательно, появление волхвов совпадает с известием о кумирах. Впоследствии, из волхвов должно было образоваться сословие жрецов, в том смысле, как мы теперь понимаем это слово. В старинном нашем языке слово жрец было известно. Кирилл Туровский говорит в одном „Слове": „Не окропиша его завистивии жърци"; Иоакимовская летопись также упоминает о жрецах; но как понимать эти места? Жрец здесь — особенное название волхва, и ему

принадлежало то же значение, что и волхву. Приписывать нашим славянам отдельное сословие (класс) жрецов, как это было у других народов, имевших вполне развитую мифологию, не позволяют все достоверные известия о их быте. Филологически слова жрец и волхв — тождественны; они оба указывают только на одну сторону языческого богослужения, на служение огню и сожжение жертв, тогда как другие синонимические названия указывают на другие стороны богослужения. Впрочем, колдун также означает жертвоприносителя; а кудесами называются: а) коледа, праздник, в которой совершалось заклание свиньи, и б) жертва домовому. С большим развитием публичного характера в языческом богослужении славян волхвы могли бы усвоить себе религиозное значение исключительно и образовать отдельное сословие (класс); но такой переворот в религии требовал медленного, долгого процесса, который далеко не успел совершиться, когда появилось на Руси христианство. Вообще надо заметить, что конечное развитие язычества у нас представляется в тех неустановившихся формах, которые прямо говорят об его переходном состоянии из религии отдельных родов и племен в религию публичную, общинную» (стр. 102—106). Вот как автор смотрит на предмет. Вся статья есть не что иное, как развитие этой мысли в частных ее выражениях и применениях.

При всем уважении к знаниям и несомненному таланту г-на Афанасьева, доказанным многими прекрасными трудами по русской истории, мы не согласны с ним в основной мысли его статьи, не согласны и во многих частностях.

Что касается до основной мысли, то она нам кажется не совсем верною, потому что предполагает степень развития языческих религиозных верований гораздо высшую той, до которой, по нашему мнению, достигло язычество славян, в особенности русских. Ведуны и ведьмы, по словам г-на Афанасьева, были жрецы и жрицы, и притом богов светлых. Для этого нужно было бы, по крайней мере, указать, какие это были боги, и разрешить вопрос, успело ли у нас язычество развиться до поклонения богам, то есть до изображения богов в искусственных образах, до построения им капищ и до полного языческого богослужения. Вопрос этот нам кажется еще далеко не решенным. Мы знаем, что говорит о них летопись Нестерова, во свидетельство ее еще не уяснено критически; и на основании того, что она говорит, столько же есть основания считать богов, исчисленных у Нестора туземными, сколько признавать их

нетуземными. Правда, некоторые славянские племена сохранили и до сих пор воспоминание о Перуне и Волосе; зато другие, именно славяне великорусские, не сохранили ни о них, ни о других языческих богах никаких воспоминаний. А между тем поверья о ведуне и ведьме распространены всюду и живо сохранились до сих пор. Не доказывает ли это, что ведьмы и ведуны не имели необходимой, тесной связи с поклонением языческим богам? Не ясно ли отсюда, что эти верования должны были иметь другое значение и происхождение, кроме собственно богослужебного?

Г-н Афанасьев говорит, что ведьмы и ведуны были жрецами богов чистых, светлых. Мы прочли с большим вниманием все доводы в пользу этого мнения, так добросовестно и тщательно собранные в рассматриваемой нами статье, и признаемся, не нашли ни одного доказательства в пользу этого мнения. Ведьмы и ведуны находятся в сношениях с таинственными силами, невидимыми духами, и с помощью их приносят людям и пользу и вред: вот что ясно, что несомненно. Но какие именно эти силы, какие эти духи — этого нигде, ни из чего не видно. Поверья приписывают ведьмам и ведунам разные нехорошие дела: порчу, отраву, задаивание коров, обращение людей в животных злых, например в волков; приписывают рядом с тем и благодетельные действия: лечение болезней, ограждение от порчи и чар, отыскивание покражи и вора и т. д. Вместо того, чтоб принять факт как он есть, г-н Афанасьев приноровляет его довольно произвольно к своей любимой мысли: то объясняет враждебное значение ведунов и ведьм влиянием христианства, которое неприязненно смотрело на остатки язычества; то затемнением древнейших мифов, вследствие которого, будто бы, значение их стало представляться в превратном виде; то, наконец, поздним образованием некоторых поверий о них. Все это — натяжки, вовлекшие автора в лабиринт толкований и предположений, как нам кажется, совершенно произвольных. Мы скажем и о них в своем месте; здесь заметим только, что нет основания залодозревать предание о благодетельном и вредном влиянии колдунов и ведьм на человека, потому что без явных натяжек нет никакой возможности признать одни из них древнейшего, другие — новейшего образования. Что к ним есть новые приставки, что некоторые второстепенные поверья, связующиеся с другими, выведены из последних в новейшее время — это, кажется, бесспорно. Но, повторяем, отвергать целый ряд поверий о враждебном значении

колдунов и ведьм нельзя. Их первоначальность и древность столько же очевидны, как и поверий, приписывающих колдунам и ведьмам благотворительное действие. Притом, мы не видим в статье г-на Афанасьева предварительного критического исследования, которое давало бы ему право делать такое различие между поверьями. Он прямо высказывает известный взгляд и под него подводит факты, что, конечно, неправильно. Этот недостаток происходит, как мы думаем, от отсутствия метода в его исследованиях. Г-н Афанасьев, по-видимому, не старался уяснить себе ход и постепенность развития язычества у славян, тогда как в его исследовании, обращенном на поверья разных времен и эпох, возникшие под самыми разнородными условиями, общий взгляд был совершенно необходим. Отсутствие этого взгляда заметно отзывается в его, впрочем, прекрасном труде.

Перейдем теперь к частностям и отдельным замечкам.

«Народные поверья (говорит г-н Афанасьев) приписывают ведьмам и колдунам: 1) полеты на Лысую Гору, 2) скрадывание светил и доение коров, и 3) превращение» (стр. 107).

Затем начинается исследование этих различных атрибутов ведьм. Прежде всего мы встречаем здесь довольно натянутое объяснение, почему ведуны представлялись стариками, ведьмы — и старухами, и молодыми. Это потому, говорит автор, «что языческое богослужение и жертвоприношения совершались старшими в роде, стариками и старухами, и что во всех (?) религиозных обрядах девы принимали живое и неперемнное (?) участие. Священно-служебное значение старейших вполне объясняется родовым, патриархальным бытом славян, а священно-служебное значение дев — самым характером язычества, которое выше всего поставляло творческую силу молодости, красоты и плодородия... Полнота девственных сил, обещающих развитие новой, юной жизни, не могла не вызвать особенного уважения (?) и сочувствия».

Против этого можно сказать многое. Если б поверье, что ведьмы и ведуны — старики и старухи, было в связи с родовым характером язычества, то все старшие в роде почитались бы ведунами и ведьмами. Однако это не так. Между тем мы знаем, что множество обрядов совершалось в доме непременно стариками, того или другого пола, и г-н Афанасьев совершенно прав, говоря, что язычество славян имело первоначально родовой характер. Следы этого сохранились, и довольно живо. Что ж следует отсюда? То, что ведьмы и ведуны не входили в разряд обыкновенных жрецов и жриц (если и допустить,

что жрецы и жрицы действительно существовали у нас когда-то, в чем мы позволим себе сомневаться), но составляли нечто особенное, выходящее из обыкновенного порядка. Потом, странно, каким образом г-н Афанасьев смешивает дев и молодых женщин, говоря о ведьмах? Те и другие во всех обрядах различаются, и роль их в язычестве далеко не была одинакова. Наконец, признаемся, для нас совершенно непонятна фраза, что «язычество выше всего поставляло творческую силу молодости, красоты и плодородия». Язычество, прежде всего, поставляло весьма высоко все то, что имело большее или меньшее влияние на быт и судьбу человека, и степень почитания соответствовала степени влияния. Плодородие и бесплодие, свет и мрак, лето и зима, ночь и день — в этом отношении были равно почитаемы язычниками, да иначе и не могло быть. Что ж касается до символического объяснения мнимого уважения и сочувствия к деве у славян-язычников, то оно нам потому кажется весьма далеким от истины, что вовсе нейдет к характеру и степени развития славянского язычества. Последнее, по всем данным, едва-едва начинало выходить из непосредственного обожания видимой природы, не успело даже создать определенных образов для невидимых деятелей. Как же могло быть при этом символическое развитие верований?

Последнее замечание еще в большей мере относится к объяснению поверья о доении ведьмами коров, лошадей и овец. Автор весьма подробно и учено выводит, что божества света олицетворены были в образе коров, во многих языческих религиях, особенно в индийской, и у славян тоже. Поэтому поверье о доении коров ведьмами не должно принимать буквально: это есть не что иное, как затемненный позднейшими переделками миф о том, что ведьмы (то есть жрицы) своими жертвоприношениями и мольбами призывали на землю плодотворные лучи солнца и дождь, дар божеств светлых... Изумительный *tour de force* учености, свидетельствующий только о том, как могут увлекаться дельные и талантливые исследователи, когда погружаются в мрак доисторических преданий без путеводной нити общего взгляда и строгого метода! Простота, непосредственность, первоначальность наших поверий опровергают это хитрое объяснение сами собою, без всякого аппарата учености и критики. Где, в котором из наших народных поверий, можно встретить подобные символы? Все эти поверья объясняются житейскими фактами, явлениями природы: непосредственный их

смысл — всегда ближайший и вернейший. И в этой-то, самой первобытной языческой религии из всех нам доселе известных у народов индоевропейского племени, автор сумел отыскать философский миф. Удивительно! Автор обращается к индийским верованиям, чтоб объяснить поверье о доении коров. Не знаем, почему он, прежде чем пустился в этот обманчивый и сомнительный путь, на котором заблудилось столько талантливых наших ученых, зачем, говорим мы, не осмотрелся он около себя поближе, по тому правилу, что русское поверье правильнее объяснить русским бытом, чем индийским или другим. Если б он это сделал, он нашел бы весьма простое объяснение и поверьям о доении коров ведьмами и колдунами. В «Земледельческом календаре» г-на Э. Рудольфа, примененном к хозяйству северной и средней полос России (изд. 2-е, Санкт-Петербург, 1849), читаем —

Под месяцем декабрем: «Дознано опытом, что животные, поставленные во дворе и ничем не беспокоимые, лучше отъедаются (при одинаковом кормлении), чем животные, кормящиеся на пастбищах*» (стр. 298).

Под месяцем январем: «Для расплождения или для приплода лучшие телята те, которые родятся в январе и феврале, и лучше пусть теление будет ранее этих месяцев, чем позже» (стр. 306).

Под месяцем апрелем: «Рогатый скот можно в конце апреля выпускать на пастбу; но редко случаются такие годы, в которые он мог бы наедаться досыта прежде первых чисел мая» (стр. 20).

«Природное побуждение животных к отыскиванию, по воле, свежего корма оказывается в апреле столь сильно, что одно лишь задавание лучшего корма и приправление его солью может производить одинаковое состояние животных с тем, в каком они находились прежде» (там же).

«Если рогатый скот в апреле линяет или уже вылинял прежде, то это знак, что уход за скотом хорош, и можно быть уверенным, что и доход от него будет хороший» (стр.22).

Под месяцем июнем: «Наибольшее количество доброкачественного молока надоивается от тех коров, которые не только продовольствуются изобильным и питательным кормом, но которые, при съедании этого корма, употребляют мало усилия и времени, и которые большую часть времени проводят в совершенном покое. На этом явлении основано замечание, что молочный скот,

кормящийся круглый год на стойле, дает наибольшее количество молока* (стр.141).

Под тем же месяцем: «В конце июня, когда все травы в совершенном их развитии, и скот на привольных пажитях, даже и после зимней бескормицы и сопряженного с сим бессилия, отгуляется... когда скот наедается совершенно, и на пастьбе находит не только достаточную, но избыточную пищу, то съедаемый им корм может оказывать полное действие на те произведения, которые потребуются содержателями скота. В июне месяце должно обратить особенное внимание на молочные скопы...» (стр. 139 и 140).

Под месяцем июлем: «Пастьба скота становится весьма обильною по уборке с лугов сена; но где нет вблизи лесов, в которых бы скот мог найти защиту от палящих лучей солнца, там должно его в полдень с пастьбы пригонять домой... Кто, живя в деревне, не замечал, с каким наслаждением домашний скот, кроме овец, по целым часам стоит в воде! Это освежение ему необходимо, и где эта потребность не удовлетворяется, там бывают разные болезни, каковы: ящур, копытная зараза, сибирская язва и пр.» (стр. 182).

Довольно этих выписок. Они достаточно показывают, что времена года, к которым поверья относят преимущественно доение коров ведьмами, суть вместе важные эпохи в годичной жизни этого столько полезного в крестьянском быту домашнего животного. В апреле корову впервые выпускают на пастьбу; к этому времени за нею должен быть особенно тщательный уход; к тому же времени относится случка и линянье рогатого скота. В конце июня корова дает отличное и обильное молоко; в июле, от сильного жара, она подвержена болезням; в декабре откармливают скот; в январе или феврале коровы телятся. Вообще же зимою коровы, содержимые в хлевах и теплых кутах, дают обильное и хорошего качества молоко. Не проще ли этим образом жизни коровы, этими данными нашего крестьянского домоводства, объяснить поверья, которые кажутся столь темными и загадочными г-ну Афанасьеву? Наши предки-язычники не понимали причин естественных явлений и не знали, как их устранить или, напротив, вызвать. Оттого они и приписали их таинственным деятелям, вредные — враждебным силам или действию злых людей. Попробуйте похвалить здоровое дитя: нянька, если она придерживается предрассудков, придет в ужас; ей будет мерещиться порча, и заболи, на беду, ребенок — наверное, вы его сглазили. Точно

так же боятся крестьяне в июне, что ведьмы задоят коров: в это время коровы богаты хорошим молоком. А болезни, чахлость скота, чему же могли приписать язычники, как не порче? Такой же опасности подвергалась скотина и в то время, когда телилась, и т. д. Заметим, кстати, что доят коров только ведьмы, а не колдуны. Последние и вовкулаки сосут, а не доят коров. Это потому, что доят коров, по нашим обычаям, только женщины, так что мужчины, принимаясь за это бабье дело, надевают непременно на голову платок, чтоб иметь вид женщин. Признаемся, нас столько ж удивило натянутое объяснение поверья о доении коров, данное г-ном Афанасьевым, сколько странное упущение из виду самого простого, ближайшего смысла.

На стр. III—127 автор подробно объясняет значение поверья, что ведьмы и колдуны два раза в году летают на шабаш, на Лысую Гору. Нельзя не отдать полной справедливости тому тщанию и добросовестности, с которыми изложены и рассмотрены все данные, сюда относящиеся, и ни один не оставлен без толкования и критического разбора. К сожалению, мы и здесь не можем согласиться с автором ни в общем, ни в частностях. Г-н Афанасьев думает, что в этом предании сохраняется воспоминание о двух языческих празднествах, совершавшихся в незапамятные времена и соответствующих Коледе и Купале. Мнение это кажется весьма правдоподобным. Но когда автор прибавляет к этому, что на Лысой Горе совершались языческие богослужения и жертвоприношения, и весьма подробно выводит это из разных обстоятельств, сопровождающих, по народным поверьям, полеты ведьм, то трудно с ним согласиться, потому что он очевидно увлекается своею любимую мыслью и, так сказать, приурочивает эти поверья к такой эпохе развития язычества, до которой у славян оно не успело развиваться. Поверье о полете ведьм просто говорит, что колдуны и ведьмы собираются на Лысую Гору для совещаний и общего веселья, для пиршества. Где же тут богослужение, где жертвоприношение? Совещаются колдуны и ведьмы, как видно из приведенных автором поверий, на пагубу людей и домашних животных. Тут — ни тени богослужения. Общее же веселье и пиршество (гулянье), очевидно, языческое игрище. Игрище, бесспорно, могло иметь богослужебное значение у язычников. Но какое? В разные эпохи развития языческих верований оно бывает различное. В языческих религиях более развитых игрище есть принадлежность богослужения; в религиях

более древних оно есть только зародыш последнего, а прямой его смысл и значение — непосредственное выражение чувств и ощущений. На этой степени развития игрище — не обряд, а факт бессознательный. Таковы были первоначально многие хороводы, таковы были тризны и другие пиры; таковы могли быть отчасти игрища, упоминаемые Нестором при описании русско-славянских племен. Игрище. ведъм и колдунов на Лысой Горе имеет, очевидно, соответствие с купальскими игрищами, в которых не видно следов богослужения. Не имея положительных доказательств, что у наших предков-язычников были боги, и, по общему характеру и свойству их языческих поверий, считая невероятным и неправдоподобным, что они были, мы позволим себе усомниться в богослужебном значении игрищ на Лысой Горе, тем более, что прямой смысл относящихся сюда поверий не дает права делать этот вывод.

Наконец, начиная со 150 страницы, г-н Афанасьев говорит о превращениях ведъм и колдунов. Вопрос весьма любопытный в истории языческих верований! Автор приводит верование в обращение в близкое соотношение с верованием в переселение душ умерших и выводит оба из смутных представлений, которые имели язычники о загробной жизни. Весь этот предмет, как замечает и сам автор, действительно, весьма темен. Со всем тем, нам кажется, что и тут путь, избранный г-ном Афанасьевым для отыскания ключа к разрешению вопроса — слишком далек и неверен. Мы думаем, что это верование ведет свое начало с того времени, когда непосредственное обожание предметов и явлений природы стало мало-помалу сменяться обожанием невидимых сил, которые, по представлениям язычников, в них и чрез них действовали и проявлялись. Представить себе эти силы отвлеченно первобытные язычники не могли. Они должны были вообразить их себе живыми существами с разумом и волею, другими словами — с атрибутами нравственной природы человека. От этого верования к верованию в так называемых оборотней и в переселение душ переход был очень нетруден, особенно при помощи живой фантазии, не обуздываемой ничем и не знающей другого предела, кроме своего безграничного произвола.

Не входя в дальнейшее развитие этой гипотезы, о которой надеемся поговорить когда-нибудь подробнее в другом месте, заметим здесь только, что способность оборачиваться, приписываемая поверьями колдунам и ведьмам, не довольно обратила

на себя внимание г-на Афанасьева. Будь ведьмы и колдуны обыкновенными жрецами и жрицами древнего язычества, отчего бы, кажется, не иметь этой способности всем старейшим в семействе и доме? Они, как мы сказали, могли до некоторой степени иметь когда-то богослужебное значение и быть служителями домашнего божества — а между тем они обращаться не могут, а обращаются только ведьмы и колдуны. Ясно, что и те и другие, по народным поверьям, имели особенное какое-то значение, обладали сверхъестественными, чрезвычайными силами.

После всего этого остается сказать несколько слов о том, что такое, по нашему мнению, были ведьма и ведун во времена язычества. Г-н Афанасьев весьма справедливо заметил, что они не олицетворения действительных предметов или представлений, но живые лица. Ведуны и ведьмы были люди, обладающие таинственным знанием благодетельных и вредоносных свойств и сил природы, и потому язычники приписывали им сношение с невидимыми духами. Им была открыта и доступна тайная наука. Оттого таинственный, сверхъестественный характер их. Ведьмы и ведуны могли, поэтому, явиться тогда только, когда образовалось верование в этих невидимых духов между язычниками, вслед за постепенным упадком непосредственного обожания видимых предметов и явлений природы. Ведунов представляют поверья стариками, ведьм — старухами, потому что лета и опытность, а не систематическое учение давали мудрость, и эта мудрость действительно могла быть приобретена только временем и летами. Девицами же и молодыми женщинами представляют ведьм потому, что только они и, крайне редко, мужчины могли иметь склонность к галлюцинации, составлявшей, по невежественному понятию язычников, неопровержимый признак сношения с духами. Таким образом, ведьмы и колдуны не были ни жрецами, ни жрицами, а просто были вещие мужи и женщины, что доказывается и их названием. Они всегда стояли вне обыкновенной, установленной обычаями и преданиями языческой религии, и потому не составляли и не могла образовать сословия или касты, будучи явлениями необыкновенными, исключениями из общего правила. Там, где они были и где их было много, они имели большое влияние и значение; это бесспорно и объясняется легко их таинственным знанием и силою. Таких ведунов и ведьм находим, под разными названиями, почти у всех первобытных язычников. Везде они являются отдельно

от обыкновенных жрецов и с тем же значением, как наши ведуны и ведьмы.

Вот главные замечания и возражения на статью г-на Афанасьева. О ней можно было бы сказать гораздо больше, ибо каждая почти страница представляет спорные пункты и, по моему мнению, неправильные выводы и объяснения. Здесь ограничимся сказанным, предоставляя себе возвратиться к этой статье при первом удобном случае.

Ответ г-ну Кавелину

Статья наша, недавно явившаяся в альманахе «Комета» под заглавием «Ведун и ведьма», вызвала много разноречивых замечаний и приговоров 1. Такое внимание лестно: оно лучше всего оправдывает появление статьи и действительный интерес выставленного ею вопроса. Тем не менее мы считаем полезным отвечать на сделанные нам замечания, имея в виду столько же защиту собственных мнений, сколько и постановление в нашей исторической литературе правильного взгляда на такой важный предмет, каковы старинные народные верования.

Наука славянской мифологии слишком молода, особенно у нас. Еще так недавно указана тесная связь мифологических исследований с филологическими, еще так недавно объяснено истинное значение филологии, что последние результаты этой науки не успели перейти в общее убеждение. Отсюда в журналах наших нередко встречаешь самые странные отзывы о значении народной речи, песен и преданий. Из того же источника происходит часто и неопределенность, сбивчивость критических оценок: чего требует один рецензент, то осуждает и отвергает другой. От нас, например, один рецензент требует, чтоб, говоря о славянских верованиях, мы пользовались верованиями всех возможных народов земного шара; другой, напротив, желает, чтоб мы обращали внимание на одни русские поверья. Таким образом, один задает нам ту широкую задачу, которой мы и не думали и не осмеливались принимать на себя; другой хочет ограничить круг нашего взгляда во что бы то ни стало.

Прежде, нежели обратимся к разбору мнений г-на Кавелина, остановимся на одном замечании г-на Соловьева. Критик, признавая нашу методу и высказанные нами основные положения, делает некоторые отдельные замечания. Одно из них, что колдуны и ведьмы в самом язычестве могли иметь не только благое, но и враждебное значение — мы принимаем с полною благодарностью. В самом деле, жертвенные обязанности лежали на колдунах и ведьмах и относительно богов светлых, и относительно богов темных, нечистых; силу жертвы и мольбы они могли равно употреблять и на добро, и на зло. Здесь таится объяснение тех демонических связей, в какие поставлены ведьмы народными поверьями.

Г-н Кавелин рецензию свою начал так: «Мы не согласны с г-ном Афанасьевым в основной мысли его статьи, не согласны и во

многих частностях. Что касается до основной мысли, то она нам кажется не совсем верною, потому что предполагает степень развития языческих религиозных верований гораздо высшую той, до которой, по нашему мнению, достигло язычество славян, в особенности русских».

Мы, со своей стороны, думаем, что г-н Кавелин составил себе несправедливое понятие о слишком низкой степени развития славянских верований в эпоху язычества. Верования эти представляются ему массою сведений, заимствованных из наблюдений, или произвольно созданных грубою фантазиею сведений, нисколько не соединенных между собою внутреннею связью и лишенных всякой общей мысли. Религия славян русских, по мнению нашего критика, не знала никаких образов: в ней все было шатко, неопределенно, пожалуй, — даже бессмысленно. Этот общий взгляд, создавшийся помимо фактов, г-н Кавелин высказывал уже не раз; теперь, упрекая нас в отсутствии общего взгляда, он имеет в виду ту же любимую свою мысль. Но если мы не разделяем общего взгляда г-на Кавелина — это еще не значит, чтоб у нас его вовсе не было.

Мы имели уже случай заметить однажды о неверности основного положения г-на Кавелина. Вот наши слова, недавно высказанные ему в «Современнике» (1851 года № I): «Не признавать в славянской русской мифологии никакой системы и видеть в ней какую-то неопределенную смесь так же несправедливо, как не признавать известных стройных законов в развитии древнейшего языка. Теперь, конечно, предания, пока еще не разобранные и не понятые, представляют странное для нас и бессмысленное смешение; в них, действительно, многое затемнилось, извратилось и приняло странную форму в продолжение многих веков. Но тем не менее первоначально в языческих верованиях была и, смеем утверждать, не совсем нестройная система, хотя в то же время характер ее вполне отвечал незначительной степени развития. Можно ли удивляться, что в верованиях народных лежит общая мысль? Мы бы удивились, если б ее не было: есть известные логические приемы, от которых не может человек отказаться, не отказавшись от своей человеческой природы*».

Не знаем, почему г-н Кавелин оставил эти слова без всякого возражения; они совершенно противоположны его взгляду, и, нам кажется, прежде, нежели повторять старое, не худо было бы устранить уже сделанные замечания. Не так поступил критик: он

продолжает повторять свои прежние мысли, хотя они нисколько не становятся оттого убедительнее. Он говорит: ^Славянское язычество, по всем данным (любопытно знать: по каким именно?), едва-едва начинало выходить из непосредственного обожания видимой природы, не успело даже создать определенных образов для невидимых деятелей^; в другом месте: we имея положительных доказательств, что у наших предков-язычников были боги (?!), и по общему характеру и свойству их языческих поверий считая невероятным и неправдоподобным, что они были...(!)» (с. 58 и 62). Вот до чего доходит, наконец, увлечение любимую мыслью, оторванную от всякого фактического основания! Свидетельства Нестора и древнейших духовных слов о славянских божествах теперь уже не представляют положительных доказательств! Остается только заподозрить подлинность памятников и признать свидетельства о божествах славянских подложными. Критик даже отвергает возможность, чтоб русские славяне имели в эпоху язычества своих богов. Признаемся, мы плохо понимаем, что именно хотел сказать этим критик: отвергает ли он существование только кумиров или богов — в буквальном смысле? В обоих случаях положение г-на Кавелина далеко от истины. Оно противоречит летописному свидетельству о кумирах, стоявших в Киеве и Новгороде; оно противоречит и свидетельству устных памятников: в заговорах, например, встречаем постоянные обращения к светилам и заре, как божествам. Если не было богов, то могли ли существовать религиозные обряды и верования? А в народных обычаях и преданиях мы находим живые следы и языческих обрядов и языческих верований. Странно, как г-н Кавелин решается высказывать, вопреки фактам, такие смелые гипотезы — голословно. В вопросах ученых надобно поступать осторожнее и прежде доказать несостоятельность и неверность показаний источников, а потом уже отвергнуть эти показания. Вообще, чем знаменательнее рассматриваемый вопрос, тем доказанное должны быть высказываемые о нем мнения, и никакой авторитет не должен позволять себе отвергать что-либо голословно.

Выше мы заметили, что не признавать в славянской русской мифологии никакой системы так же несправедливо, как не признавать известных стройных законов в развитии древнейшего языка. Такое сближение сделано нами даром, потому что развитие народных верований шло рука об руку с развитием языка и одно другим

обуславливалось. Вот почему мы считаем нужным напомнить г-ну Кавелину те основные положения, какие добыты филологией, как наукой, тесно связанной с наукою мифологии 2.

1) В развитии всякого языка замечаются два периода; первый — период развития форм языка, второй — период превращений. «Весь организм языка образуется уже в незапамятную, доисторическую эпоху, так что древнейшие рукописи славянские какие только до нас дошли, представляют славянский язык в наибольшей полноте и целости его грамматических форм. Язык древних памятников по всем славянским наречиям далеко превосходит современную речь как живостью, изобразительностью и свежестью, которыми проникнута каждая грамматическая форма, так и правильностью и глубиной логического смысла, лежащего в основе каждого слова. Но и древнейшие письменные памятники не сохранили нам золотого „века процветавшего языка"»*. Они только доказывают, что древнейшие формы языка, хотя и несравненно современнейшие современных, представляют не более как развалины первоначального организма и что прежде β эпоху недостижимую язык был еще совершеннее в своих формах. Первый период развития языка бывает чрезвычайно долог; он предшествует так называемой исторической жизни народа, и для изучения этой глубокой старины остается один памятник — слово, в котором отражается весь внутренний мир народа. Во второй период, следующий непосредственно за первым, прежняя стройность языка нарушается; обнаруживается постепенное падение его форм и замещение их другими; звуки перемешиваются; система корней изменяется и т. д. Этому периоду главным образом соответствует забвение коренного значения слов.

2) Народ русский, вместе со многими другими народами, принадлежит к одной отрасли индоевропейской. Хотя издавна разделилась эта отрасль на много племен и народов и расселилась почти по всему пространству земной суши, до сих пор, однако, она удержала все главные черты своего древнего единства; все языки индоевропейской отрасли, собственно, представляют только разнообразные видоизменения одного языка. Каждый из этих языков, не исключая и санскрита, развиваясь исторически, многое терял из своих первобытных свойств и многое удерживал, как залог своего родства с прочими языками индоевропейской семьи. Совокупление всех таких остатков доисторической жизни в одно целое составит тот

прекрасный организм, общий всем языкам индоевропейским, который воссоздать имеет в виду сравнительная грамматика этих языков. Славянский язык, как живое целое, может быть понят только в связи с прочими индоевропейскими языками, ибо он есть органический член одного общего им организма. Древнейший доисторический период в истории русского языка есть период сродства его, как одного из славянских наречий, с прочими европейскими языками¹. Дальнейшая же история языка русского состоит в непрестанном разрушении существенных его форм и в постепенном удалении народного сознания от смысла, в самом слове содержащемся.

Отступление, сделанное нами, необходимо: оно поведет нас прямо к цели. Заметим, кстати, что мы предложили только общие положения относительно развития языка, но положения эти наукою вполне доказаны. Вместе со словом создавался в народе и известный круг понятий и верований. Г-н Срезневский совершенно справедливо сказал, что первые страницы нашей истории останутся белыми до тех пор, -стока не примет в этом участия филология. Она передаст быль первоначальной жизни народа, его нравов и обычаев, его внутренней жизни и связей с другими народами теми самыми словами, которыми выражал ее сам народ».

Если с образованием языка развивались и народные понятия, то, очевидно, в истории внутреннего развития народа должна вполне отразиться судьба его языка. В древнейший доисторический период, когда рождается слово, рождается и взгляд народа на себя и на природу: форма и содержание в действительной жизни никогда не являются раздельно. В период превращений языка, когда народ забывает значение корней, затемняется и первоначальный смысл многих понятий и та связь их между собою, какая держалась на родстве корней. Вместе с этим мало-помалу исчезает и то живое сочувствие к природе, каким одушевлялся язык прежде. Слово становится знаком для обозначения известного предмета или явления.

Но первые наблюдения, первые опыты человеческого ума принадлежали миру физическому, к которому тяготели и познания человека, и его религия: и те и другая составляли одно целое, ибо религия была обожанием той же природы, над которой наблюдал ум человека, Отсюда ясна связь развития языка с развитием мифов. Рождаясь в глубокой древности доисторического периода, верования народные позже необходимо извращаются, ибо с нарушением

правильного строя языка нарушается и правильное развитие народных понятий. Новый смысл религиозного представления нередко возникает в ущерб старому. Отчасти это, отчасти другие основания имели мы в виду, когда высказывали («Современник» 1851 года, № 1) г-ну Кавелину следующее: «У нас привыкли развитие человечества подводить под общую отвлеченную мерку, по которой каждый шаг народного развития приводит к наиболее правильному воззрению на природу, человека и пр. Мерка эта в настоящем случае оказывается несостоятельною, потому что в развитии язычества замечается обратное действие: простое представление обожествленных явлений природы олицетворяется; начальный смысл его постепенно теряется, и мало-помалу остается пустая, лишенная смысла мифическая форма, хотя вера в нее все та же. Положительно можно сказать, что, с развитием язычества, внутренняя стройность верований начинает теряться и нарушаться новыми верованиями, развившимися вследствие искажения мифов**.

Приведем один наглядный пример. Одинаковые впечатления, хотя бы от совершенно различных предметов, первоначальный язык передавал одним словом или, по крайней мере, словами, произведенными от одного корня. Так, понятия света и зрения выражались одним корнем, потому только, что без света нельзя различать предметов так же, как и без глаз. Это видно из слов: зреть, взор, зоркий, зрак (глаз) и зорь (церковнославянское: свет), заря, зарница, зрак (у сербов: солнечный луч); видеть и видело (у сербов: свет); око и окно, как отверстие, пропускающее свет; дивиться (в малорос<сийском>: смотреть) и его санскритский корень див (светить). На эту древнейшую связь понятий света и зрения в слове .«дивиться» указывает народная загадка о месяце: <лысый вил кризь забор дывится>, то есть сквозь забор смотрит или светит. Из указанного чисто филологического основания рождается миф, в котором солнце, как божество, представляется всеозирающим оком — образ, встречаемый во всех мифологиях индоевропейских народов; ночное же небо представляется в живом мифическом образе, наделенном мильёнами очей. Из того же источника родилась вера в чудесную силу глаза (припомним веру в сглаживание). Одинаковое впечатление желтого цвета сблизило филологически и мифически понятия солнечного света, золота и жолчи. Слова: жолтый, чешек, zluty — алатый, зльч (в Остромиров<ом> Ев<ангелии>), жолч, злато — имеют один корень. На этом сближении г-н Буслаев

прекрасно объяснил старинную клятву: «еда будем золоти, яко золото»*. Отсюда возник целый ряд мифических сказаний о бесчисленных богатствах солнечной страны, о связи огненного змея с золотом и кладами. О жолчи находим такой в высшей степени знаменательный рассказ в народной сказке о Еруслане Лазаревиче: когда недруги захватили его отца и друзей и ослепили их, тогда русский богатырь отправляется в солнечное царство к вольному Царю Огненному Щиту Пламенному Копью (то есть солнцу), который испускает из себя жгучее пламя, а сам ни в огне не горит, ни в воде не тонет 1. Богатырь убивает огненного царя чудодейственным мечом, вынимает из его внутренностей жолчь и, возвратившись домой, мажет ею очи своего отца и друзей, отчего они прозревают. Ясно, что под жолчью разумеется здесь солнечный свет, без которого нельзя видеть; основанием такому сказанию послужило филологическое сродство жолчи с солнечным светом и язычески-религиозное представление солнца глазом. Так в незапамятной древности развивались язычески-религиозные представления; но смысл их оставался доступен только до тех пор, пока живо было распознаваемо самое слово. Но с забвением корней и с большим развитием персонификаций, все языческие религиозные представления стали пониматься в их ближайшем производном смысле. Кому покажется странным, если в позднейший период искажения верований больные глаза станут лечить действительною жолчью? Ясно, что г-н Кавелин слишком поспешил обвинить нас за объяснение некоторых народных поверий из затемнения первоначальных язычески-религиозных представлений в их позднейшем развитии. Что касается до влияния христианства на языческие верования, об этом не может быть и спора.

Итак, мы положительно можем утверждать, что славяне IX—XI столетий не были такими дикарями, как хочет г-н Кавелин, то есть такими, у которых не было никаких определенных религиозных представлений, ни богов, ни богослужения. Такое состояние мыслимо разве в том населении, у которого еще далеко не создался самый язык и, следовательно, не определились самые понятия. Напротив, там, где язык находим вполне развившимся, таких смутных представлений и отсутствия религиозных образов быть не может, ибо понятия вырастают в одно время со словом. Славяне же до X века успели пожить так много, что для них не только окончился первый период развития языка, но даже начался второй. Не хотим этим сказать, что славяне обладали высокою цивилизацией, нет, хотим сказать, что

самое младенчество народа имеет многие ступени. Нельзя же поставить на одну доску народ, у которого язык только начал создаваться, с народом, у которого язык развился до самого полного богатства и разнообразия форм. Зная это, трудно поверить, чтоб верования славян русских представляли какую-то хаотическую смесь, без всякой внутренней связи. Подобное мнение могло иметь тень вероятности в то время, когда на язык памятников, провинциализмы и речь народную смотрели как на бессмысленный хлам и не видели в них никаких правильных законов исторического развития; но теперь уж так смотреть поздно.

Вопреки мнению г-на Кавелина, славяне не только имели богов, но создали для них и отдельные образы. Иначе и быть не могло. Обожая природу, славянин умел различать ее явления, ибо придавал им особенные названия. Сверх того, простой человек менее всего способен к отвлеченному созерцанию: ему необходим наглядный, пластический образ; оттого все языки первобытных народов, стоящих на низших ступенях человеческого развития, исполнены обилием метафор. Созерцание чистое, отвлеченное есть принадлежность искусственности, образования, и строить на ней понятие о младенчестве народа — всего менее справедливо. Странно, как решился г-н Кавелин высказать такое неосторожное положение! Что же станет он делать с огненным змеем, божественный характер которого в язычестве не подлежит сомнению? Что станет он делать с домовым, водяным и проч.? Простолюдин представляет себе всех этих мифических деятелей в самых пластических образах, и не угодно ли его уверить, что эти образы в природе не существуют?... Далее, что скажет г-н Кавелин о представлении небесных коров и волков (светил и туч), о которых свидетельствуют русские загадки и сказки? Эти образы встречаем мы и в немецкой, и в скандинавской мифологиях, а такие аналогические явления весьма важны. Филология, указав связь языков индоевропейской отрасли, тем самым указала и связь поверий у народов этой отрасли; ибо, как замечено выше, поверье рождается и вырастает вместе с языком. Вот почему наши собиратели этнографических материалов, будучи поражены сходством русских преданий с преданиями других народов и не сознавая причины такого сходства, так долго говорили о небывалых заимствованиях. Отсюда понятна важность сравнительной мифологии в связи со сравнительною грамматикою: идя подобным путем, г-н Буслаев успел

удачно объяснить много темных сторон в русских преданиях. А г-н Кавелин вовсе не советует обращаться к мифологиям других народов!

Мы показали, как несостоятельны те основания, от которых отправляется г-н Кавелин в деле мифологии. Очевидно, что с этой точки зрения он должен был заподозрить весь наш труд... Прежде всего, он отвергает жреческий характер колдунов и ведьм в эпоху язычества: «Для этого нужно было бы решить (говорит он), успело ли у нас язычество развиться до изображения богов в искусственных образах (кумирах?), до построения им капищ и до полного языческого богослужения. Вопрос этот нам кажется нерешенным... Столько же есть основания считать богов, исчисленных у Нестора, туземными, сколько признавать их нетуземными... Славяне великорусские не сохранили о них никаких воспоминаний. А между тем поверья о ведуне и ведьме распространены всюду и живо сохранились до сих пор. Не доказывает ли это, что ведуны и ведьмы не имели необходимой, тесной связи с поклонением языческим богам?»

Нисколько! Во-первых, народ может молиться, приносить жертвы — словом, совершать богослужебные обряды, не имея ни кумиров, ни капищ: для этого могли служить и действительно служили рощи, поля и горы, на которых, под открытым небом, взывали к обожествленной природе. Зачем выдумывать ненужные затруднения?... Во-вторых, славяне, по известию Нестерова «Временника», имели кумиров; и если вопрос о них (как кажется критику) не решен, то это еще не дает права отвергать древнейшее свидетельство. Считать богов, исчисленных у Нестора, нетуземными — пока нет оснований: Перун, Дажьбог и Стрибог имеют корни славянские, а Сварог может быть объяснен санскритом. Другие названия пока не разъяснены; но кто может поручиться, что они никогда не объяснятся из общих корней индоевропейской отрасли языков? Заметим, что языческие религиозные заимствования во всяком народе, тем более в малоразвитом, трудны и почти невозможны. Что великорусы забыли имена Нестеровых богов — это объясняется очень просто. Средоточие языческого быта была Южная Россия, там и память о язычестве сохранилась свежее; но и в Южной России не все названия богов запомнил народ. Русско-славянская мифология, в конечном своем развитии, только что начинала переходить к антропоморфическим образам, как настало христианство — и дальнейшее развитие язычества остановилось.

Оттого и индивидуальные человеческие представления богов не могли твердо укорениться в народной массе. Впрочем, память народная могла забыть многое. Древние верования большей частью доносятся к нам в темных и обезображенных осколках. Мифология такая же наука, как наука о допотопных животных: она воссоздает целый организм по разрозненным остаткам старины. Припомним, в каких осколках дошли до нас предания о зооморфических образах языческих богов.

Что же такое ведуны и ведьмы, по мнению г-на Кавелина? — «Просто вещицы мужи и женщины, которые всегда стояли вне обыкновенной, установленной обычаями и преданиями языческой религии (!?)». Но, спрашивается, что такое были вещицы люди? Филология указывает на связь этого слова с предвещаниями, гаданиями, мольбою и таинственным знанием (мудростию), следовательно, указывает на связь его с языческим богослужением, в обширном его смысле. Г-н Кавелин хочет уверить, что в нашей статье нет ни одного доказательства в пользу жреческого значения ведуна и ведьмы; мы, напротив, убеждены, что вся статья есть тому самое убедительное доказательство. В основу статьи мы положили основания филологические: в древнеславянском языке существовало слово жрец (от гореть, жреть, жертва); в хорутанском наречии колдавати — значит приносить жертву, колдаванц — жрец, колдавница — жертвенник; слово волхв тождественно со словом жрец. Если в языке существовали эти названия, то как же могли не быть соединяемые с ними понятия и представления? Есть знак и нет предмета, который им выражается: разве это возможно? Предания и обряды, уцелевшие в простонародье, как нельзя лучше подтверждают филологические свидетельства, приписывая ведунам и ведьмам прорицания и совершение мольбы (заговоров), очищений и жертвенных обрядов; но г-н Кавелин, отвергнув славянских богов, должен был последовательно отвергнуть и всякое языческое богослужение — так он и сделал. Жаль только, что многие факты при этом остались обойденными. Так, мы сказали, что на Лысых Горах совершались языческие богослужебные обряды и жертвоприношения. По этому случаю г-н Кавелин замечает, что все поверья о полете ведунов и ведьм на Лысые Горы мы приурочиваем «к такой эпохе развития язычества, до которой у славян оно не успело развиться[^], и потому трудно с нами согласиться. Мы уже указали на достоинство подобного основания. По мнению г-на Кавелина, ведуны и ведьмы

собирались на горы только для пиршества и веселья; «игрище могло иметь богослужебное значение, но в языческих религиях более развитых; а в религиях более древних оно есть только зародыш богослужения и прямой его смысл и значение — непосредственное выражение чувств и ощущений (каких?)». Из этих слов видно, что сам критик не вполне убежден в том, на что настаивает. Если игрище везде было зародышем богослужения, то почему с этой стороны не рассматривать его и относительно славян? Но этого мало: оно было не только зародышем языческого богослужения славян, но его существенным выражением. Разве игрища, на которые сходились славяне «межи сел» для совершения брачного веселья и обрядовых умычек (похищений жен), не имеют религиозного характера? А связь обрядовых плясок, песен и музыки с игрищами разве не свидетельствует за их богослужебное значение? О таком значении плясок, песен и музыки мы представили довольно положительных доказательств в нашей статье; вольно же было г-ну Кавелину обойти их. А строгий взгляд духовенства на игрища, как на дело бесовское, дьявольское, разве не говорит за их языческое происхождение? (См. об этом статью нашу в «Современнике» 1851 г., № 4: «Колдовство на Руси»*). Г-н Кавелин признается, что значение Лысой Горы мы вывели из подробного рассмотрения разных обстоятельств, сопровождающих, по народным поверьям, полеты ведьм. Что же он не подверг эти поверья пересмотру и новому анализу? Со своей стороны, мы снова обращаем внимание критика на тот многозначительный факт, что ведьмы плясали и пели на Лысой Горе вокруг требища, то есть жертвенника; кроме того, у всех народов индоевропейской отрасли горы считаются обычными местами, куда прилетают ведьмы и где в язычестве совершались богослужение и жертвоприношения, сопровождавшиеся плясками, пением и весельем. (См. Гримма *Deutsche Mythologie*, t. II, с. 1003-1009.)

Мы заметили в нашей статье, что представление ведьм старухами, а ведунов — стариками имеет основание свое в патриархальном быте славянина, где старики пользовались особым нравственным влиянием и где старикам первоначально принадлежало совершение религиозных обрядов. Г-н Кавелин видит в этом объяснении натяжку, хотя сам в то же время признается, что старики и старухи действительно совершали религиозные обряды, и что корень такого явления таится в патриархальном начале. Критик уверяет, что, принимая наше мнение, надобно принять, что все

старшие в роде почитались ведунами и ведьмами. Думаем, что этого вовсе не нужно. Первоначально религиозное ведение хранилось в семьях и родах старейшими. Ведуны и ведьмы вышли из среды этих старейших: вот что мы утверждали, но не более. Превращение всех стариков в ведунов, а старух — в ведьм едва ли может быть логично выведено из нашего положения. Но г-н Кавелин объявил, что ведуны и ведьмы стояли вне всяких обычаев и преданий обыкновенной языческой религии! Следовательно, для них существовала какая-то необыкновенная религия?!...

Наше объяснение доения коров ведьмами критик назвал изумительным, *tour de force*, свидетельствующим только о том, «как могут увлекаться дельные и талантливые исследователи, когда погружаются во мрак доисторических преданий без путеводной нити общего взгляда и строгого метода. Простота, непосредственность, первоначальность наших поверий опровергают это хитрое объяснение сами собою, без всякого аппарата учености и критики[^]. Да, без всякого аппарата учености и критики опровергать легко, но какое достоинство имеют подобные опровержения? Г-н критик, не потрудившись разобрать приведенные нами основания, объявил, что мы в предании о доении отыскивали философский (?) миф, и заключил восклицанием: «удивительно!». Затем он предлагает несколько выписок из «Земледельческого календаря» г-на Рудольфа о том, в какое время коровы дают лучшее молоко. Считаю нужным заметить, что «Земледельческий календарь», может быть, и хорошая сама по себе книга, но в настоящем случае совершенно бесполезная. Не то чтоб мы отвергали в народных преданиях присутствие естественных условий — нет, в предания много вошло из непосредственного наблюдения явлений природы; но, кроме того, в них много и такого, что не может быть объяснено никаким естественным явлением и что имеет только смысл мифический. Не угодно ли естественными явлениями объяснить поверья о горячем цвете папоротника, о разрыв-траве и проч.? Желая объяснить все естественными явлениями, можно зайти далеко... Так, г-н Даль (Иллюстр., год 1-й) все непонятное думал объяснить магнетизмом; но, к сожалению, подобные объяснения только запутали дело и привели автора к самым странным положениям". Мы ожидали, что выписки из «Календаря» укажут на связь времени естественного умаления молока у коров со временем доения их ведьмами; но, как нарочно, никакой связи не

оказалось. Посмотрим, как из этих выписок объясняет поверье г-н Кавелин.

«Не проще ли (говорит он) этим образом жизни коровы объяснить поверье? Наши предки-язычники не понимали причин естественных явлений и не знали, как их устранить или вызвать. Оттого они и приписали их таинственным деятелям, вредные — враждебным силам или действию злых людей. Попробуйте похвалить здоровое дитя: нянька придет в ужас, ей будет мерещиться порча, и заболи, на беду, ребенок — наверное, вы его сглазили. Точно так же боятся крестьяне в июне, что ведьмы задоят коров: в это время коровы богаты хорошим молоком^А.

Такое объяснение, в сущности, ничего не объясняющее, г-н Кавелин называет простым и ближайшим. Что же мы узнали из этого простого и ближайшего объяснения? Что в июне крестьяне боятся доения коров ведьмами, потому что в это время у коров хорошее молоко. Но почему они того же боятся в декабре, январе и другие месяцы? Г-н Кавелин сближает веру в сглаз с преданием о доении: но что же между ними общего? Притом смысл веры в дурной глаз им не раскрыт; следовательно, одно неизвестное он хочет решить другим неизвестным. Не вправе ли мы спросить критика: почему именно глаз, а не другой член тела играет такую таинственную роль? Почему порча коров связана в преданиях именно с доением? Отстраняя наше объяснение, г-н Кавелин вместе отстранил от себя и те факты, которые могли ему противоречить. Наше мнение состоит в том, что преданье о доении ведьмами обыкновенных коров есть затемненный миф о доении ими коров небесных. Показав, что светила понимались славянами в образе мифических коров, что свет рассматривался ими как молоко, мы, в основу своего мнения, поставили в высшей степени замечательное предание, уцелевшее у болгар, о том, как ведьмы доят луну, которая обращается в корову. Критик наш оставил эти факты без внимания. Любопытно знать,, как объяснит он «Земледельческим календарем» означенное болгарское предание? Как объяснит он «Земледельческим календарем» народные поверья о том, что ведьмы могут доить отдаленных коров; что они могут насыщать голод и отнимать у коров молоко на всем пространстве, какое только в состоянии обнять их взор; что Млечный путь есть разлитое по небу молоко? Как объяснит нам критик эту постоянную связь, в которой предания и песни поставляют доение, неурожай и похищение светил? Или, может быть, по мнению г-на Кавелина, эти предания

бессмысленны; может быть, он их объясняет себе, как и другие поверья, «живой фантазией) первобытных язычников, не обуздываемою ничем и не знающею другого предела, кроме своего безграничного произвола...» Так с гордостью смотрит современный человек на некогда живые верования глубокой старины! Все, что не поддается его объяснениям естественными явлениями, он готов приписать произволу и назвать нелепостью. Но разве это объяснит нам народные предания? И разве не кажется нам все то бессмысленным, чего мы не понимаем? Во всяком случае, обходить факты — не следует.

Г-н Соловьев, не вполне согласный с нашим мнением о доении, был справедливее: он не умолчал о болгарском предании, но предложил для него свое объяснение: «Ведьмы (говорит он) имели силу повелевать природными явлениями: они летали по воздуху, имели возможность пробираться к небесному стаду. Для чего же они пробирались туда, что делали с небесными коровами? — То же самое, что любили делать с земными — доить их и задаивать». Таким образом, г-н Соловьев доение небесных коров производит от доения обыкновенных, то есть принимает наше мнение в обратном виде. Мы, однако, не можем согласиться с критиком: мнение его несколько не объясняет нам связи между доением, языческими праздниками и похищением „спорынь" (урожая). С другой стороны, напрасно в нашем объяснении видят какую-то искусственную аллегорию. Мы имели в виду вовсе не аллегорию, а действительное верование. Народ представлял светила рыжими (блестящими) коровами, а свет и дождь — молоком, которое они проливают на землю 4. Теплота света и влага дождя были необходимы для хороших урожаев, и ведуны и ведьмы молились небесным коровам о ниспослании на землю священного молока и приносили им жертвы. Когда, с дальнейшим развитием, ведьмы получили сверхъестественное значение и стали летать, когда самая молитва и жертва получили чародейное значение, тогда ведуны и ведьмы могли уже сами подниматься к небесному стаду и по своей воле доить его, или, что одно и то же, управлять светом и дождем, лучами солнечными и тучами. Отсюда возникло то любопытное поверье, что ведьмы носятся по воздуху на волках, взнуздывая их и погоняя змеями (Гримм: *Deuts<che> Mythol<ogie>*, т. II, с. 1006 и 1009). Поверье это находится в самой тесной связи с преданиями о власти ведьм над тучами, бурями, градом и дождем, потому что тучам язычники давали зооморфический образ волка, а

молнии — змея; в наших сказках встречаем крылатого волка и огненного змея. (См. о волках мою рецензию на «Галицкие загадки»* в «Отеч. зап.», 1851, № 5.) Когда смысл мифов затемнился, когда народ стал позабывать о небесных коровах и волках, тогда естественным путем все верования, связанные с мифическими животными, должны были перейти на тождественных с ними действительных животных. Что удивительного, что в эту эпоху стали говорить о доении ведьмами обыкновенных коров, о поездках их на обыкновенных волках?...

В подтверждение наших мнений можно бы указать на многие аналогические поверья у других народов и на мифологические разыскания Гримма, но статья наша и без того выходит велика. В заключение считаем себя вправе спросить г-на Кавелина: на каком основании он упрекает нас в отсутствии общего взгляда и методы? — Мы достаточно показали, что у нас есть и общий взгляд, и метод, основанные на древнейшей связи языка с развитием верований.

Несколько раз мы говорили и теперь снова готовы повторить, что отечественная история — самая живая у нас наука. С каждым годом более и более возрастает издание замечательных исторических материалов и появление замечательных исследований по разным вопросам русской старины; с каждым годом отечественная история получает более и более интереса; изучение ее становится в круг потребностей образованного человека. Такое явление в высшей степени утешительно. Народное самосознание и народный патриотизм, в их истинном смысле, возможны только при отчетливом понимании своего прошлого, своей истории.

История отечественная всегда имеет больший или меньший интерес дня большинства именно потому, что в ней чувствуется родное. Но такой интерес не есть интерес научный: он воспитывается и поддерживается чувством. Интерес истории, как науки, шире; он возможен только тогда, когда критика обратит свое внимание на внутренний смысл событий и подметит те начала, которыми обуславливался характер и определялось развитие этих событий. Но подметить и раскрыть начала, под могущественным влиянием которых совершалось движение народной жизни, нелегко, и историческая критика нескоро угадывает настоящий путь. Для успешной обработки истории нужно многое. Не говорим о правильном понимании требований истории и критики: необходимость этого сама собою подразумевается. Есть и другие условия, равно необходимые, без которых положительно невозможна успешная обработка истории, даже при правильном понимании исторической критики. Условия эти: 1) издание материалов и их библиографическое изучение, 2) ученая обработка археологии в связи с историей и 3) подобная же обработка филологии. Наше время на все указанные задачи обратило самое живое внимание; конечно, многое еще представляется в зачатках, но важно уже то, что выказаны правильные ученые приемы и указан путь.

С удовольствием останавливаемся мы на издании исторических памятников. Сколько драгоценных сведений ежегодно приобретает наука! Сколько сведений этих, до сих пор сокрытых в библиотеках и архивах, пускается в оборот! И правительство, и общества, и частные лица — все трудятся, по мере своих средств, на

пользу отечественной истории. Если сравнить теперешние издания памятников с изданиями десятых и двадцатых годов — какая громадная разница, какой изумительный успех! Не говорим только о количестве, объеме издаваемых памятников; говорим также о внутреннем достоинстве изданий; о выборе памятников и ученых приемах при их обнаружении. Самые важные и интересные материалы издаются беспрерывно и дают нам возможность пополнять пробелы нашей внутренней истории любопытнейшими страницами. Довольно указать на «Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни — акты, изданные временной Киевской комиссией», и «Дворцовые разряды», изданные при II отделении собственной Его Императорского Величества канцелярии: свидетельство названных изданий лучше всего подтверждает наши слова. О «Жизни князя Курбского в Литве и на Волыни» журнал наш уже представил свое мнение (№10); о «Разрядах», равно и о книге «Описание архива старых дел» г-на Иванова, «Современник» считает необходимым представить отдельные рецензии, по важности самих изданий. Теперь позволяем себе сделать несколько замечаний. Лучший критический разбор «Дворцовых разрядов» был помещен в «Отечественных записках» (№8). Рецензент главным образом свое внимание обратил на предисловие, в котором доказывается, что подлинные разрядные книги не были сожжены, а сожжены дела местнические: прошения о случаях и записки о местах, что издаваемые теперь «Разряды» составляют подлинный официальный памятник, что они могут быть названы «дворцовыми» потому, что велись в Приказе Большого дворца. Все эти мнения представляются не более как догадками, и притом догадками малоубедительными. Разряды, по ясному свидетельству памятников, составлялись в Разрядном приказе и никогда не составлялись в Приказе Большого дворца, который был чисто хозяйственным учреждением. В Разрядном приказе ведалась служба и велись книги, касавшиеся служебных вопросов. Так называемые официальные Разрядные книги, напечатанные во «Временнике Московского общества истории и древностей», представляют журналы Разрядного приказа, в которых подробно излагаются все общие правительственные распоряжения относительно службы и гражданской, и военной: указы, царские грамоты, отписки и донесения воевод и проч. Записки по местническим спорам входили в состав этих книг иногда и вкратце, как случайное дополнение; следовательно, местничество здесь было

делом посторонним, и жечь этих книг не было никакой необходимости. С другой стороны, очевидно, что Разрядный приказ должен был вести еще записки по местническим спорам, так тесно связанным с древнею службою. Эти-то последние записки и были истреблены по приговору собора 1682 года, и, следовательно, дойти до нас не могли. Все разрядные книги, имеющие главным своим предметом местничество и дошедшие до настоящего времени, представляют те копии (списки) с книг подлинных, которые хранились в боярских родах и вообще у лиц, не желавших местнической потери.

«Описание Архива старых дел» — труд превосходный во всех отношениях. Оно знакомит нас со значением Архива и со многими любопытными материалами, которые в нем хранятся; кроме того, знакомит нас с историей тех государственных учреждений, дела которых поступили впоследствии в означенный Архив. Читая прекрасную книгу г-на Иванова, мы припомним другие описания наших рукописных памятников, и это навело нас на мысль о значении и условиях библиографии, мысль, которая в последнее время начинает обращать на себя более и более внимания. Еще в 1849 году профессор П. Казанский в письме своем к г-ну Погодину предложил очень дельное замечание (Москвитянин, 1849, № 5). «Позвольте, — говорит г-н Казанский, — выразить свое несогласие с мнением Вашим касательно нового труда г-на Строева: „Описание рукописей Царского" 1). Бесспорно, это дело изумительного терпения, но тут работа чисто механическая. От человека, столь знакомого с древней нашей литературой, мы бы желали видеть результаты его знакомства с этим предметом. Без знакомства с содержанием рукописей, без оценки их

1) То же должно заметить и о трудах г-на Ундольского, хотя он и более обращает внимания на источники нашей письменности.

достоинства, они — мертвый капитал для нас. Мы узнаем, что в такой-то библиотеке есть рукопись такого-то оглавления. Но что из этого?». Г-н Погодин выразил вот какое мнение: «Вы называете, — отвечал он, — сочинение каталогов работой механической. В том-то и состоит ее достоинство (!!). Новый верхогляд или скорохват (?) возьмется построить вам двадцать систем скорее, чем представить подобное описание. Мертвым капиталом назвать его нельзя: когда библиотеки будут описаны, тогда все исследователи будут знать, чего где искать им должно». Таково было возражение г-на Погодина, хотя

вопрос несколько не касается построения систем, а добросовестного в ученом смысле изучения рукописей. В настоящее время мы имеем каталоги, все содержание которых наполняется заглавиями рукописей, указанием на отметки, формат, на число страниц и на время письма. Без всякого сомнения, и эти каталоги полезны; но спрашивается: во сколько? Из них узнаем, что были около такого-то времени такие-то рукописи, и что рукописи эти хранятся там-то. Но какие это рукописи? Мы не знаем. Можно, — говорит г-н Погодин, — обратиться к владельцу рукописи; но разве это легко? Многим ли доступна библиотека самого редактора «Москвитянина»? Да откуда узнать, что понадобится и что нет? По заглавию отгадать важность и содержание рукописи нельзя, особенно по таким заглавиям, как, например, «Отрывок из Сборника», «Златоструй» и проч. В каталогах давно была известна рукопись «Домостроя»; но разве кто-нибудь догадывался об ее важности и разве случайно обращенное внимание на эту рукопись не может быть названо открытием? Без того она бы и теперь спокойно лежала в библиотеках, как многое лежит в них без всякой пользы. Библиография — наука, а не собрание каталогов; у нее есть свои требования. Библиография требует определения важности памятника, времени его составления (а не переписки), указания на его источники, на содержание и на значение его в то время, когда памятник этот пользовался действительным влиянием на общество. Конечно, исполнить такие требования труднее, нежели списать заглавия и сосчитать страницы; но без них не будет и библиографии. Наши библиографы знакомы больше с внешним видом рукописей, а в средину заглядывали плохо. Неужели подобная метода составляет ученое достоинство? Если что заслуживает название труда библиографического — так это «Описание Румянцовского музеума», составленное с необыкновенною тщательностью и знанием дела г-ном Востоковым. Вот почему «Описание» это сообщило много чрезвычайно важных сведений, и вот почему встречаешь постоянные ссылки на этот труд, тогда как каталоги спокойно занимают полки и изредка снимаются для кое-каких справок.

Замечательно, впрочем, что в наше время начинают уже понимать истинную цену библиографических трудов. Задача и приемы библиографии более и более уясняются и вызывают новых деятелей. Г-н Калачев посвятил в своем «Архиве» целый отдел для библиографического обозрения современных книг и старых

журналов. Г-н Поленов задумал подробное рассмотрение книг, относящихся к русской истории. Первая часть этого огромного труда была напечатана в «Журнале Министерства народного просвещения» и потом выдана отдельной брошюрой под заглавием: «Библиографическое обозрение русских летописей». Судя по этой первой части, г-ну Поленову знакомы ученые приемы и понятны требования библиографии; он рассказывает историю каждого издания, означает тексты, с которых оно печатано, сличает содержание каждой летописи с другими и после того произносит оценку памятнику и его изданию. Можно сделать только одно замечание: на каком основании историческая критика и исследования отнесены г-ном Поленовым к источникам (материалам)? Указанные нами труды имеют в виду только печатные книги; но кто не пожелает, чтобы подобные приемы были приложены и к описанию рукописей?

По отделу исторических материалов в прошлом году были изданы и другие любопытные памятники, о которых «Современник» уже высказал перед публикой свое мнение, именно: «Статейный список стольника Василья Тяпкина и дьяка Никиты Зотова, посольства в Крым в 1680 году, для заключения бахчисарайского договора» (см. № 11), «Древние грамоты и другие письменные памятники, касающиеся Воронежской губернии и частою Азова, изданные Н. Второвым и К. Александровым-Дольником» (№ 9), «Ярлык хана Золотой Орды Тохтамыша к польскому королю Ягайлу, издан князем Оболенским» (№ 11). В последние месяцы выпала в свет «Соборная грамота православного восточного духовенства, благословляющая Иоанна IV Васильевича в сан царя», интересный памятник издан князем Оболенским весьма роскошно. Содержание грамоты важно для нашей государственной истории; переводы ее были и прежде известны (по указанию «Истории государства Российского» и по изданию «Древней Российской Вивлиофики»); но теперь, кроме переводов, напечатан самый греческий подлинник. В предисловии издатель рассматривает спорный археологический вопрос о присылке греческих императорских регалий и доказывает, что регалии эти были присланы Владимиру Мономаху еще в малолетстве его. В приложениях к грамоте находим весьма любопытные отрывки из так называемого статейного списка по сношениям с властями восточной православной церкви.

Успехи истории, заметили мы, тесно связаны с успехами археологии и филологии. Различные исследователи дают археологии и различное значение. Одни под этою наукою понимают историю искусств и ремесл, подвергая таким образом археологическому разбору памятники древнего зодчества, иконопись, старинные драгоценные вещи, домашнюю посуду, одежду, мебель, экипажи и проч. Другие под археологию понимают описание частного, домашнего быта и общественных нравов, относя к предмету этой науки воспитание детей, отношения мужа, жены, детей и прислуги, нравы и обычаи, прием гостей и проч. Третьи, наконец, к археологии относят изучение памятников старинной письменности. Как ни кажутся с первого взгляда различными эти представления, в сущности, они представляют одинаковые интересы и, взаимно условливаясь одно другим, небеспричинно относятся к области одной науки. Главная задача археологии — следить за внутренним развитием общества с тех сторон его быта, которые не подлежат сфере официальной, политической; задача ее — следить за нравственными и эстетическими убеждениями народа, которые преимущественно раскрываются в быту семейном, в публичных собраниях, увеселениях, искусстве и литературе. Вот почему для археологии важно изучение интересов древней письменности; вот почему для нее важны все памятники древних ремесл и искусств. Памятники эти указывают степень развития народных потребностей и знакомства с удобствами жизни. Для археологии старинные вещи, одежды, посуда и проч^{ее} важны не сами по себе, а как живое свидетельство о характере старины. Но во всякой науке прежде должно собрать и изучить материалы, а потом исследовать и объяснить сокрытый в них смысл. В настоящее время история искусств и ремесл у нас находится именно в периоде собирания материалов и приготовления их для будущих ученых трудов, целью которых должно быть художественное воспроизведение частного быта нашей старины. На этой начальной ступени наука, впрочем, не должна ограничиваться внешним описанием старинных памятников в том виде, как памятники эти представляются поверхностному наблюдению. Наука имеет свои особенные требования и свои особенные приемы; мы не раз старались указать те и другие. Так, при разборе «Русской старины в памятниках церковного и гражданского зодчества», издание г-на Мартынова, текст г-на Снегирева, и «Дмитриевского собора во Владимире на Клязьме, издание и текст

графа Строганова», мы старались доказать, что историю нашего зодчества необходимо изучать не по летописным сказаниям о происшествиях, связанных с тою или другою местностью и ни слова не свидетельствующих об искусстве, а по уцелевшим памятникам, что в основание изучения необходимо положить сведения архитектурные, что при обзоре памятника необходимо отличать пристройки и поправки позднейшие от древнейших, необходимо разлагать памятник на составные части. При разборе превосходного издания •«Древностей Российского Государства» и «Описания памятников музея Карабанова» «Современник» сделал замечания относительно других научных приемов (см. № 5, 6). В числе других трудов по истории нашего искусства необходимо указать еще на «Памятники древнего художества в России», издание Мартынова, текст г-на Снегирева. В предисловии к настоящему первому выпуску сказано, что «Памятники древнего художества в России» послужат дополнением к «Русской старине», что в этом издании будут изображаться части памятников зодчества: двери, окна, орнаменты, карнизы и проч. Кроме того, сюда же войдут произведения литейного искусства, церковной живописи, ваяния, реабы, домашняя утварь и проч. В настоящей тетради находим изображения креста, дверей, стула, чугунных ворот, снятые с разных храмов, и рисунок, представляющий серебряный стакан с портретами Петра I, Лефорта и князя Ромодановского. В издании этом заметно отсутствие всякой системы, а в тексте — тот же поверхностный взгляд, какой указан нами в тексте «Русской старины». Несмотря на эти довольно ощутительные недостатки, настоящее предприятие г-на Мартынова заслуживает полной благодарности, как предприятие в сфере науки, еще не возделанной и нуждающейся в деятелях. Указанными нами изданиями положено прекрасное начало, которое скоро должно принести обильные результаты. В этом отчасти убеждают нас и действия Императорского Археологическо-нумизматического общества, предложившего столько любопытных вопросов на соискание премий*.

Связь археологии с историей слишком ясна, чтобы не видеть, как изучение одной должно помогать разработке другой. Археология есть часть истории; задача последней объяснить законы, по которым совершалось народное развитие, а объяснить законы эти — значит понять внутреннюю сторону народной жизни. Не менее важны и знаменательны успехи филологии на изучение истории. Без

филологического освещения часто непонятен язык старинного памятника и почти всегда недоступны простота и наивность древнейшего сказания. Только при отсутствии филологических соображений и сведений возможны были некоторые напыщенные, натянутые представления о древнейшем периоде русской истории, к которым теперь не чувствуют полного доверия самые запоздалые защитники исторических гипербола. В этом отношении труды г-д Буслаева и Срезневского сделали много и заслуживают особенного уважения. В прошлом 1850 году по филологии русской замечательны были: статья г-на Буслаева в «Архиве историко-юридических сведений о России»* и отдельная брошюра г-на Срезневского: «Мысли об истории русского языка»**. Исследование г-на Срезневского написано языком общедоступным и знакомит нас с историею языка вообще, которая состоит из двух периодов: развития (образования) и периода превращений, и особенно с историею родного языка. В конце своего труда автор прибавил приложения, между которыми встречаем много прекрасных объяснений древних названий славянскими корнями, вопреки прежнему скандинавскому производству, основанному только на сомнительном созвучии. По поводу этой брошюры г-н Буслаев написал превосходную критическую статью («Отеч. зап.», № 10), в которой умел соединить живость изложения с важностию ученого интереса. В этой статье положения г-на Срезневского объяснены новыми примерами и пополнены необходимыми сведениями.

Обращаясь к трудам историческим в собственном смысле, мы встречаем несколько исследований в высшей степени замечательных и интересных. В связи с успехами археологическими и филологическими, в связи с изданием памятников, история отечественная начинает более и более раскрывать те основные начала, которые определяли каждое явление прошедшей народной жизни и обуславливали ее постепенное развитие. События начинают получать смысл внутренний; они рассматриваются во взаимном друг на друга воздействии, а не отрывочно. История приобретает живой интерес, потому что в ней самой увидели органическое целое, исполненное жизни. Конечно, не все труды, вышедшие в 1850 году, равно важны; некоторые из них даже не выдерживают самой снисходительной критики. Но такое явление несколько не уменьшает заслуг действительных. «Современник» в свое время представил отчеты о различных трудах по русской истории. Повторять одно и то

же мы почитаем не только излишним, но и равно скучным, как для писателя, так (если еще не более) и для читателей. Без сомнения, повторять однажды сказанное легко, но мы решаемся отказаться от этой легкости; напомним только критические разборы разных исторических трудов, помещенные в «Современнике», и при некоторых сделаем небольшие, но, по нашему мнению, бесполезные замечания. Затем обратим внимание читателей на те сочинения, которые принадлежат к числу наиболее замечательных и которые способны вызвать новые замечания, что, надеемся, будет далеко бесполезно.

Литературно-историческая деятельность в 1850 году главным образом у нас сосредоточена была в Москве, Казани, Киеве и Одессе; о Петербурге не говорим. Г-н Погодин издал в свет давно обещанный IV том «Исследований, замечаний и лекций» (см. «Современник», № XII) и брошюру «Князь Андрей Боголюбский» (№ 7); г-н Шевырев, от которого мы давно ожидаем продолжения «Публичных лекций об истории словесности, преимущественно древней», напечатал свою «Поездку в Кирилло-Белозерский монастырь» (№ 6), а профессор Осокин — исследование о «Внутренних таможенных пошлинах в России» (№ XII). Из исторических сборников, кроме «Архива историко-юридических сведений», прошлому году принадлежат «Временник Общества истории и древностей российских», о котором мы скажем отдельно, «Киевлянин» г-на Максимовича (№ 7) и «Библиотека восточных историков» (Шейбониада) г-на Березина (№ 8)2). По предмету славянской мифологии, обратившей в последнее время на себя особенное внимание ученых, нам известна книга г-на Шеппинга «Мифы славянского язычества». Упоминаем о ней не потому, чтобы книга эта заслуживала внимания: сочинение г-на Шеппинга представляет странный образец ученой мечтательности, противоречий, отсутствия филологических сведений и ученых приемов. Указывая на книгу «Мифы славянского язычества», мы, во-первых, имеем целью обратить внимание читателей на прекрасную рецензию, помещенную по поводу этого сочинения в «Отечественных записках» (№3)*, а во-вторых, желаем отстранить те нарекания, которые готовы заподозрить важность самого вопроса ради какого-нибудь рассуждения, 2) Указываем на прекрасную рецензию В. В. Григорьева («Москвитянин», № 22). не сумевшего совладать с ученым вопросом. Доказывать то, что сейчас сказало нами о труде г-на Шеппинга,

считаем излишним, потому что нечего доказывать то, что уже доказано.

Сочинение г-на Клеванова «История юго-западной Руси» также обращает наше внимание не само по себе, ибо лишено всякого ученого значения, а ради критической статьи, вызванной этою книгою и написанной отчетливо и со знанием дела*. Критик совершенно справедливо доказывает ничтожность тех трудов, которые состоят из одного перифразиса летописи, без всякого объяснения смысла повествуемых летописцем событий. К такому разряду принадлежит и «История юго-западной Руси», исключая те (впрочем, немногие) места, где автор, желая высказать свои мнения, затемнил или нарушил смысл летописного рассказа. Г-н Клеванов, однако, не остался доволен сделанными замечаниями, которые ему могли бы вперед очень пригодиться. В № 22 «Москвитянина» напечатан ответ г-на Клеванова; как правдив этот ответ, можно заключить из некоторых подстрочных замечаний г-на Погодина и его же «послесловия». «Не можем, — говорит г-н Погодин, — одобрить плана: г-н Клеванов хотел передать события по летописям; но в летописях они излагаются смешанно, следовательно, голая передача не может принести большой (мы думаем: никакой) пользы: замешательство остается прежнее, изложенное только новым языком вместо старого». Далее: «При доброй воле его (т. е. г-на Клеванова) и великом трудолюбии {прекрасные опыты мы видели в „Чтениях"} ему недоставало, видно, опытного советника при начале его труда, а в удельном нашем периоде заблудиться пока немудрено. Притом, в авторе боролись, кажется, два желания: ему не хотелось удалиться от истины, но не хотелось вместе и оскорбить родовой быт[^]. В таком случае г-н Клеванов оскорбил бы и IV том «Исследований», который признает родовые отношения между князьями южной Руси. Притом, как ¹знать о чужих желаниях, нигде не высказанных? В ответе своем г-н Клеванов объявляет себя противником родового начала: «Я почел бы себя весьма счастливым (говорит он), если бы моя книга хотя сколько-нибудь могла быть полезна тем, которые желают познакомиться с событиями истории юго-западной Руси ^β том виде, как они действительно были, а не так, как они представляются с точки зрения родового начала*. Редактор «Москвитянина» с особенным сочувствием встретил нового своего последователя во мнении касательно «родового начала». Но из труда г-на Клеванова не только нельзя познакомиться с событиями в том виде, как они действительно

были, но и вовсе нельзя познакомиться с ними. В действительности события, факты имеют известную характеристику, управляются известными современными условиями, часто вовсе не замеченными у летописца, потому что и характеристика эта и условия эти слишком известны. Между тем для нас важнее всего определить именно эти стороны исторических вопросов. Г-на Клеванова упрекали, и весьма справедливо, за то, что он передает голый факт на новом, часто не совсем точном, языке, а никак не за то, будто он не хотел принять объяснений, сделанных другими исследователями. Труд его точно так же обвинили бы, если бы г-н Клеванов целиком перепечатал «Историю отношений между князьями Рюрикова дома», переводя слог г-на Соловьева на свой собственный. Всякий бы отвечал тогда автору, что лучше читать подлинник, нежели перифразы, ничего не поясняющие. Так и теперь мы согласны лучше прочесть летопись, нежели книгу г-на Клеванова. Ни великого, ни даже обыкновенного трудолюбия в перифразисе летописи мы не видим, равно как и прекрасных опытов г-на Клеванова в «Чтениях»*. Статьи его, напечатанные там, состоят из фраз, фраз и фраз! Фразы эти частою напыщенны и всегда сбивчивы, темны. Если что заслуживает похвалы — это ключи и указатели, составленные г-ном Клевановым с должною внимательностью; советуем автору не отклоняться от своего призвания. Составление указателей — труд хотя невидный, но чрезвычайно полезный.

Из сочинений, по содержанию и значению своему близких к интересу отечественной истории, можно указать за прошлый год на «Историю черноморской торговли» г-на Шостака, «Статистическое обозрение внешней торговли» г-на Небольсина и «Географические известия, издаваемые Императорским Русским географическим обществом», в первом выпуске которых помещена историческая статья о путешествии в Новгород и Псков рыцаря де-Ланноа (1412—1414).

После краткого указания на труды по русской истории, мы считаем необходимым остановить внимание читателей на некоторых изданиях, наиболее любопытных и замечательных: 1) Об историческом значении царствования Бориса Годунова, сочинение П. Павлова. Это исследование вызвало единодушное одобрение со стороны всех журналов; и сам г-н Погодин заметил, что в сочинении г-на Павлова много светлых и прекрасных мыслей. И «Современник» (№ 7) и «Отечественные записки» (№9) посвятили разбору

исследования г-на Павлова отдельные критические статьи. Несмотря на то, что говорено много, остается пояснить одно упущение. Критик «Современника», заметивши коротко о достоинстве труда г-на Павлова, старался более указать на его недостатки и оспорить его наиболее шаткие положения. Такую задачу критик выполнил с большим искусством. Критическая статья «Отечественных записок» принадлежит г-ну К-ну* и написана более в защиту сочинения г-на Павлова против «Москвитянина»; задача выполнена хорошо, и, несмотря на ответ г-на Погодина, замечания г-на К-на остаются во всей силе. Но в чем же достоинство труда г-на Павлова? Публике необходимо указывать на лучшие стороны, чтобы результаты науки переходили в общее сознание. Небольших намеков, достаточных для ученых, для публики мало. Главный интерес и главная заслуга исследования «Об историческом значении царствования Бориса Годунова» заключаются в объяснении смысла так называемой в нашей истории эпохи смутной, безгосударной. Указать на смысл этой эпохи до сих пор еще никому из историков не удавалось; еще недавно один очень даровитый ученый произнес эти слова: «Наступила эпоха внутренних смут, неурядиц и волнений. Ими начался XVII век. Повод их был случаен, исход не принес никаких существенных изменений в прежнем быте. Как море, Россия взволновалась и улеглась, не сохранив в своем общественном устройстве никаких следов недавней бури. Оттого вся эта эпоха вообще более относится к политической, нежели к внутренней истории России». Г-н Соловьев представил подробный разбор безгосударной эпохи, во многих местах он даже был близок к настоящему ее пониманию; тем не менее он не определил общей характеристики этого времени, не указал на главный смысл борьбы. Г-н Соловьев резко выдвинул бояр; но он позабыл о положении других классов. Объяснить смысл явлений на целую эпоху, конечно, заслуга великая, и она принадлежит г-ну Павлову. Он не разбирает пред читателем подробно фактов безгосударного смутного времени, но зато он в немногих сжатых и энергических строках высказал их смысл, законы их появления и развития. И, конечно, немало нужно было трудов, чтобы высказать эти строки, которые дают большую цену всей диссертации. Г-н Павлов развивает в своем сочинении, что в древнейшей нашей истории отношения патриархальные — естественные — мало-помалу переходят в юридические, т. е. те отношения, которые обуславливаются и воспитываются самою

природою человека, ее физиологическими требованиями, мало-помалу из прежней своей неопределенности и бессознательности переходят в обычай, в закон, освященный давностию, который более или менее подвергается искусственной обработке и получает твердость. Это указание чрезвычайно важно. Под влиянием такого юридического освящения создаются для разных общественных разрядов различные права, вытекающие из одного коренного источника отношений патриархальных. Но этот результат прошедшей жизни не мог устоять против развития идей государственных: при Иоанне III и Василии IV пришли в упадок прежние отношения княжеские и вечевые, при Грозном — боярские, при Годунове — общинные (не вечевые).

«По пресечении Рюрикова дома, — говорит г-н Павлов, — юридические родовые отношения попытались было возратить свое прежнее значение. В течении нескольких лет на сцену историческую выходили и вступали в запоздалую борьбу с началом государственным различные общественные разряды и части. Сперва поднялись бояре, с потомками удельных князей в челе, под знаменем первого Лжедмитрия, под руководством Шуйских, Шаховского и других. За боярами встали общинники, преимущественно сельские, под начальством Хлопки, Косолапа, Болотникова, Салькова, Москова и Вокорлина, отчасти вора Тушинского, обнаружил деятельность и Новгород, этот старый вечник, стремясь к политическому обособлению под покровительством Швеции. Закипело движение в Пскове, который некогда считался младшим братом Новгорода. Во всеобщую сумятицу были вовлечены Казань и Астрахань, недавно самостоятельные царства. Казань служит притоном казакам и всяким бездомовникам, выступающим на сцену с целым роем самозванцев. Но тщетны были запоздалые усилия всех означенных разрядов и частей общественных возвратиться к старине. Напрасно лились потоки крови и зарево пожаров освещало развалины городов и селений! Ненавистники государственного развития явились мечтателями. Идеал их был не в будущем, а в прошедшем: они пытались поворотить историю назад. Сверх того, они действовали врознь. Каждый разряд общественный хотел только своего старого, забывая об интересах других классов. Вожди, руководившие этими разрядами и частями общественными, обнаружили много ума, энергии, самоотвержения; большая часть их пала трагическою смертию. Они заслуживают наше сочувствие, как люди, но отнюдь не

как деятели политические. Правда, вмешательство иноплеменников в дела Москвы несколько их образумило, но не им, однако ж, суждено было спасти отечество. Вывести отечество на путь настоящий удалось поборникам государственного начала; они возбудили горячее сочувствие к идее порядка и мира, они укротили крамолу и содействовали восшествию на престол царей московских благоцветущей отрасли благородного корени Романовых[^]

2) Общественная жизнь и земские отношения в Древней Руси, сочинение Алекс. Тюрина. Небольшая, но чрезвычайно интересная и замечательная брошюра г-на Тюрина представляет превосходный очерк развития внутреннего быта русских славян от самых древнейших известий до XII века.

3) О состоянии женщин в России до Петра Великого, соч. В. Шульгина. Первый выпуск исследования г-на Шульгина, вышедший в свет, обнимает собой один языческий период. Исследование; это, несмотря на некоторые недостатки, принадлежит к небольшому числу тех замечательных трудов, которые дают науке много светлых мыслей, содействуют более правильному пониманию исторических вопросов и далеко подвигают вперед решение этих вопросов. Вот почему на исследовании г-на Шульгина необходимо было остановиться и дать о нем отчет подробный: это мы сделали в прошлом месяце (см. •»Современник», № XII, отд. III).

4) Архив историко-юридических сведений о России, г-на Калачева. Об этом прекрасном и чрезвычайно полезном издании уже довольно было говорено: в нашем журнале была посвящена этому изданию особая критическая статья г-на Афанасьева* (№4), а в «Отечественных записках» разбор г-на Кавелина" (№5). На этом последнем желаем мы остановить теперь внимание читателей. Статья г-на Кавелина заслуживает особенного внимания. Умение раскрыть и достоинства, и недостатки ученого труда и указать их с полной добросовестностью в форме (если можно так выразиться) деликатной и мягкой: вот характеристические черты критики г-на Кавелина. Мы давно желали это высказать и рады, что могли выполнить наше желание теперь, когда хотим поспорить с г-ном Кавелиным относительно некоторых вопросов нашей мифологии. Но прежде не можем не указать на превосходное замечание о составе Уложения", высказанное критиком по поводу некоторых сведений об этом памятнике, напечатанных в «Архиве». Разбирая статью г-на Соловьева «Очерк нравов, обычаев и религии славян», критик делает

весьма справедливые замечания относительно некоторых филологических неточностей и неубедительности некоторых положений, выведенных из поверий. Мы, со своей стороны, должны заметить, что «Очерк» г-на Соловьева во многих отношениях недостаточен, хотя, впрочем, эта недостаточность обуславливалась самым состоянием предмета, малоизвестного и нисколько не разработанного. В труде г-на Соловьева многое очень неполно; некоторые весьма важные вопросы (например, о колдунах и ведьмах) оставлены без внимания; другие решены слишком поспешно и потому неудовлетворительно, например: весьма важный и трудный вопрос об умерших. Одним исследованием о русалках этого вопроса решить далеко нельзя. Как представляли себе язычники-славяне душу? Какой характер получили умершие? Как развивалось верование о душах умерших? Что русалки означали умерших, об этом говорили и прежде разные археологи, об этом говорит даже сам народ; г-н Соловьев доказывает то же ученым образом. Но разве этим сделано уже все? Спрашивается: что такое мавки, в каком отношении они к русалкам, а русалки — к водяному, который представляется их «набольшим»? Почему души умерших олицетворились в женском поле, если принять мнение г-на Соловьева вполне? Впрочем, едва ли возможно принять его вполне. Мавки — тоже умершие младенцы, а они представляются и в мужском поле, и в женском: им придают имена «Иван да Марья». Кроме того, есть положительные свидетельства, по которым русалки представляются нимфами вод. Необходимо бы разобрать эти свидетельства и определить их смысл. Соглашаясь с г-ном Кавелиным во многих его замечаниях, некоторых, однако, мы не можем признать. Критик приписывает г-ну Соловьеву мысль о существовании у славян только трех праздников, но едва ли так думал автор «Очерка». Он выставил три главных праздника, но не отрицал других; впрочем, если действительно эта мысль принадлежала г-ну Соловьеву, то она слишком ошибочна. Далее — г-н Кавелин не верит, чтобы языческие, славянские праздники определялись «поклонением солнцу» (движением солнца?). «Мы думаем, — говорит он, — что таким определением служило постепенное оживление природы после зимнего поворота солнца, весною и летом, и постепенное замирание ее осенью и смерть зимою». Но чем же определялось это оживление и замирание природы, как не движением солнца? И разве нужно особое ведение, чтобы увидеть и понять влияние этого обыкновенного явления?

«Сводить к солнцу все праздники, — говорит г-н Кавелин, — несогласно с фактами, ибо в них мы легко открываем следы отдельного поклонения разным явлениям и силам природы в разные времена года. Так, празднуется время любви, воспроизводящая сила природы, созревание трав и проч.». Но разве все эти явления не связаны с движением солнца? Разве зимою растут травы, а вода не покрывается льдом; разве зимою гремит гром, блистает молния, а летом идет снег? Действительно, были празднования весне, первому грому и дождю, времени посевов и жатв и др.; но все эти явления определялись влиянием солнечных лучей, и потому отдельного празднования одному явлению или силе природы не было, да это было бы и слишком искусственно для простоты первоначального быта. Встречая весну, кликали солнце и умывались дождем; на праздник, приуроченный теперь к Троицыну дню, и леса, и цветы, и вода — все играет важную роль: на Купалу встречаем и зажжение костров, и купанье в реках, и собирание трав и цветов, и обращение к солнцу, выезжающему навстречу месяцу, и т. д. Что праздники определялись солнечным годовым движением, против этого едва ли захочет спорить и сам г-н Кавелин. Тем не менее он отвергает •«солнцепоклонение у славян русских, ибо, — говорит он, — совокупность богослужебных языческих обрядов свидетельствует о первобытном, младенческом обожании целой природы во всех ее проявлениях. Верованиям языческих славян подкладывается система, какой они не имели». Вопрос в том, как понимает критик «солнцепоклонение» — как единственное, исключительное обожание солнца, поглощающее все другие религиозные представления, или как главное, преимущественное обожание этого светила, поставляющее в видимую связь с собою все другие верования? В первом случае замечание г-на Кавелина было бы справедливо, но едва ли кто и даст такое значение солнцепоклонению у славян; в последнем же случае с ним нельзя согласиться. Значение солнца в действительном мире так велико и наглядно, что это явление, естественно, прежде всех других должно было поразить язычника. Такое положение еще более подтверждается наивным, младенческим взглядом славянина на природу: он судил по внешнему впечатлению и все сколько-нибудь сходные для первоначального наблюдения явления относил к одному источнику; самый быт земледельческий заставлял его следить со вниманием за движением солнца и от него ожидать урожая или неурожая. Все народные приметы подтверждают это как нельзя

лучше. Влияние и движение солнца определило смысл большей части верований, дало им до некоторой степени стройность и внутреннюю связь. Не признавать в славянской русской мифологии никакой системы. и видеть в ней какую-то неопределенную смесь так же несправедливо, как не признавать известных стройных законов в развитии древнейшего языка. Теперь, конечно, предания, пока еще неразобранные и непонятые, представляют странное для нас и бессмысленное смешение; в них и действительно многое затемнилось, извратилось и приняло странную форму в продолжение многих веков. Но тем не менее первоначально в языческих верованиях была и, смеем утверждать, не совсем нестройная система, хотя в то же время характер ее вполне отвечал незначительной степени народного развития. Можно ли удивляться, что в верованиях народных лежит общая мысль? Мы бы удивились, если б ее не было: есть известные логические приемы, от которых не может человек отказаться, не отказавшись от своей природы. У нас привыкли развитие язычества подводить под общую отвлеченную мерку, по которой каждый шаг народного развития приводит к наиболее правильному воззрению на природу, человека и проч. Мерка эта в настоящем положении оказывается несостоятельной, потому что в развитии язычества замечаем совершенно обратное действие: простое представление обожествленных явлений природы олицетворяется, начальный смысл его постепенно теряется, и мало-помалу остается пустая, лишенная смысла мифическая форма, хотя вера в нее все та же, если еще не сильнее, вследствие давности. Сначала, например, божество света является в образе быка, а потом начинают поклоняться обыкновенному быку и совершенно забывают смысл прежнего мифа! Положительно можно сказать, что с развитием язычества внутренняя стройность верований начинает теряться и нарушается новыми верованиями, развившимися вследствие искажения мифов. Наша мифология, хотя и в ней замечаем свои превращения, менее других представляет развития, а вместе с тем и искажения: смысл некоторых верований в ней слишком ясен. Христианское влияние застало наше язычество в ту эпоху его развития, когда оно начинало получать общественное значение, когда божества стали представляться в кумирах и явились волхвы. -»Мы повторяем себе тысячу раз, — говорит г-н Кавелин, — что известиями о славянских богах надо пользоваться с величайшей осторожностью, что славянский Олимп — предмет самый запутанный и трудный, да отчасти и подозрительный;

мы смотрим с недоверием (к сожалению, напрасно!) на олицетворения в славянской мифологии, замечая по всему складу и характеру языческих представлений, что славянин поклонялся непосредственно природе и что антропоморфизм только стал показываться, когда настало христианство. И что же? Зная все это (?), мы продолжаем сбиваться на прежнюю колею, стараемся открыть и постигнуть генеалогию славянских богов и стройную систему в верованиях». Странно, что критик, говоря об осторожности, сам говорит так положительно и неосторожно. Из Несторовой летописи прямо видно, что кумиры стояли в Киеве при Олеге и Игоре, следовательно, гораздо прежде, нежели настало христианство. Сверх того, желательно бы знать, как могло продолжаться дальнейшее развитие язычества, с его новыми олицетворениями, в эпоху новых верований, нарушивших окончательно стройность прежних представлений и извративших все прежние мифы? Славяно-русская мифология развита была более, нежели сколько думает г-н Кавелин; в этом, надеемся, убедит его со временем подробный разбор верований об языческих жертвоприношениях и игрищах славян. Да и могло ли быть иначе при несомненном существовании у них общинно-родового быта, княжеской власти и веча. Г-н Кавелин спрашивает об отличии славянской мифологии от всех других, и вопрос этот — законный и справедливый; но этого мало, необходимо еще спросить: что общего у славянской мифологии с другими мифологиями, потому что филология ясно говорит о некогда тесной связи всех индоевропейских народов. Полное восстановление древнейших верований может дать только мифология сравнительная.

Другое замечание г-на Кавелина, на которое мы хотим указать, высказано им по поводу вопроса о домовом. Критик не разделяет мнения г-д Соловьева, Буслаева и Афанасьева о том, что домовый, будучи олицетворением очага, в то же время соединяет в себе представление об умерших предках, покровителях потомков. Принимая первую половину мнения, г-н Кавелин не признает того значения предков, по которому они являются пенатами. В замечании г-на Кавелина много истины, хотя, надобно заметить, вопрос окончательно не решается. Вопрос об умерших есть один из самых запутанных и трудных в мифологии. Пока не будут собраны и до мелочной подробности исследованы все поверья и предания, сюда относящиеся, до тех пор все мнения будут не более, как догадки. Мы сказали, что в замечании г-на Кавелина много истины.

Действительно, представление умерших родичей олицетворенными в один образ домового невероятно уже потому, что было бы слишком искусственно для непосредственного и наивного воззрения язычника-славянина. Такому представлению противоречат и поверья о выходе мертвецов из могил. Но, с другой стороны, нельзя вовсе отвергать связи поверий о домовом с поверьями об умерших. Положим, известия о «роде и рожаницах» пока не решены; зато нельзя отвергать других положений: так, в простом народе верят, что домовый всего охотнее принимает на себя вид умерших людей (Чт. О. И. и Др., год второй, № 9, с. 19, статья Макарова), гроб называют домовище. У болгар существует поверье, что ни одно живое строение не может держаться без таласама. Весь обряд состоит в том, что стараются смерить ниткою рост кого-либо из проходящих или тень его; мерку эту закладывают в фундамент, а через сорок дней тот человек, с которого снята мерка, умирает и начинает являться в том строении по ночам, в разных видах: это привидение и есть таласам. У нас при заложении жилого здания приносится в жертву домовому петух, и существует поверье, что в новом доме кто-нибудь из семьи непременно должен умереть (Журнал Министерства народного просвещения, 1846 года, декабрь, с. 204; Записки о старом и новом русском бытге Авдеевой, с. 115).

Кроме того, г-н Кавелин не обратил должного внимания на то поверье, существующее во всей России, что покойники ниспосылают на дома своих живых родичей благословение (Быт рус. нар. Терещ., ч. III, с. 123). Обряд над бадняком' отстранен критиком несправедливо: «Жертва, — говорит он, — приносилась бадняку, которого тожество с очагом далеко еще не доказано». Напротив, жертва приносилась нисколько не бадняку, а очагу, на котором он сожигался, или, еще вернее, тому огню, который пожирал и бадняк (обрубок дерева), и жертвенное возлияние вина и масла. Почет, воздаваемый божеству, естественно, отражается и на священных вещах и на жертве, в настоящем случае — на бадняке. Ударяя бадняк кочергою (а кочерга — атрибут очага), испрашивают, чтобы божество ниспослало столько же плодородия (в хлебе и в скоте), сколько искр разлетается от ударяемой головни. Во всяком случае, положительно можно сказать, что на домового, в позднейшем периоде языческого развития этого мифа, перенесли значение родоначальника; за это говорят названия хозяина и дедушки.

В журналах наших также было напечатано несколько любопытных и полезных статей и материалов по русской истории: *06 «Однoдвoрцax» Я. Сoлoвьeвa (-Ютeч. зaп.), № 3), «O влиянии пpиpoды pусcкoй гoсyдapcтвeннoй oблacти нa ee иcтopию» С. Сoлoвьeвa (ibid., № 4), ^06 apxeoлoгичecкoм знaчeнии Дoмocтpoя» A. Aфaнacьeвa (ibid., № 7), «Bедoмocть o нapoдoнacелeнии Poccии» A. К. («Cовpeмeнник», №3), «Пaнopaмa Иpкyтcкoй гyбepнии» Пeжeмcкoгo (ibid., № 6,7,8), «Oтвeт нa нoвoй вoпpoc o Нecтope, лeтoпиcцe pycckoм» П. Б. (ibid., № 9). Пocлeдняя cтaтья пpинaдлeжит пepy oднoгo дapoвитoгo yчeнoгo; oнa иcпoлнeнa c caмoю oтчeтливoю дoбpocoвecтнocтиo. Aвтop, впpочeм, имeл в видy тoлькo пepвыe cтaтьи г-нa Кaзaнcкoгo, кoтopomy oн вoзpaжaeт; «Кpитичecкoгo paзбopa cвидeтeльcтв Пaтepикa o лeтoпиcи Нecтopa», пoмeщeннoгo г-нoм Кaзaнcким в № 8 «Bpeмeнникa», oн нe кacaeтcя. Cлeдoвaтeльнo, мoжнo eщe oжидaть пpoдoлжeния cпopa. Зaмeтим, co cвoeй cтopoны, чтo мнeниe г-нa П. Б. o знaкoмcтвe Нecтopa c грeчecкими иcтoчникaми выcкaзaнo нe дoвoльнo yбeдитeльнo. Зaмeчaтeльный и любoпытный пaмятник, нaпeчaтaнный в пpoшлoм гoдy, пpeдcтaвляют «Зaпиcки A. Т. Бoлoтoвa» («Oтчecтвeннe зaпиcки», № 4—7, 9). Мы yжe нecoлькo paз гoвopили o вaжнoм знaчeнии мeмyapoв для иcтopии внyтpeннeгo бытa и тeпeрь гoтoвы пoдтвepдить пpeжнee мнeниe. Зaпиcки Бoлoтoвa знaкoмят нac c нpaвaми и oбычaями пpoшeдшeгo вeкa; paccкaзывaя, чacтo c мeлoчнoю пoдpoбнocтиo, o чacтных и oбихoдных житeйcких oбcтoятeльcтвax, aвтop c нeпoддeльным дoбpoдyшиeм paccкaзывaeт oб интepecных и хapaктepиcтичecких пoдpoбнocтях cтapoгo бытa. Нe мeнee любoпытeн oтpывoк из зaпиcoк A. A. Бaшилoвa, нaпeчaтaнный «Mocквитянинoм» пoд зaглaвиeм: «Eкaтepининcкий пaж» (cм. „Aльмaнax в пoдapoк читaтeлям «Mocквитянинa»"). Cдeлaeм нecoлькo выписoк из этoй пocлeднeй cтaтьи: «Тoгдa пaжи cлyжили зa cтoлoм тeм лицaм, кoтopые имeли cчacтиe быть пpиглaшeнными к cтoлy Ee Bеличecтвa. Bceднeвный cтoл был нe бoлee кaк нa 12 пepcoн, a в вockpeceньe пepcoн нa 20 или 25. B вockpeceньe вceгдa кyшaл y Гocyдapыни нacлeдник пpeстoлa Пaвeл Пeтpoвич c Bеликoю князгинeю Mapиeю Фeoдopовнoю, и пoтoмy oбeд был цepeмoниaльный. Тapeлки были cepeбpяныe... Лyчшe пaжeй никтo нe cлyжил, мы были пpoвopнe и лoвкиe peбятa, и нaгpaдa нaшa cocтoялa в тoм, чтo вce кoнфeкты пpeдocтaвлялись нaм нa дoлю... Bo вpeмя пpoгyлки импepaтpицы пo лyгy игpывали в вoeннe игpы de Barre, и вoйcкo paздeлeнo былo нa

две стороны: одна под командою В. кн. Александра, а другая — Константина, офицерами были: граф Чернышев, граф Элмт и другие, а войско состояло из Великих княжон и амазонок-фрейлин. Князь П. А. Зубов также бегал и воевал, а сотрудником его был С. Л. Львов. Припоминаю теперь одно забавное происшествие, в котором я играл важную роль. В один прекрасный вечер, в Царском Селе, императрица прогуливалась, по обыкновению, а за нею следовала свита и в конце пажи. Императрица всегда любила ходить возле лугов душистых, на которых стояли копны сена. Князь Зубов, подозревая меня, сказал: „Возьмите генерала Львова и бросьте его на копну“. Львова, генерала в ленте, старика, любимого царицею? Ну как рассердится?... но князь Зубов, чтобы гулянье сделать веселее и императрицу посмешить, подал сигнал к штурму, и все, кто во что горазд, пошли разметывать копны, бросать на фрейлин и кавалеров, а нас стая пажей кинулась на Львова, повалила на копну и ну его засыпать сеном! Он кричит, бранится, а князь Зубов с Великими князьями ну его тащить за ноги. Копны все разметали. Императрица села на скамейку и очень смеялась. Тут досталось и другим статс-дамам; но все шутили, бегали и не сердились. Бярятинскому мы также услужили. Царица кивнула — мы забыли страх, и наш начальник вмиг был обсыпан сеном».

В «Москвитянине» за 1850 год было напечатано несколько исторических материалов и весьма интересная статья г-на Буслаева «Об эпических выражениях украинской народной поэзии» (№18). Автор прекрасно доказал древность песенных оборотов и сравнений. Советуем обратить на эту статью особенное внимание тем, которые слишком подозрительно смотрят на живые народные памятники, принимаемые за исторический источник. Впрочем, в «Москвитянине» за прошлый год было много поучительного; но преимущественно заслуживает внимания в этом отношении спор между г-ми Погодиным и Вельтманом. Предмет спора состоял в том, ехал ли Андрей Боголюбский в Суздаль или через Суздаль во Владимир? На решение такой многозначительной сфинксовой загадки оба ученые потратили много времени, начитанности и знаний, исписали целые листы — и, разумеется, не убедили Друг друга. А, кажется, на что убедительнее говорить! Г-н Вельтман замечает, что положения, высказанные г-ном Погодиным, поставили город Владимир в тупик и что в словах г-на Погодина постоянно проглядывает излишняя самоуверенность. Г-н Погодин отвечает: «Видите ли, любезный мой

антикритик, не я, а вы приняли частное за общее, вы смешались на точке и ни в центр, ни в Володимир не попали. Зачем же вы пустились по такому скользкому пути? По земле ходить прямо мудренее, чем летать по воздуху! Мы предоставим читателям решить, кто поставлен в тупик — Владимир, или... или...». Очень остро! Далее г-н Погодин говорит своему доброму антикритику, что если у любезного антикритика много фантазии и пространство для него как будто не существует, зато знатоки только улыбаются над его трудами. Строгий читатель, может быть, скажет, что весь спор этот — буря в стакане воды, что бесполезно тратить время на совершенно ненужные доказательства, что в подобных критиках сказывается одно мелочное самолюбие... Может быть!

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «МАЛОРУССКИЕ И ГАЛИЦКИЕ
ЗАГАДКИ, ИЗДАННЫЕ А. СЕМЕНТОВСКИМ»**

Небольшая, но чрезвычайно любопытная и полезная для археологов книга.

•«Внутренняя жизнь малороссиян (говорит издатель) представляет неисчерпаемый источник для самых разнообразных исследований; к сожалению, рука трудолюбивого исследователя едва коснулась этого столь важного предмета; правда, что песни издавна обращали на себя внимание ученых и много из них собрано и сбережено для потомства, но зато загадки, притчи, сказки, пословицы и поговорки (прибавим: и заговоры) остались вовсе почти без исследования».

Чтоб объяснить археологическую важность этого издания, необходимо остановиться на значении народных загадок и их происхождении. Откуда этот метафорический язык, какой встречаем в загадках? Откуда этот обычай в народе задавать и разгадывать загадки? Ответ на эти вопросы таится в глубочайшей древности.

Первоначальная религия у большей части народов состояла в обожании видимой природы; так как жизнь всей природы главным образом условливается движением светил, их светом и теплотою, то светила и заняли самое видное место во всех мифологиях. Такая естественная религия, которую встречаем и у славян, требовала тщательного наблюдения над всеми физическими переменами, потому что в таких переменах сказывались самые существенные свойства обожествленной природы и от таких перемен более или менее зависело благосостояние человека. Эти наблюдения первобытного человека над внешним миром и над самим собою составили содержание его религиозных верований, которые облеклись в наивную и простую форму примет, поговорок, заговоров, обрядовых песен, причитаний и т. п. Создаваясь в самом народе, в одно время с его верованиями, этот религиозный язык вначале бывает общедоступен и всякому понятен. Но такое положение непродолжительно. Как скоро божества из непосредственных явлений природы начинают облекаться в животные или человеческие образы, получая вместе с тем и свойства животных или человека, тогда мифы затемняются и те выражения, которые понятны в приложении к простым явлениям природы, делаются нераспознаваемыми в отношении к олицетворениям (персонификациям) этих явлений.

Религиозный язык мало-помалу становится для большинства непонятным, таинственным, только избранные, вещие люди могут объяснить его смысл, но с течением времени и они забывают значение мифов и тех слов, какими выражаются древнейшие верования. В народе остается только смутное предание о некогда живых убеждениях и отрывочные выражения, уцелевшие от старинной и полной системы религиозного языка: это предание поддерживает веру (хотя безосновательную и темную) в старину, заставляет помнить и чтить эти выражения, но самые выражения делаются загадочными. Связь между естественным явлением и его образным представлением память народа удерживает целые столетия; но какой смысл этой связи, откуда и как она возникла — народ забывает. Таким образом, народные загадки представляют обломки того религиозного, метафорического языка, какой создается народом в известную эпоху его языческого развития.

Мнение наше подтверждается стройным эпическим складом народных загадок, в которых точно так же, как и в заговорах и заклятиях, замечается метр и даже рифма. Такой склад, вместе с тою наивностью представлений, какую встречаем в загадках^{*}, служит самым характеристическим свидетельством глубокой древности. Сверх того, простолюдин не всегда забавляется загадками; есть в году особенное время, когда считают необходимым задавать загадки и разгадывать их — это праздник коляды (святки). Связь загадок с главным простонародным праздником, когда все ворожат о будущем, ясно указывает на языческо-религиозный смысл обряда загадывания. Недаром святочное обыкновение требует, чтоб загадки задавал наряженный бабою-ягою; недаром, по свидетельству старинной народной песни, русалка, поймав девушку, предлагает ей загадки: что бежит без повода? что цветет без цветцу? что растет без корня? Замечательно, что эти три загадки, наиболее употребительные в народе, по содержанию своему касаются древнейших языческих верований. Что бежит без повода? — вода, стихия, священная в глазах язычника: над нею он совершал гадания, свадебные, очистительные и другие обряды. Что цветет без цветцу? — папоротник, который цветет однажды в году, в таинственную ивановскую ночь, огненным цветком. Этот чудесный цветок называется перуновым и, по поверью, одарен чародейною силою. Что растет без корня? — камень, а по некоторым вариантам, бел горяч камень, что указывает на таинственный камень-алатырь, тесно связанный по преданиям с

островом Буяном. Естественно, что загадки должны были сохранить для нас и действительно сохранили многие интересные мифические свидетельства. Приведем несколько примеров.

Г-н Сементовский всех загадок собрал 380, считая в том числе и варианты.

^Что касается порядка, по которому в настоящем собрании расположены загадки (говорит издатель), то при распределении их мы старались сохранить ту естественную связь, какая существует между предметами загадок в быту самого народа. Как небо и его явления всегда и более всего обращают на себя внимание поселянина и также дали содержание его загадкам, то, начав с них, мы поместили далее те, в которых обрисована личность человека, потом предметы его благоговейного почитания, наконец, принадлежности домашнего быта» (с. 3).

Такое распределение мы считаем самым удовлетворительным. Из выписанных нами слов видно, что загадки обнимают собою весь внешний и внутренний мир человека. В незапамятную, доисторическую эпоху весь объем сведений человека носил на себе религиозный характер; сведения эти не разъединялись на особенные рубрики, а все представлялись замкнутыми в одном общем кругу. Религия была источником и хранилищем познаний всякого рода, потому что она обнимала собою всю природу, частью которой являлся и сам человек. Воспользоваться свидетельствами загадок при изучении мифологии весьма важно и необходимо, но и здесь нужна строго осторожная разборчивость и тонкая критика. Загадки также подвергались влиянию времени и новых идей, как и все другие устные источники. Многое вошло в них постороннего, многое заменилось и изменилось, составились даже новые загадки, по образу старинных, некоторые с содержанием христианским (см. с. 11—13); наконец, загадки сделались простою игрою ума. Пользуясь ими, как археологическим свидетельством, необходимо обращать внимание на показания других источников, сравнивать те и другие и взаимно восполняя, их. Впрочем, это общий закон мифологических изысканий.

Мы остановимся теперь на загадках, касающихся небесных светил, так как эти загадки, по самому предмету своему, ближе всего касаются старинных верований; сверх того, в них сохранилось наиболее оттенков древности.

В мифологических представлениях народов индоевропейского племени встречаем мы олицетворение светил и явлений небесных в форме быков и коров: <В индийской мифологии божества света представлялись в образах коров; подобное же представление встречаем и в греческой мифологии, где Юпитер похитил Европу в форме быка. Основанием такому олицетворению послужило то наивное воззрение младенческого народа, по которому все небесное он представлял себе в образах простых, непосредственно его окружавших. Для народа пастушеского скот означал богатство; он доставлял человеку и пропитание и одежду, он доставлял земле удобрение и, следовательно, возбуждал ее плодородие; шерсть, руно его, сохраняет ту же теплоту, какая возбуждается лучами солнца*'.>

Оттого и небесные светила, как источник света и теплоты, представлялись покрытые руном, шерстью. О подобных олицетворениях светил у славян также сохранились разрозненные предания, но особенно важно для нас в этом случае свидетельство народных загадок, в которых все небесные явления метафорически называются волами и коровами. Так, загадка: «лысый 2* вил кризь (сквозь) забор дывится (смотрит, светит)* 3) означает месяц; загадка: «ихав чумак, тай став, бо волив потеряв* означает небесные светила, затемненные, скрытые тучами; загадка: орββω/β (крикнув) вил на сто гир, на тысячу городив* означает гром. Как небесный свет молнии представлялся быком, так и земной свет огнем; загадка: 2) Припомним: лысый бес. Лысая Гора.

3) Или: «через тын лысый вил дывится». Корень слова дивиться означает и смотреть, и светить. Сличите: зреть, зоря, зарница. «бык железный, хвост кудельный» означает огонь и дым. эти мифические представления были перенесены и на явления дневного света и ночной темноты, зависящие от суточного движения солнца: «лысым вил усих (всех) людей зеке» — говорит загадка, означающая день; «черная корова усих людей поколола* — говорит загадка, означающая ночь. Обе эти загадки произносятся еще так: «черная корова усих людей поборола, а била корова усих людей подводила*, то есть ночь усыпляет людей, а день пробуждает. Любопытно, что свет дневной олицетворялся в быка белого или рыжего (ярый тур), то есть светлого, ясного, а ночь — в корову черную. Тот же образ, какой был постоянным символом стихии света, является символом и противоположной стихии — тьмы, только образу этому придан черный цвет ночи. Как сила светлая олицетворилась в образе ярый и

белой коровы, так нечистая сила олицетворилась в образе черной коровы. Подобный образ в славянской мифологии был придан смерти: коровья смерть (чума), по народному поверью, ходит между стадами в виде черной коровы.

Кроме образа черной коровы, приданного нечистой силе по простому закону противоположения мрака со светом, нечистая сила имела еще свой особенный образ волка. Это олицетворение нечистой силы волком находится в тесной связи с верою в светлых небесных коров. Как на земле быки, коровы и вообще домашни скот имеют страшного врага в хищном волке, так и небесные коровы, представлявшие собою стихию света, должны были иметь своего мифического волка, враждебного им; таким волком является темнота, мрак, тучи. Вечная борьба света и тьмы на мифическом языке обозначается враждебностью небесных волков к небесным коровам и быкам. Первобытный, младенческий народ перенес на небо свой пастушеский быт во всей его наивной простоте. Из одной вышеприведенной загадки мы видели, что закрытие небесных светил тучами народ называет потерю волов: «ихав чумак, тай став, бо волив потеряв*». Солнечное и лунное затмения, наводившие сильный страх на простодушных язычников, объяснялись нападением нечистой силы мрака на небесные светила. Летописец в таких выражениях говорит о затмении: тогибе солнце, его же глаголють невелигаси снедаемо солнце*. Болгары во время лунного затмения стреляют на воздух, чтобы выстрелами своими прогнать нечистую силу, захватившую в свою власть луну, которая в это время принимает форму коровы. Под какой же формой нечистая сила нападала на небесных быков и коров? Под формой волка. Загадка:

•»пришла темнота пид наши ворота, пытается лепеты, чи дома понурая означает волка, собаку и свинью; здесь слово темнота служит символическим выражением волка, как, обратно, самый волк служит символом темноты, что видно из следующей загадки: *цап (козел), цап по полю басуе, з цапенятами гарцюе; поты буде гарцювати, поки вовк не стане спати», то есть месяц и звезды до тех пор будут светить, пока будет продолжаться ночь, или, по метафорическому выражению, пока станет бодрствовать волк. Приведенное нами свидетельство народных загадок тем более знаменательно, что мы имеем прямое свидетельство одной Кормчей книги*, утвердительно доказывающее мифологический смысл означенных загадок. ^го в высшей степени важное место Кормчей найдено Миклосичем и читается так: *о блакы

гонештеи от селян влькодлаци нарицаются; егда убо погыбнет луна или слънце — глаголють: влькодлаци луну изедоша или слънце: сижѣ вся басни и лъжа суть» (См. *Lexicon Linguae Slovenicae veteris dialecti*, Miklosich, 1850 anno, с. 17). Итак, невегласи (то есть непросвещенные достаточно христианством) тучи и силу, которая управляет тучами, называли волкод лаками. Нечистая сила мрака, обращаясь в волков, нападает на солнце и луну и стремится пожрать эти светила. Выражение из(ъ)льдоша, встречаемое в Кормчей, прямо соответствует вышеприведенному летописному выражению ^снедаемо солнце».

Только таким представлением светлых богов в форме быка или коровы объясняются те счастливые и благотворные приметы, которые соединяются с шерстью и вывороченным тулупом; только отсюда могут быть объяснены те старинные поверья, по которым свет и теплота, разливаемые светилами, представляются небесным молоком и маслом.

Другое языческое представление стихии света — конем — не менее любопытно и важно. Быстрая стремительность света и обычное движение солнца послужили основанием к такому олицетворению. Загадка: «лысый кинь у ворота загляда» означает месяц; загадка: «у билому поли (то есть на небе) попутани кони: узлики злати нельзя розвязатш означает звезды 4*; загадка: «стукотить, гуркотить, як сто коней бижить» означает гром. Отсюда образовалось позднейшее представление грома и молнии в образе огненной колесницы, разъезжающей по небу.

4) Варианты: «Приехав гисть, тай став на помисть, распустив кони по вс 1й оболони»; «В;йшли Нимци на наши синил; вуглики знать, та не можно развязать*».

Мы указали только на более замечательные данные, находимые в книжке г-на Сементовского; но, кроме этих данных, здесь археолог и этнограф встретит много для себя любопытного. Так, есть загадки, указывающие на связь металлов, и особенно золота, охраняемого огненным змеем, со светом («цо горыть без пламени»? — гроши*; •«чернец-молодец по колика в золоти стоять», то есть горшок в жару}; другие загадки объясняют связь петуха с очагом, природы физической с частями человеческого тела и проч.

Нельзя не благодарить г-на Сементовского за его небольшое, но чрезвычайно любопытное собрание. В предисловии к своей книжке он говорит: •»Издаю собранные мною в Киевской,

Черниговской, Полтавской, Херсонской и Воронежской губерниях малорусские загадки, как часть труда, который в скором времени представлю на суд просвещенных читателей. С нетерпением ожидаем выхода этого труда, который, судя по собранию загадок, обещает много интересного и важного для науки.

**ЗООМОРФИЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА У СЛАВЯН: ПТИЦА,
КОНЬ, БЫК, КОРОВА, ЗМЕЯ И ВОЛК**

Исполнена есть земля дивности. (Слова заговора, см. Сказ. русск. народа, т. 1, с. 28)

Статья первая

В народных песнях и сказках славян, их загадках, поговорках и вообще в устных сказаниях сохранились разрозненные и затемненные предания о зооморфических представлениях древнего язычества. Наука, однако, может восстановить связь этих разрозненных преданий и раскрыть их затемненный внутренний смысл.

Главная и основная причина всех мифических проявлений заключается в тех аналогических сближениях, которые непосредственно сами собою должны были представиться наивному воззрению младенческих народов и сроднить для них самые разнообразные явления видимого мира. Такие аналогические сближения отразились и в языке, и в мифе; ибо и тот, и другой создавались в одно время. В доисторическую эпоху образования языка все предметы и явления человек называл по тем впечатлениям, какие они возбуждали в его душе своими наиболее наглядными и характеристическими признаками (свойствами и действиями) : всякое понятие поэтому пластически обрисовывалось словом, как верным и метким эпитетом ¹. Но различные предметы и явления природы легко могут быть сходны по некоторым своим признакам и производить на чувства одинаковое впечатление; естественно, что человек стал сближать их в своих представлениях и даже придавать им одно и то же название или, по крайней мере, названия, производные от одного корня. С другой стороны, каждый предмет и каждое явление, смотря по различному выражению своих свойств и действий, может вызвать в душе человека не одно, а многие и различные впечатления. По разнообразию таких впечатлений, одному и тому же предмету или явлению, стали придавать разные названия. Необходимо заметить при этом, что каждое синонимическое название, выражая известное качество одного предмета, в то же время могло служить и для выражения подобного качества других предметов и, таким образом, связывать их между собою. Вот источник языка метафорического, который преимущественно составляет принадлежность народов

первобытных и который с их развитием мало-помалу утрачивается. Как скоро корни слов затемнятся для народного сознания, язык метафорический, сроднивший предметы и явления часто слишком отдаленные, делается малодоступным, загадочным, хотя и удерживается надолго в народе привычкою и сочувствием к старинному выражению 2. Народные загадки составляют осколки этого древнейшего метафорического языка: вся трудность и весь смысл загадки именно и заключается в том, что она один предмет старается изобразить чрез посредство другого, аналогического с первым.

Метафорические выражения древнейшего языка, столько чувствительного к самым тонким оттенкам физических явлений, послужили богатым источником для представления стихий в живых мифических образах. Стоило только забыть и затеряться первоначальной связи понятий, чтоб метафорическое уподобление получило все значение действительного факта. Здесь кроется объяснение, почему, при разыскании о мифических образах язычества наиболее важный материал предлагают народные загадки, и особенно те из них, которые, по своей глубокой древности, менее доступны непосредственному пониманию. У греков задает загадки сфинкс; в скандинавской Эдде Один и йот Вафтруднир состязаются в мудрости, загадывая друг другу загадки мифологического содержания*; у славян загадыванье связывается с праздником Коляды и приписывается бабе-яге, русалкам и вилам 5. У нас запрещались загадки, наравне с другими остатками язычества: игрищами, обрядовыми песнями и проч.4.

У многих народов находим мы мифическое представление стихийных явлений в образе птицы и кома, которое возникло из одного общего им впечатления быстроты. Стремительное движение света, внезапное появление и исчезание туч и облаков, порывистое дуновение ветра, мгновенно мелькающий блеск молнии и мгновенно ниспадающий удар грома, неудержимое течение воды, скорый полет птицы, едва приметная быстрота пущенной стрелы и рысистый бег коня — все эти столько разнообразные явления производили одно впечатление, которое и отразилось в мифе самым наглядным образом.

В санскрите ясас употребляется в значении блеска, а слово асуга (асу — быстрый и га — идущий) значит: и ветер, и стрелу. От того же корня происходит наше слово ясный, которое первоначально означало не только блеск, но и быстроту света. В лужицком наречии

есно значит: быстро, а есноць — быстрота. Народные русские песни до сих пор сокола, который играет очень важную роль в мифологии восточных народов, величают свет-ясен сокол, то есть сокол быстрый, как свет. В этом песенном выражении уже замечается близость быстроты света с быстротою полета птицы. Как слово «ясный» соединяет в себе понятия скорости и света, так и слово ярый (яркой, жаркой) означает не только жар, возбуждаемый лучами солнца, но вместе и стремительность этих лучей. Подобно тому и сербское слово бистар (быстрый) значит светлый, ясный 5.

Старинное славянское название ветра — стри (Стрибог — бог ветров) филологически тесно связывается со словами: стр 1ъла (малорос. стрила, от глагола стр/ѣти}, стремление, стрибать (скоро прыгать) и стремглав. Отсюда становится понятною та эпическая форма, встречаемая в •«Слове о полку Игореве», которая приписывает ветрам стрелы: •«се ветры, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами*». Буря и сильные ветры в природе сопровождаются громом и молниею; удар молнии, а равно и жгучий луч солнца, аналогично сходны с быстропоражающею стрелою. Оттого молния и солнечный луч в незапамятную старину понимались под видом стрелы. Солнце, санскр. suris, sūnas, филологи производят от sur — бросать копьё, метать лучи, а в имени Сварога находят сродство со словом svaru — стрела (у кельт, chwarel}. У славян стрела в древнем языке значила; и луч, и sagitta (стрела в собственном смысле, что видно из glos. Mat. verb.*; у немцев strâl — луч и strâla — стрела 6. Греческий Аполлон, божество солнца, назывался стрелометателем и носил за плечами лук и стрелы 7. Горячие лучи солнца славянину должны были казаться стрелами Дажьбога, и Ярославна не даром молит солнце: «Зачем, господине, простерло свои горячие лучи на воинов моего друга?»". Юпитер и Донар (бог грома у германцев) имели при себе стрелы; Перун, по преданию, сохранившемуся у белорусов, разъезжает по небу с колчаном стрел и огненным луком"". Пущенная им стрела поражает тех, в кого бывает направлена, и производит пожары. Белорусские поселяне верят, что на месте пожара, произведенного ударом молнии, можно найти чудесную стрелку*. В русском простом народе до сих пор живо поверье о громовой стреле. По этому поверью, громовые стрелы входят далеко в глубь земли, а через три года или семь лет возвращаются на ее поверхность в виде черного или темно-серого продолговатого камешка, который называется громовою стрелкою или чертовым

пальцем и почитается за верное предохранительное средство против пожаров и ударов молнии. То же поверье находим и у германцев, которые приписывают Донару бросание из-за облаков камней, называемых громовыми и дьявольскими {Donnersteine, Teufelsfinger, Donnerhämmer, Stoahlsteine}9. Наконец, по связи ветра и молнии с дождем, «Слово о полку» наделяет стрелами и этот последний: «быть грому великому, идти дождю стрелами»*10.

По свидетельству всех индоевропейских народов, птица была некогда священным образом ветра, молнии и света; стихиям этим были приписаны свойства птицы, и наоборот: с птицами соединялись мифологические представления, заимствованные от стихий; мало того, народная фантазия даже создала баснословных птиц, представителей ветра, молнии и света. У индийцев находим следующий знаменательный рассказ; король Узинара приносит жертву. Голубка, преследуемая ястребом, спасаясь от своего неприятеля, прилетела к королю и села ему на колени. Ястреб стал требовать голубки; но король не соглашался выдать ее и предлагал взамен быка, борова, оленя и проч. «Дай мне лучше, — сказал ястреб, — столько собственного своего мяса, сколько весит голубка». Узинара отрезал кусок от своего тела, но голубка была тяжелее. Он снова отрезал, но вес голубки увеличился еще более. Король стал, наконец, на весы. Тогда ястреб сказал: <Л Индра — царь неба, а голубка — бог огня. Мы испытали твою добродетель: слава твоя наполнит весь свет>11. Итак, Индра, бог грома, принимал образ ястреба. Греки почитали орла посланником Зевса, а римляне называли его носителем молний Юпитера. Финская поэма Калевала изображает двух мифических орлов: один орел так велик, что зев его подобен шести водопадам; одним крылом разделяет он волны, а другим небесные тучи. Другой орел Калеваны сам пышет пламенем, а перья его блистают огнем 12. Согласно с этими представлениями, сблизившими орла с тучами и молнией, свидетельствует и один из наших заговоров: «Летел орел из-за Хвалынского моря, разбросал кремни и кремницы по крутым берегам, кинул громову стрелу во сыру землю (припомним поверья о громовой стрелке). И как отродилась от кремня и кремницы искра, от громовой стрелы полымя, и как выходила туча и как проливал сильный дождь 1*13.

Как орел был посланник Зевса, так, по свидетельству Эдды, вестниками Одина были два вещие ворона. Утром посылал их Один собирать известия о совершившемся в мире; они облетали весь мир и

к полудню возвращались назад, садились на плеча отца богов и поведали ему на ухо все собранные вести. Иногда отец богов сам являлся в образе ворона 14. По русским поверьям, ворон — птица вещая. Народные памятники ставят его в близкие отношения с дубом, который у всех индоевропейских народов был посвящен божеству грома и молнии. Так, в заговорах упоминается о вещем вороне, который свил себе гнездо на семи дубах, а в одной старинной песне поется: На дубу сидит тут черной ворон, С ноги на ногу переступывает, Он правильно перушки поправливает, А и ноги, нос — что огонь горят...

И провежится ему (богатырю) черной ворон... .

В гнезде вещего ворона хранится золото, серебро и дорогие камни; он достает живую и мертвую *βοσι*/16. Древняя чешская песня жалуется на притеснения чужеземцев родной вере: «Пришли чужеземцы в нашу родину, сокрушили богов, запретили жертвы, посекали заповедные деревья и всполошили воронов из священных дубрав»17.

По естественной связи туч и грома с бурей и ветром в образе орла представлялись не только гром и молния, но также буря и ветер, на что ясно указывают предания немецкие, скандинавские и других народов. Норманны верили, что на небе сидят великаны в образе орлов и размахом своих крыльев производят ветры; их полету сопутствует буря и град. В средние века было общее поверье о тайной связи между орлом и ветром. Но, кроме орла, и все другие хищные птицы, известные своею быстротой и напоминающие своею жадностью разрушительное стремление бури, именно коршун, ястреб, копчик, принимались у разных народов для символического означения ветров и вихрей. Отсюда возникло общее верование, что хищные птицы криком своим вызывают бурю 18.

У индийцев была баснословная птица Г ару да, олицетворявшая собою ветер 19. В известном стихе о Голубиной книге, встречаем подобную мифическую птицу — Страшим:

Стратим-птица всем птицам мати,
Живет Стратим-птица на океане-море
И детей производит на океане-море:
По Божьему все повелению.
Стратим-птица встрепенется —
Океан-море восколыхнется;
Топит она корабли гостиные

Итак, когда Стратим-птица парит по поднебесью, тогда от удара ее могучих крыльев рождаются ветры и поднимается на море буря, которая топит корабли с товарами: представление совершенно сходное со скандинавскими орлами-великанами. По белорусскому поверью, гарцуки (от гарцовать, играть, бегать взапуски), духи, подвластные Перуну, летают в виде разных хищных птиц и, разыгравшись в воздухе, крыльями своими производят ветры, вихри, бури и другие разрушительные явления природы: чем быстрее и сильнее взмах их крыльев, тем суровее дуют ветры и разрушительнее действует буря 21. До сих пор в разных языках, в том числе и в нашем, сохранилось эпическое выражение: «прилететь на крыльях ветра». В «Слове о полку Игореве» выражение это встречается в такой форме: «О ветре, ветрило! — говорит Ярославна, — Чему, господине, насильно вееши? Чему мычещи хиновьския стрелки на своєю нетрудною крыльцю (на своих легких крылушках) на моя лады вой?» 22. Подобные выражения несколько не принадлежат к произвольным риторическим украшениям; в них сказывается давнишнее верование, основанное на том живом впечатлении, какое производила природа на чувство человека.

Как Стратим-птица представляет мифический образ ветра, так Жар-птица представляет мифический образ блестящих и горячих лучей солнца. Эпитет жар указывает на связь этой птицы со светом и теплотой 23, а самый образ птицы символически выражает быстроту света. Жар-птица, по свидетельству народной сказки 24, питается золотыми яблоками и живет в золотой клетке; у немцев птица эта даже называется золотою — *der goldene Vogel*, что основывается на прямой филологической и мифической связи золота с солнечным светом 24. Перья Жар-птицы блистают золотом, а глаза светят как кристалл. Прилетая по ночам в сад, она освещает его собою так, как будто б зажжено было множество огней; одно перо из ее хвоста испускает из себя такой яркий свет, что, внесенное в темную комнату, оно могло заменить самое богатое освещение.

Одному перу такому, говорит сказка, цена ни мало ни много — побольше всего царства, а самой птице и цены нет 26. Все эти сказочные подробности очевидно придают Жар-птице свойства солнечного блеска, прогоняющего ночной мрак. Что действительно солнце представлялось народною загадкою, которая изображает

солнце — вертящуюся птицею: «стоит дуб-стародуб 17, на там дубе птиця.-вертиниця: никто ю (ее) не достане, ни царь, ни царица»²⁸. Эпитеты и свойства, соединяемые с Жар-птицею, были придаваемы и некоторым из обыкновенных птиц. У сербов сохранилось предание о златокрилой утице; у нас есть сказка об утке, которая несет золотые яйца; ту же сказку находим и у немцев ²⁹.

Но особенно замечательны поверья о петухе, равно принадлежащие древним и новым, восточным и западным народам. Как предвестник солнечного восхода, петух был птицею дневного светила и служил символическим образом огня (о чем предлагаются прямые свидетельства нашими и немецкими загадками ⁵⁰). Соединяя с петухом явление утреннего солнечного света, птицу эту представляли красною и блестящею. В наших сказках известен тот же петушок-золотой гребешок, который играет такую важную роль в мифологии скандинавской. Волюспа' (вещания предсказательницы) рассказывает о светлокрасном петухе с золотым гребнем (goldkamniiger), который криком своим будит героев и призывает их на битву. Под землею, в царстве Гелы, поет другой петух — черный. Арабы и персы также противопоставляют петуха черного петуху белому. В системе языческих представлений особенно любопытно то, что один образ часто служит для обозначения как силы светлой, так и противоположной ей — силы темной; только цвет, придаваемый образу, из блестящего, красного, золотого — изменяется в черный, мрачный. Такое представление различных сил в одном образе основанием своим имело непосредственное воззрение человека на природу, которая с одинаковою скоростью распространяет и свет, и темноту. Сверх того, одно и то же явление природы, при разных условиях, могло быть и благотворно и зловредно для человека. Солнечный жар, воспитывающий жатвы, нередко производит засуху и наполняет воздух вредными испарениями; ветер, который гонит дождевые облака, может принести с собою вьюгу и заразу; мрачные тучи, обещая дождь, в то же время скрывают за собою благотворные лучи солнца и блеск ночных светил. Здесь таится объяснение, почему один образ воплощал в себе противоположные идеи света и тьмы, добра и зла.

Но, понимая под одинаковою формою столько различные проявления сил природы, народная фантазия выражала их противоположность в противоположности цвета.

Сейчас было замечено, что ветер может приносить на своих крыльях вредные испарения, которые зарождают повальные болезни. Оттого с понятием ветра язык соединяет и понятие мора, на что прямое указание находим в слове поветрие. Отсюда возникло убеждение в возможности напускать болезни по ветру, возможность, которою суеверие наделяет колдунов и ведьм. Самая болезнь, налущенная по ветру, называется стрелье, что напоминает эпическое выражение «Слова о полку Игоревен о ветрах, веющих с моря стрелами 31. Согласно с древним представлением ветра птицею, образ этот был придан и мору, как видно из народной загадки, означающей смерть:

На море на окиане,
На острове на Буяне
Сидит птица-Юстрица.
Она хвалится, выхваляется,
Что все видала,
Всего много едала и проч

С того же таинственного острова, откуда приносились ветром семена жизни и плодотворный дождь, прилетала и грозная птица смерти.

Мифическая связь птицы со стихиями долго удерживалась даже в тех мифологиях, которые представляют полное развитие антропоморфизма. Различные птицы, их перья и крылья, постоянно являлись атрибутами богов, принявших человеческие формы в мифологиях египетской, индийской, греческой. Богам часто придавался смешанный вид человека и птицы; быстрота появления и исчезания богов обыкновенно уподоблялась полету 55. Гермес, божественный вестник, имел крылатую обувь (πῆδιλα), с помощью которой легко и скоро носился над сушею и водою; представляли также Гермеса и с крыльями на голове, У германцев находим любопытное сказание о пернатой сорочке (Federhemd). Такою сорочкою владела богиня Фрейя; по просьбе Тора, она давала ее Локи. Этот последний накинул чудесную сорочку на себя и с ее помощью полетел через море в жилища йогов 54. Немецкие и русские сказки сохранили одинаковые предания о голубиных и лебединых рубашках; надевая их, девы превращаются в голубок и лебедей, а снимая — опять становятся девами 51.

Такое значение птиц в области мифологии — придало им характер вещей (то есть предвещающих будущее) и произвело обряд гадания по их полету и крику.

Одно впечатление быстроты сблизило стихии и с птицею, и с конем; поэтому все небесные явления, которые представлялись птицами, в то же время олицетворялись и в образе чудесных коней. Прямые свидетельства тому сохранились в наших народных загадках и сказках; свидетельства эти тем более важны, что вполне подтверждаются преданиями индоевропейских и других народов. Загадка: *лысый кинь у ворота загляда^ или ^сивый конь (мерин, жеребец) через ворота (прясла) смотрит* — означает месяц^ . Слово глядит, смотрит употреблено здесь в смысле глагола светит, так как зрение и свет в незапамятную старину были отождествлены и филологически, и мифически. Сербская загадка говорит о месяце: *сивко море перескочил, а копыта не смочила, то есть месяц свободно движется над безднами моря; свет его, отражаясь в воде, нисколько не теряет своего блеска: •тисом иде (месяц) — не трисне, водою иде — не плюсне (не хлюпне), очеретом иде — ме шелеснеч^, как метко и пластично выражается народная загадка 57. Герой Калевалы, вечный певец Вейнемейнен выковал себе коня, легкого, как соломинка, и ездил на нем по степям и по морю, так что копыта воды не касались . Эпитет лысого придается месяцу и тогда, когда представляют его быком. Лысиною у лошадей называется белое продолговатое пятно на голове. Сербы называют месяц старым лысым дедушкою 39. Древнейший летописец оставил такое свидетельство о веровании во встречу: «Аще кто усрящет свинью или конь лыс, то възращается. Се бо по дьяволу наученью кобь сию держать»40. О звездах народная память запомнила следующие загадки: ^приехали гости, распустили кони по всему свитую; ^у билому поли (то есть по небу) попутани кони: узлики злати, нельзя развязатгш»41: итак, неподвижные звезды символически обозначаются конями, спутанными по ногам так крепко, что невозможно развязать золотые узлы. В сказках наших встречается комь златогривый; у немцев он называется золотым конем; на нем седло и вся сбруя золотая. По сказочному выражению, конь этот бежит так же скоро, кате ветер. Эпитеты золотой и златогривый указывают на близкое отношение этого мифического коня со светом. Припомним, что Жар-птица тождественна с золотою птицею. В Калевале говорится о чудесном коне с огненною гривой 42. Нет сомнения, что конь златогривый указывает на древнейшее

представление солнца конем. В народной сказке о богатыре Еруслане Лазаревиче вольный царь Огненный Щит-Пламенное Копье (солнце) представляется сидящим на коне. У сербов есть предание о белых и ретивых конях солнца, которых поит звезда Денница. Фантазия хорутан представляет солнце вечно юным воином, который разъезжает по небу на одноколке, запряженной двумя большими белыми конями и украшенной белым парусом; колебание паруса производит ветер и дождь*3. Точно так русские крестьяне уверяют, что солнце 12 декабря, при повороте своем на лето, наряжается по-праздничному, в сарафан и кокошник, садится в телегу и едет в теплые страны 44; а на Иванов день (в июне) солнце выезжает из своего чертога на трех конях, серебряном, золотом и брильянтовом, навстречу к своему супругу-месяцу 41. Таким образом, поверье до сих пор связывает поезды солнца с двумя главнейшими праздниками язычества. Таким образом, при дальнейшем развитии язычества, когда божества получили человеческие формы, мифические кони из непосредственных представителей светил обратились в атрибуты, постоянно сопровождающие стихийных богов; вместе с этим явились у богов и колесницы: они стали выезжать и верхом, и в блестящих колесницах, запряженных небесными конями.

Подобные олицетворения известны и другим народам. Индийцы верили, что солнце ездит по воздушным пространствам в колеснице, запряженной семью быстрыми конями; в греческой мифологии тоже рассказывается о боге Аполлоне. Утренняя заря у многих народов представлялась богинею, которая выводит на небо блестящих лошадей солнца; а заря вечерняя — богинею, которая уводит их на покой. С этим совершенно согласно эстонское сказание о том, что утренняя заря каждый день возжигает светильник солнца, а вечерняя хранит его в продолжение ночи. Зори, по славянским преданиям, были божественные девы, которые прислуживали солнцу 46. Скандинавские боги (асы) имели у себя чудесных коней, на которых переезжали с неба на землю через воздушный мост — радугу. У Одина был превосходный конь (Слепнир) о восьми ногах: такое удвоенное число ног указывает на необыкновенную быстроту его бега; самое происхождение этого коня чудесно: он рожден богом Локи, превратившимся в кобылицу. Один ездил на своем коне по воздуху и по воде. Лошади других богов были наделены также чудесными силами, на что указывают их имена: золотогривый (gullfaxi), золотажвостый (gulltoppr), блестящий (gier), золотой (gullir)

и др. Эдда упоминает о коне, который мог невредимо пронестись сквозь клокочущее пламя. Бог Вуотан (тождественный Одину) имел колесницу (Sonnenwagen)⁴⁷. Но особенно любопытным представляется нам то свидетельство Эдды о мифических конях, какое находим в «Песне о Вафтруднире». Один, приняв вид странника, приходит в жилище йота 48 Вафтруднира и состязается с ним в мудрости. Они задают друг другу трудные загадки мифологического содержания; здесь предание о небесных конях передается в той же форме загадок, в какой оно сохранилось и в нашем народе. Вафтруднир спрашивает Одина: Как зовут жеребца, который приносит день человеческому роду?

Один: Его зовут светлогривым (Скинфакси); он приносит с собою блестящий день человеческому роду и почитается самым лучшим на свете. Грива его беспрестанно сверкает.

Вафтруднир: Как зовут коня, который приносит с востока ночь благим владыкам?

Один: Его зовут инеегривым (Гримфакси); он приносит с собою ночь благим владыкам. Всякое утро роняет он со своих удил пену, которая падает в долины росой ^{49*}.

В других мифологиях находим сказание о том, что солнечная колесница летом запрягалась белыми лошадьми, а зимою — вороньими⁵⁰. Итак, и день и ночь, и летнее и зимнее движение солнца равно изображались в образе коня; но с конем летнего солнца народная фантазия соединила белый цвет, а с конем зимнего солнца — черный. Жеребец, представлявший собою день или, правильнее, светило дня, имел светлую гриву, блеск которой прогонял ночной мрак и проливал на землю свет; жеребец этот напоминает золотогривого коня наших сказок. Напротив того, ночь являлась конем с темною гривой, покрытою инеем; утомленный поездкою, он ронял со своих удил пену, которая падала на землю росой. То же рассказывает Эдда о сером коне валькирии, который отряжал со своей гривы росу в глубокие долины. В таком поэтическом образе народная фантазия объясняла себе появление ночной росы. По свидетельству русской загадки роса роняется зорето ⁵¹, которая, как мы видели выше, утром выводила на небо лошадей солнца, а на ночь уводила их назад. Впоследствии, при развитии антропоморфизма, кони Скинфакси и Гримфакси сделались атрибутами: Один отдал эти две лошади и две колесницы светлому богу дня и черной богине ночи, с тем, чтоб они попеременно разъезжали над землею ¹². Конец мира во

многих мифологиях объясняется тем, что божество, управляющее огненной колесницею, нечаянно зажжет небо и произведет всемирный пожар .

Кроме светил, в образе коня представлялись гром, молния и ветер. Народная загадка: «стукотит, гуркотит, як сто коней бежит» — значит гром. К такому олицетворению, кроме быстроты, громового удара, подало повод и одинаковое впечатление, производимое грохотом грома и топотом многих бегущих коней. Что ветер также представляется конем, об этом свидетельствует следующая народная загадка: «отцова сундука не поднять (земли), сестрина точива не сорвать (снега), братнина коня не поймать (ветра)»⁴. В русских сказках упоминается о волшебных конях — ветре и молнии, которые так быстры, что могут все обогнать". По белорусскому поверью духи, подвластные Перуну, стрелой носятся на лошадях по полям и лесам, а в образе хищных птиц производят ветры и бур/о 5*: в этом любопытном поверье три различные представления молнии и ветра в виде стрелы, птицы и коня память народная соединила вместе. Быстрота ветра и молнии, завывающий шум бури и оглушающие раскаты грома, их одновременное действие в природе — все это производило в душе одно впечатление, которое должно было и в мифе отразиться одинаково. Действительно, и у славян, и в мифологиях других народов конь был символом ветра точно так же 17, как и молнии.

Остановим внимание на чудесном коне наших сказок: Сивке-бурке вещей каурке. В старинной песне о нем поется:

Зрявкает бурко по-туриному,
Он тип пустил по-змеиному —
Триста жеребцов испугалися,
С княжеского двора разбежались,
А киязи-то и бояра испугалися, со
Все тут люди купецкие .

«Бурко зрявкает по-туриному»[^] — выражение это указывает на зооморфический образ быка, который придавался светилам, дожденосным облакам и грому. «Бурко шип пускает по-змеиному*» — выражение это указывает на связь чудесного коня с огненным змеем, в образе которого олицетворялись молнии и воздушные метеоры 19. О сивке-бурке все народные сказки говорят в одинаковых эпических выражениях, которые повторяются слово в слово, как

формулы неизменные. Такое постоянство оборотов и выражений есть ясное свидетельство древности предания; ибо самая характеристическая особенность древнейшего языка заключается в постоянном употреблении одних и тех же оборотов и выражений, раз навсегда верно и метко передающих понятие. «Конь-сивка бежит — земля дрожит; от топоту его несется шум и гам по целому царству. Из ноздрей коня пламя пышет, из ушей дым столбом, следом горячие головешки летят». Когда садится на Сивку-бурку могучий богатырь и бьет ее по крутым бедрам, «добрый конь осержается, от сырой земли отделяется, поднимается выше лесу стоячего, что пониже облака ходячего, горы и доли промеж ног пропускает, маленькие реки хвостом застиляет, а широкие перепрыгивает (или: хвостом воды застиляет, через горы перескакивает)». Пасется Сивка-бурка в вечно цветущих степях 60. Вся эта обстановка носит на себе яркий отпечаток языческого верования: дивному коню народных русских сказок приданы все свойства грома и молнии: необычайная быстрота, полет под облаками, чудесная сила перескакивать воды, горы и пропасти, жгучее пламя и всепотрясающий топот, от которого дрожит самая земля: конь бежит — земля дрожит. Подобное эпическое выражение о потрясении земли в песнях славян соединяется с громом: гром грми, се земля отресе 61. Конь сивка-бурка называется вещим: он владеет человеческим словом, особенно проницательностью и умом; своему богатырю он подает разумные советы и тем выручает его из беды. Конь Сивка-бурка наделен необыкновенною силою: он побивает копытами своими целые войска: «где повернет — там улица»; «не столько богатырь рубит, сколько конем топчет» 62. По словам сказки, богатырь обязан был кормить этого баснословного коня белоярою пшеницею, поить медовою сытой, а по утрам валять в росе, отчего увеличивалась его сила 65. Влеза в одно ухо Сивки-бурки и вылезая в другое (?), герои сказок являлись молодцами красоты и силы неописанной; припомним, что дар красоты и силы приписывается в народе дождевой воде, пролившейся при громах и молнии. Самое название «Сивка-бурка вещая каурка» нельзя оставить без внимания. Сербская загадка называет сивкою месяц. Эпитет сиво-бурый означает шерсть темнорыжую с проседью; каурая шерсть та же, что и бурая, только с черным ремнем по спине 64. Рыжий цвет постоянно придается олицетворениям стихии света; темный цвет с проседью — цвет тучи. Вероятно, в связи с зооморфическим представлением стихий конями

находятся народные приметы о лошадиных мастях. Лошадь, у которой грива и хвост рассыпаются мелкими кудрями, а шерсть лоснистая и чистая, считается любимицею волового; в свадебный поезд, когда особенно неприязненно действует нечистая сила и когда особенно стараются оберегать себя от ее зловредного влияния, выбирают лошадей светлых мастей, а вороных и сходных с вороною мастью оставляют. Белая масть лошади у германцев считается самой благородною и счастливою 61.

О связи Перуна, бога молнии и грома, с конем свидетельствует предание, сохранившееся у белорусов, по рассказу которых Перун разъезжает по небу в огненной колеснице и бросает огненным луком молниеносные стрелы. То же говорят литовцы о своем Перкуне 66. Перкун в этом предании уже является божеством, принявшим человеческий облик. Индийский бог грома, «прекрасно-блещущий» Индра, также представлялся с громовыми стрелами и на колеснице, запряженной гнедыми лошадьми. В мифологиях греческой, скандинавской и немецкой гром объясняется поездом по небесному своду колесницы Зевса, Тора или Донара (Donnerwagen). Шведы еще теперь, когда услышат гром, говорят: «добрый отец (тор) еоеот!» 67. В народе нашем ходит следующий любопытный рассказ о власти колдунов над тучами: раз поднялась страшная буря; небо почернело. Народ ожидал дождя, но знахарь объявил, что дождя не будет. Вдруг откуда ни взялся летит к нему какой-то черный человек на черном коне. «Пусти», — просит он знахаря. — «Не пущу», — отвечает тот. Ездок исчез; тучи посизели и предвещали град. Несется к знахарю другой ездок, весь белый и на белом коне. «Пусти», — просит он знахаря... и когда тот согласился, град зашумел над долиною 68. Черный наездник на черном коне олицетворяет здесь мрачные дождевые тучи, а белый наездник на белом коне — сизые тучи, несущие град. Таким образом, все атмосферные явления имели одно мифическое представление коня.

То же олицетворение в образе коня у разных народов соединялось и с водою, по причине неудержимой ее стремительности. Глубокие места в реках у нас называются быстринами. Мифология знает морских коней, который фантазия народная сблизила с божествами водб 9. Народные русские загадки свидетельствуют, что подобное представление воды конем было не чуждо и славянскому племени. «Що бижить без повода!»* — спрашивает загадка — и

отвечает: вода. Другая загадка: «между гор (то есть берегов) бежит конь вороной» — означает реку 70.

В ту эпоху, когда коренной смысл верований затерялся для народного сознания и когда появились кумиры, богам стали посвящать коней обыкновенных, которые как бы заступают место коней мифических. По известиям Гельмольда и Саксона Грамматика, в Арконе находился четырехголовый идол Световида (солнца): четыре головы его означали четыре времени года 71. Недалеко от идола висели седло и мундштук, а подле капища стоял белый конь, посвященный этому божеству. Народ верил, что Световид по ночам садился на него, выезжал на врагов славянского племени и побивал их. Так вместо небесных коней божество света стало употреблять для своих поездок обыкновенных лошадей. В нынешнем году сделалось известным ученому свету важное открытие Световидова истукана на Збруче*. Истукан представлен с четырьмя лицами; все, что было посвящено Световиду Арконскому, на новооткрытом истукане изображено в рисунке; здесь встречаем, между прочим, изображение коня с подбрюшником 71. Другие славянские кумиры также имели при себе священных коней, присмотр за которыми принадлежал жрецам; такие священные кони были в Штетине (вороной) и в Ретре. Это были кони вещие, то есть, которые могли предвещать будущее, и потому чрез посредство их совершался религиозный обряд гаданья. В Ретре для этого водили священного коня чрез вбитые в землю острия двух копий, перекинутых одно на другое. В Арконе втыкали в землю пред храмом три ряда копий, связанных попарно накрест, все три ряда в равном один от другого расстоянии. Совершив моление, жрецы с благоговением вели Световидова коня за узду из ворот храма к копьям, и когда конь переступал через них прежде правою, а потом левою ногой, это предвещало успех, и наоборот. Штетинцы клали наземь девять копий на локоть одно от другого; жрец, оседлавши коня, вел его за узду через копыя три раза взад и вперед: если конь проходил, не спотыкаясь и не прикасаясь к копьям, это служило предвестием успеха и обратно. Следы такого гаданья, смысл которого объясняется только древним представлением обожественных стихий конями, уцелели у славян до сих пор. Русские девицы, гадая о суженом, выводят лошадей из конюшни через оглоблю или через жердь: когда лошадь зацепится за оглоблю или жердь, это означает, что муж будет сердитый, злой и девицу ожидает несчастное житье; а пройдет лошадь, не зацепившись, муж будет хороший и житье

счастливое". Из этих гаданий родилась примета, что споткнувшийся конь предвещает беду. В одной песне мать, провожая сына, просит его возвратиться домой скорее. Сын отвечает: Ой, рад бы я, матусенько, скорее вернуться, Да вже щось мой вороненыш в воротах зпоткнувся.

Но потом, утешая родных, отъезжающий говорит: Ой не плачте, не журитесь, в тугу не вдавайтесь: Заграв мой конь вороненький, назад сподавайтесь .

И у других народов были кони, присвоенные богам; они паслись в священных лесах, под непосредственным надзором жрецов. Гаданье лошадьми принадлежало славянам также наравне с другими народами. У германцев особенно было известно гаданье по ржанию лошадей, которое вместе с гаданьем по мычанью коров употреблялось и славянами 75.

Другой животный образ, который придавался стихийным божествам, был образ быка и коровы. Для племен пастушеских (а такими были все племена в отдаленную эпоху своего доисторического существования) скот означал богатство; он доставлял человеку пропитание и одежду; он доставлял земле удобрение и тем возбуждал ее плодородие; шерсть его сохраняет ту же теплоту, какая возбуждается лучами солнца, и домовой, представитель очага, согревающего избу, не даром является покрытым шерстью. Небесные светила и явления, заключая в себе источник теплоты, плодородия, а следовательно, и народного благосостояния, в мифологиях различных народов были олицетворяемы быками, коровами, козлами и баранами. О подобных олицетворениях у славян сохранились свои предания; но особенно важно в этом случае свидетельство народных загадок, в которых все небесные явления метафорически называются быками и коровами. Так, загадка «лысый вил криз (сквозь) забор дывится (смотрит, светит)» означает месяц; загадка: «ихав чумак, тай став, бо волив потеряем означает месяц, закрытый тучами; загадка: ^ревнув (крикнув) вил на сто гир, на тысячу городив» означает гром. Народная фантазия, сблизившая грохот грома с топотом коней, здесь сблизжает его с ревом вола. Как небесный свет молнии представлялся быком, так и земной свет огня и даже очаг; загадка: ^бык железный, хвост кудельный» означает огонь и дым; загадка: «лежит бык, осмоленный бик (бок)» означает заслонку. Это мифическое представление было перенесено и на явления дневного света, и ночной темноты, зависящие от суточного

обращения Земли. ^Лысый вил усих (всех) людей звив» говорит народная загадка о дне; «черная корова усих людей поколола» говорит загадка о ночи. Обе эти загадки произносятся еще так: мерная корова усих людей поборола, била (белая) корова усих людей позодила^, то есть ночь усыпляет человека, а день пробуждает 76. В связи с этою последнею загадкою существует в нашем народе следующая знаменательная примета, которой до сих пор от души верят поселяне: когда вечером возвращаются с полей стада, то замечают, какая корова идет впереди всех и по цвету ее заключают о погоде будущего дня; белая, рыжая корова обещает день ясный, черная — пасмурный (небо будет закрыто тучами}, а пестрая — не совершенно ясный и не совершенно пасмурный. Любопытно, что дневной свет или, правильнее, самое солнце, рождающее день, представлялось белым быком или белою и рыжею коровою. Такое обозначение цвета (масти) совершенно согласно с представлением дня и лета золотогривым и белым конем, а ночи — инеегривым и зимы — вороным конем. Один и тот же образ является символом и света, и тьмы, только в последнем случае ему придавало!»! черный цвет ночи. У египтян Озирис, бог солнца, представлялся светлым быком, а Изида, богиня ночного светила (луны) или самой ночи — черною коровою. В памяти нашего народа сохранились некоторые отрывочные предания о яром туре (светлом быке), мифическом образе солнца 77. На Коляду, когда празднуют поворот солнца на лето и когда наступает торжественный поезд этого светила на колеснице в теплые страны, по вечерам поются в честь Тура песни или пекут из теста коровок и овец и подают их с другими припасами колядовщикам 78. У некоторых славянских племен весенний праздник до сих пор называется Гипса; в львовском номоканоне упоминаются язьпеские игрища Туры; летопись называет Турову божницу 74. В народных русских сказках встречаем Гнедого тура-золотые рога. Волошская сказка говорит о чудесной корове, которая рогами своими подвинула садившееся солнце снова на полдень*9. Здесь ясно обозначилась связь образа коровы с солнцем.

Сказочных, чудесных быков и коров знают и финны, и скандинавы, и немцы, и народы восточные. Калевала рассказывает, что на свадьбу божественного кузнеца Ильмаринена достали огромного быка; ласточке нужен был целый день, чтобы пролететь пространство между его рогами, и легкой белке пришлось бы целый месяц взбираться по его хвосту. Когда убили этого быка, то мясом его

наполнили сто ушатов, кровью семь лодок, а жиром шесть бочек 81. Эдда называет баснословную корову Авдумлу; вымя ее проливало четыре млечные реки, которые питали великана Имира. Она лизала иней, покрывающий скалы, отчего произошло поколение богов и родился. самый Один. На Востоке находим сказание о громадном быке, правый рог которого касался неба, а левый — земли 91. Соответственно со славянским представлением грома волом, громовержец Зевес, похищая Европу, принимает вид быка, а молниеносные и дождевые облака, по свидетельству Вед, были представляемы коровами Индры, который доил их своими лучами и проливал молоко на землю плодотворным дождем 85.

Как в образе коней олицетворялись все стихийные явления природы, так олицетворялись они и в образе быков и коров. Кроме светил, грома и облаков, под тем же знаком быка народные загадки разумеют воду и мороз. Так загадка: «конец села забито вола, до каждой хижки (избы) тягнутся кишки» — означает реку 84, а загадка: *бык ревет, хвост к небу дерет» значит колодезь (очеп). О морозе народная загадка говорит: -«сивый вол выпил воды полный дол»85.

Олицетворение стихий быками и коровами связало с язытскими божествами идею пастушества. Загадка о месяце, затемненном тучами, говорит: шжав чумак, тай став; бо волив потеряв»; другая загадка о месяце и звездах, исчезающих при солнечном свете, выражается так: шжав волож, россилав горох; стало свитать, ничего збирать»86. Остановимся на словах: чумак и волож. В свою мифологию славянин внес быт пастушеский, во всей его первобытной простоте и со всею его наивною обстановкою. Когда с развитием антропоморфизма божества стали облекаться в человеческие формы, то прежние представления не только не утрачивались, а, напротив, давали большую определительность и характеристичность представлениям позднейшим, с которыми сливались: что прежде составляло цельный образ, неразрывно связанный с существом божества, то впоследствии обратилось в один из его необходимых атрибутов. В сейчас приведенных загадках месяц представляется чумаком, который едет на волах, и волохом (то есть пастухом), который пасет небесные стада. То же представление находим в старинной сербской песне: «Уеџо/ка и сунце», в которой красная девица спорит о красоте с солнцем. Красота моя, говорит девица, превосходит месяц со звездами, что гуляет по ясному небу,

словно пастырь с белыми овцами*7. Идея пастырства древнейшими памятниками соединена с Волосом (в «Слове о полку» — Белее).

Так в религиозных языческих представлениях славян отразился быт пастушеский; с другой стороны, зависимость плодородия земли и урожая жатв от явлений атмосферных, издревле обычное обрабатывание пахотных полей волами и удобрение, доставляемое этими последними пашням, — все это сблизило с божествами, олицетворенными в образе быков и коров, идею земледелия 88. Стельная корова у некоторых народов принималась за символ плодородия земли, а рукоятка плуга была атрибутом богов солнца Вишну и Озириса. Древние глубоко верили, что обрабатыванию полей научили человека боги, которые сами пахали на быкаж 89. Геродот говорит о скифском поверье, что плуг и воловье иго упали с неба; орудия эти были золотые'.

В мифологии египтян, индийцев, греков и других народов в представлениях богов замечается смешение человеческих форм с формами быка и коровы 90. Подобные следы звериных типов в антропоморфических божествах находим даже в самую цветущую пору греческой пластики. Но если, с одной стороны, видим изменение зооморфических образов в человеческие, зато, с другой стороны, нельзя не видеть, что от мифических животных обожание переносилось на обыкновенных. Язычник забывал о небе и его явлениях и свое религиозное чувство обращал на окружавших его животных. Выше мы указали на характер, приданный обыкновенным лошадям; тот же характер был придаваем и обыкновенным быкам и коровам. Поклонение простым быкам и коровам особенно было распространено на Востоке; Яков Гримм указывает на следы его у германцев 91. У славян также сохранились, хотя и немногие, следы обожания этих животных.

В заключение укажем на любопытный обычай германцев оставлять на жнитве клочок несжатого хлеба для лошади Водана, что совершенно согласно с малороссийским обычаем оставлять горсть нетронутых колосьев Волосу на бороду 92.

Статья вторая

В кругу других языческих верований одно из главных мест принадлежит Огненному Змею. Значение этого мифического змея

чрезвычайно знаменательно: оно тесно связывается с самыми основными религиозными представлениями древних славян, как наглядно свидетельствуют о том народные предания, не лишённые поэтического интереса.

Огненному змею народная фантазия дала силу богатыря, вечную молодость и увлекательную красоту юноши, заставила его тревожить сердца девушек, зажигая в них горячую любовь. В этой обстановке замечается уже долгая работа ума и воображения, работа, на которую было употреблено значительное время. Вглядываясь в различные предания об Огненном Змее, нельзя не видеть в них соединения в одно целое языческих верований, создавшихся в разные эпохи, и нужна осторожность; чтоб отделить черты первоначальные от позднейших, потому что все они заключились в одном пластическом образе. Миф не знает хронологии, хотя она и не чужда ему совершенно: этим мы хотим сказать, что миф создается во времени постепенно; но память о развитии его, доносимая к нам в устных преданиях и символических обрядах, сливает все частности, весь процесс, совершавшийся некогда в жизни, и разом в одном представлении передает результаты нескольких эпох*.

Из самого названия — Змей Огненный уже видна связь этого мифа с верованиями славян в сеет и огонь. На то же указывают и народные поверья, утверждающие, что огненный змей рассыпается по поднебесью искрами, что из пасти у него огонь пышет и дым вылетает. В старинных песнях, изданных под именем Кирши Данилова, рассказывается о змее-Горыныче, (Горынчате, змеище-Горынчище): богатырь Добрыня купался в реке; откуда ни взялся ^лютый зверь» Горынчище, хочет он Добрыню огнем спалить и хоботом ушибить. Но Добрыня осилил и убил его. То же самое случилось с другим богатырем: Алеша-Попович пошел на реку. Завидел его Тугарин-smevi, заревел зычным голосом — и дрогнула вся дуброва; поднялся он на крыльях, полетел по поднебесью и закричал Алеше: хочешь, я тебя огнем спалю, конем стопчу, копьём убью. Богатырь убил Тугарина 95. Украинская легенда о Кирилле-кожемяке рассказывает о змее, которого мог победить только тот человек, у которого дым из очага поднимается под небеса столбом. Таким человеком был Кирилл-кожемяка; когда он выступил против змея, последний разгорелся огнем; изо рта, ушей и глаз его запрыгали искры, закурился дым и полилось синее пламя, словно из горнила**. Предания других народов ту же силу испускать пламя и дым

приписывают дракону; по свидетельству немецкой сказки, семиголовый дракон дышал огнем из семи пастей и зажигал вокруг себя траву 95. Сказания эти мы прямо относим к огненному змею; такое положение утверждают самые данные. Змеи эти летают по поднебесью; им дана сила богатырская; от них пышет пламенем. Название змея Горыныча[^] филологи производят от слова гора; отечественная форма этого названия означает сына горы. Горы, как места возвышенные {горе — вверх, к небу; народная загадка, означающая дым, говорит: [^]без рук, без ног на гору (то есть к небу) дерется»}97, служили местами жертвоприношений и языческого богослужения; многие из них были посвящены божеству грома и молнии и назывались гремями, змеиными (змеища гора), перуновыми; в Скандинавии и Германии многие горы и скалы носят названия громовых (Donnersberg, Thonersberg)98. Связь Огненного Змея с горами и скалами подтверждается множеством поверий, сохранившихся в устных памятниках. Огненный Змей, по свидетельству народных сказок, жил в каменных пещерах; сюда скрывал он похищенных дев. Богатырь Добрыня был в белокаменных пещерах змея". Но особенно важно для нас предание белорусское, которое прямо указывает на близкие отношения змея Горыныча к молнии. Перуну, рассказывает это предание, подчинены гарцуки — горные духи: они живут в горах и своим полетом производят ветры и непогоду 100.

Связь Огненного Змея со стихией света подтверждается еще преданиями о благородных металлах. Блеск золота, серебра и драгоценных камней для язычника представлялся тождественным блеску светил; оттого всем божествам света были приданы эпитеты и атрибуты, заимствованные от благородных металлов. Огненному Змею народные поверья приписывают хранение золота, серебра и кладов; так, Добрыня в пещерах змея нашел злато-серебро 101. Над кладами всегда горит свеча. Заметит ли кто такую свечу, увидит ли огненного змея, в обоих случаях должен произнести: «Рассыпья!». После того клад рассыпается деньгами, а змей — искрами. Над чьим домом рассыпается змей, туда он носит богатство 102. Падающие звезды в некоторых местах считаются огненным змеем, а в других — дьяволом, который рассыпается искрами и обращается в клад 105. В народных загадках деньги метафорически называются жаром. Подобные предания находим также у народов германского племени. По свидетельству их памятников, драконы (огненные змеи) лежат на

золоте, испуская из себя яркой свет; потому золото на эпическом языке называется wurmbett (змеиное ложе). Драконы стерегут сокрытые в уединенных степях сокровища, которые горят как жар 10*. Змеи носят на головах блестящие короны или золотые венцы 105. Это последнее поверье напоминает следующий рассказ, который ходит в нашем народе: если на Воздвижение положить в лесу белый платок, то сюда сползутся змеи с золотыми рожками и станут сбрасывать свои рожки на платок: кто их возьмет, тот будет счастлив. Немецкая сказка говорит о драконе, который, ударяя бичом, производил золото 106.

Итак, элемент света и тепла, обоготворенный славянином в различных образах, имел еще одно представление: Огненного Змея.

Что же выражает миф этого змея? Какое особенное проявление элемента света и теплоты с ним связано? Что послужило для него первообразом в природе видимой? В пластическом образе огненно-летучего змея народная фантазия, имеющая своим неперменным законом, при создании мифических образов, сходство и аналогию с действительными явлениями, олицетворила воздушные метеоры, падающие звезды и, главным образом, — молнию. Все эти естественные явления, быстро мелькающие в вышине светлую, огненную полосу, для простодушного младенческого народа имеют весьма близкую аналогию с летающим и рассыпающимся в искрах огненным змеем. Еще теперь простолюдин падающие звезды и метеоры почитает за огненных змеев 107. Издревле уподобление небесных явлений змею было обычным в нашем языке, как видно из старинных памятников. Под 1027 годом летописец говорит, что на Руси было видимо •«знамение на небеси змиевое»; в отписках 1662—1663 г. о метеорах, явившихся в Белозерском уезде*, читаем: <Явися, аки звезда велика и покатысь по небу скоростию, яко молния, и небу раздвоится, и протяжеся по небу, яко змий, голова во огни и хобот — и стояло с полчася»; «и протяжеся по небу, яко змий великий во огни и пошел из него оыл»108. Сравнивая метеор со звездой, молнией и змеем, приведенные нами места тем самым указывают на древнейшую близость этих представлений. О тождестве Огненного Змея с молнией довольно ясно говорит тождество в характере верований, соединенных с тем и другою; эти верования, как увидим, не оставляют никакого сомнения, что между Огненным Змеем, молнией и Перуном таится самое тесное и живое соотношение.

Сербская загадка олицетворяет в образе змеи огомь: -«змея лежит, где змея лежит, там трава не растете говорят сербы об огне 109.

В первой статье мы показали, что молния была представляема в образе птицы и коня; теперь обращаем внимание на новое представление молнии — в виде змеи. Эти различные животненные персонификации, принадлежа одному и тому же явлению, естественно, должны были сблизиться между собою. Народная фантазия смешала формы птицы, коня и змея и, составила из них баснословных животных. Старинная песня говорит, что мифический конь, в образе которого олицетворена была молния, шип пускал по-змеиному 110. Быстроту молнии миф выразил тем, что придал Огненному Змею крылья птицы и наделил его чудесным крылатым конем, который может носиться по воздуху. Вещий конь сивка-бурка, отделяясь от сырой земли, поднимался выше лесу стоячего, ниже облака ходячего; следовательно, он мог летать. Огненного Змея народ называет летучим; на лубочных картинках изображают его с крыльями. Сербская песня упоминает о змее шестикрылом. В старинной песне об Алеше Поповиче рассказывается, как Тугарин

Садился на своего добра коня, Поднялся на бумажных крыльях по поднебесью летать.

«Хошь ли, Алеша, я тебя конем стопчу?» — говорит Тугарин своему противнику. В лубочной сказке конь Тугарина рисуется с крыльями. В народе сохранилось сказание о Тугарине змеевиче (сын змея): «под ним конь, как бы лютой зверь, из жайлища пламень пышет, из ушей дым столбом¹. Мы видели, что подобные выражения постоянно употребляются при описании свойств мифического коня-молнии. По выражению другой народной сказки, к услугам змея являются: конь-ветер и конь-молния 111. Те же представления находим и у других народов; припомним хоть Пегаса, крылатого коня греческой мифологии. Германцы представляют дракона — змеем с крыльями, летающим по воздуху 1¹.

Кроме того, мы знаем, что молния представлялась еще стрелою: орел (птица, посвященная грому) мечет убийственные стрелы. Представление это должно было соединиться и действительно соединилось с Огненным Змеем. О коне змея лютого народная сказка говорит, что он летит стрелою, пышет пламенем; в лубочных картинах огненный змей изображается со стрелами в пасти и на хвосте; так Еруслан-богатырь убивает змея о трех головах, в

каждой по стреле вместо жала; хвост змея заострен стрелою 113. Существует поверье, что змея медяница, бросаясь в Иванов день на человека, пробивает его, словно стрелою 114. Быстрота молнии и пущенной из лука стрелы сроднила и ту и другую с представлением полета птицы. У змея, как представителя молнии, были крылья; стреле придается эпитет пернатой (от перо; пернатая, то есть птица); у Гомера стрела называется крылатою. Народная загадка, означающая стрелу, говорит: Летит птица перната, Без глаз, без крыл, Сама свистит, сама бьет .

В языческом мире молния и гром обожались как благое, светлое божество. Начало весны, время первого грома и дождя, издревле чтилось, во имя бога молнии. Еще до сих пор в некоторых местах Святую неделю или Фомину называют гремяцкою; у болгар и в Белоруссии на Пасху убивают ягненка и кости его зарывают в землю с тем, чтоб предохранить хлеба от грааа 116. Но главным образом божественный характер молнии и грома раскрывается из того, что она обожалась в особенном кумире — Перуна. Перун (польск. Пюрун, богемск. Пераун, литовск. Перкун) — бог грома и погоды. У белорусов есть поговорка: «пусть тебя убьет Перун (гром)». В старинных памятниках именем Перуна переводили греческого Зевса 117. Перуна представляют богом-карателем. Молния (по-сербски — муня, по-малоросс. блискавица от блистать; зарница — отдаленная молния, сравни со словами: зоря, зреть, зрак) имеет сходство со словами молот, млат от млеть (сомлеть — покраснеть). Скандинавский Тор представлялся с крепким молотом — *miölnir*; этот чудесный молот, брошенный Тором, своим падением производил гром и молнию и потом сам собою возвращался в руки бога. Вспомним, что громовые стрелки у немцев называются молотками (*donnerhämmer*). Литовцы также почитали громоносный молоток 118. Немецкая сказка заставляет молнию преследовать демона синими бичами, а огненному змею (дракону) дает бич, от удара которого рождается золото 119. Сравним слова: гроза и угроза.

Божеству грома у всех народов индоевропейского племени был посвящен дуб, как самое долговечное дерево. У нас сохранились предания о дубе, который растет на таинственном острове Буяне, и дубе, который существовал до сотворения земли, «еже есть прьвопосажень» 120. Народная загадка говорит о дубе-стародубе, на котором сидит солнце в образе птицы 121. Константин Багрянородный 122 записал в своем сочинении, что руссы на острове

св. Григория приносили жертвы большому дубу, окружив его стрелами'. Густинский летописец свидетельствует, что Перуну «яко богу жертву приношаху и огонь неугасающий з дубоваго древия непрестанно паляху»¹²³. Во многих странах были известны дубы Юпитера и Донара, находившиеся вблизи гор, посвященных этим божествам. Один род дуба сербы называют *grm*, *grmnik*; название это состоит в несомненной и близкой связи со словом гром. Сербские песни упоминают о перуновом дубе ¹²⁴. По свидетельству народных сказок то же дерево соединялось и со змеем: Зилант (змеи) сидит на двенадцати дубах ¹²⁵.

Огненный Змей и Перун — мифы тождественные; и тот и другой олицетворяли молнию, но в разных образах, соответствующих разным эпохам языческого развития. Когда язычество стало принимать пластические формы, то сила небесного огня, молнии, первоначально выразилась в образах птицы, быка, коня и огненного змея и уже под конец языческого развития облеклась в антропоморфический образ Перуна. Преимущественно молния олицетворялась в животной форме Огненного Змея, потому что такое олицетворение не требовало особенных усилий фантазии; оно основывалось на доступной младенческому народу аналогии. Здесь еще не видим подведения всех частных проявлений молнии под одно индивидуальное представление: огненных змеев много, следовательно, и в этом отношении фантазии представлялась не слишком трудная работа. Напротив, в Перуне миф облекся в человеческую форму и явился особенным самодействующим лицом. При создании этого образа народная фантазия должна была все отдельные проявления молнии сводить к одному общему началу и потом прикрепить их к единому божеству, как выражение его деятельности: молния и гром становятся атрибутами Перуна. Представляя божество в антропоморфическом виде, человек должен был перенести на него свои особенности, но, разумеется, в громадных размерах, соответственно громадности небесного явления. О Тугарине-змеевиче народная сказка говорит: это — богатырь в вышину трех сажен, промеж глаз калена стрела. Необходимо, впрочем, заметить, что человеческая персонификация грома и молнии, несмотря на кумир, поставленный в Киеве Перуну, еще не была твердо установлена. Язычество восточных славян достигло только той переходной эпохи, когда божества начинали облекаться в человеческие формы. Но изменение одной формы мифа в другую

совершается медленно, так что в развитии языческих представлений народа встречаем эпохи, когда один и тот же миф в одно и то же время олицетворяется в нескольких формах различного характера, или (что бывает чаще) принимает образ, составившийся из смешения этих разнохарактерных форм. Такое смешение замечаем мы и по отношению к творческой силе молнии: огненный змей летит по поднебесью пламенной полосой, рассыпая искрами; но, прилетая в избу возлюбленной, он тотчас обращается в «молодого молодца несказанной красоты». Предания изображают Змея богатырем; он сидит на крылатом коне и испускает горячее пламя. В одной сказке змей представляется совсем человеком, только со змеиною головою 06: с виду змей богатырь, а голова змеиная. «Есть молодые молодцы зазорливые (говорит устное предание об огненных змеях), которые умеют прикидываться по-змеиному и по-человеческому»¹¹¹. Как человеческая форма смешивается со змеем, так смешивается она и с конем. В народных сказках встречаем богатырей-полкаков: полкан с головы по пояс человек, а туловище лошадиное; в один скачок он делает семь верст. На лубочных картинах толкана рисуют со стрелами и другим оружием 128. Итак, из животненных олицетворений миф начинал переходить в форму антропоморфическую, причем составились баснословные, чудовищные смешения человека с змеем и конем. На этом остановилось развитие мифа, который еще не успел вполне усвоить себе исключительно человеческий образ. Вот одна из главных причин, почему народ, забывший о Перуне 09, очень хорошо помнит и вещего коня сивку-бурку, и огненного змея.

Сила света и теплоты, как неперемное условие всякой жизни, есть дар божеств светлых, благотворных; они дают возможность развития и плодородия; без их живительного влияния все живое погибло бы от нечистой силы мрака и холода. Но не одинаково участие, принимаемое светлыми божествами в интересах вечной жизни природы. Главными божествами в этом отношении являются: солнце и молния. Огонь, разводимый на очагах и в кострах, согревает и освещает недалекое пространство; действие его ограничивается пределами избы или поляны. Но полное творчество, вдыхающее жизнь во всю природу, и главная победоносная борьба с нечистою силою принадлежит солнцу (Дажьбогу) и молнии (Перуну). Лучи солнечные и молния в первоначальных языческих представлениях отождествлялись: оба явления одинаково понимались под видом

небесных стрел. Мгновенный блеск молнии народная фантазия относил к общему источнику небесного света. Уже впоследствии молния явилась отдельным, самостоятельным божеством; но и при таком обособлении Перун сохранил все характеристические черты Дажьбога и даже заступил отчасти место последнего в системе языческих верований. Пред кумиром Перуна совершались все торжественные клятвы. По народным преданиям, молнии приписывается та же оплодотворяющая сила и та же борьба с темными, нечистыми духами, как и солнечным лучам. Солнце зарождает и воспитывает жатвы, сады и рощи, вызывает к новой жизни насекомых и животных после зимнего сна и т. п. Такое дело совершает оно чрез отделение от себя лучей, которые в ясное время кротко и тихо возбуждают животворные силы природы 150, а при рассвете, подобно блистающим стрелам, прогоняют мрак ночей; в начале весны жгучие лучи солнца, подобно стрелам, разбивают лед и прогоняют холод. Так точно гром и молния разбивают мрачные тучи, которые как бы преграждают путь с неба плодотворной влаге дождя.

В природе гром и молния сопровождаются ветрами и дождем. Ветры очищают воздух от вредных испарений; дождь напояет землю влагою и дает ей силу производительную. После грозы растительность приметно увеличивается. Оттого с божеством грома и молнии так тесно соединилась идея плодородия во всех ее проявлениях. С именем Перуна близко имя Parjanya, которое носит Индра, как Юпитер pluvius. Зевсу также придавали эпитет дождящего. Индра назывался еще: подателем пищи, победителем демонов тьмы (туч); подобно тому Тор в древних немецких памятниках представляется сражающимся с враждебными великанами 131. Тор божество карающее. Во время грозы народ говорит: небо воюет\ Когда Доннар гневается — он, по немецкому преданию, потрясает своею красною бородою и тем самым производит в облаках гром 132. Язычники молили его о дожде; вместе с Вуотаном (небом) он благословлял жатвы 133. Финны своего бога молнии (Укко) называют соседом громовых туч и молят его, чтоб повелел ветрам гнать со всех сторон дождевые или снеговые тучи 134. Эта тесная связь грома и молнии с тучами, несмотря на основное противоположение стихий света и мрака, подтверждается и некоторыми из наших преданий. Естественное явление, соединяющее в одно яркий блеск молнии с мраком туч, осиливало фантазию человека, стремившуюся разграничить силы светлые от темных.

Индийское поверье молнию называет дитятею облака (тучи). Наша песня поет:

Ио, ио! Семик-Троица!

Туча с громом зговаривались'.

Пойдем, гром, погуляем с тобою.

В другой песне сказано: «то ни хмары (тучи) по небу громом выгремляют»¹³⁵. В нашем народе существует примета, что земля отмерзает и природа пробуждается от зимнего сна только тогда, как раздастся первый весенний гром. В эту минуту все спешат умыться водою, которая, после первого грома, подобно первому весеннему дождю, молодит и красит лицо, дает здоровье и счастье; девушки бегут к реке и, умывшись с золота или серебра, утираются красным полотенцем. Кто умоется, услышав первый весенний гром, тот в продолжение целого года будет безопасен от поражения молнией ^{1^}. У других народов блеск молнии признается за счастливое предвещание ¹³⁷. По поверью нашего народа, деревья распускаются только после первого грома; с этим поверьем согласно другое, что весенний ветер, дующий из ясени, разбивает почку деревьев ¹³⁸. На близкую связь Перуна с дождем указывает доселе уцелевшая поговорка: «после дождичка в четверг». Четверг (dies Jovis) у германцев называется Donnerstag, у вендов и люнебургских славян* *peren dan* (перунов день) : следовательно, в этот день, посвященный богу грома и молнии, по поверью, должен был проливаться дождь чаще других дней ¹³⁹.

Та же оплодотворяющая сила приписывается и звездам, и Огненному Змею. Существует примета, что яркой свет звезд предвещает плодородие; звездное небо 24-го декабря обещает летом обилие грибов; на Рождество и Богоявление звезды ярким сиянием предвещают урожайный год; вообще сияние звезд пророчит плодородие ягнят и гречихи. В половине февраля овчары окликают звезды: «Ты освети, звезда, негасимым огнем белоярых овец, чтоб уродилось овец...». Есть поговорка: «яркие звезды породят белые ярки (ягнята)»¹⁴⁰. Выше было замечено, что падающие звезды в народе почитаются за огненных змеев ¹⁴¹; но, кроме этого намек на оплодотворяющее значение Огненного Змея, до нас дошла целая группа преданий, не оставляющих никакого сомнения относительно смысла этого мифа.

С огненным змеем, как представителем грома и молнии, предания соединяют понятия ветра, бури и дождя. Мифический конь сивка-бурка пускал шип по-змииному так сильно, что люди падали и окорачь ползали; а чох Тугарина-змеевича уподоблялся бурному дыханию. Огненный Змей, по свидетельству сказок, поднимает необычайный свист и шум: «заревел Тугарин и дрогнула вся дуброва*1412 ; к услугам Огненного Змея является конь-ветер. Горные духи, подчиненные Перуну, производят вихри и бури. Драконы выпускают из своего зева вместе с пламенем ветры 143. Дождь и молния, проявляющиеся одновременно, сливались для язычника в одном представлении и породили особенный миф о золотом дожде (Goldregen) и живой воде (das Wasser des Lebens), которая заживляет раны, дает необыкновенные силы и возвращает мертвых к жизни. Дождь, проливающийся при громе, также дает силы, здоровье, красоту и плодородие, а Огненный Змей ниспосылает жизнь зародышам; далее увидим, что с ним соединяются понятия исцеления от болезней и восстания от смерти. Весьма знаменательно, что в наших сказках живая вода называется иногда змииною 1**»: название это прямо указывает на связь дождя с Огненным Змеем. «Слово о полку» употребляет эпическое выражение «идти дождю стрелами^, следовательно, уподобляет падение дождя тому же полету стрелы, с которым постоянно сравнивалось падение молнии. Но особенно важны для нас в настоящем случае те предания, которые сближают Огненного Змея с молоком и которые равно встречаются у славян и германцев. У последних находим рассказы о том, как змеи и ужи пьют из тарелок молоко, приготовленное для детей; существует любопытное предание о том, что каждое утро и каждый вечер, когда отправлялась одна молодая коровница доить коров, приползала к ней большая змея, с короною на голове, и коровница всякий раз давала ей пить молоко. Летты* прямо называют змей молочными матерями (milchmütter)145. Наши простолюдины ртуть называют живым серебром и змеиным молоком*146. С Огненным Змеем, говорит предание, надо обходиться осторожно, не сердить его; в противном случае он сожжет дом; когда прилетает Огненный Змей, надобно ставить ему молоко. Это поверье имеет близкое соотношение с другим поверьем, по которому пожар, происшедший от удара молнии, можно затушить только молоком. Обыкновенным змеям, которые обоготворялись в разных местах, действительно приносили в жертву молоко. У нас есть примета: если молоко стоит непокрытое, то его

пьет нечистая сила 1*1. В народе ходят рассказы о том, как в людях поселялись змеи и были вызываемы назад парным молоком. Когда мы припомним, что божества света представлялись коровами, ниспосылающими на землю плодородие, что чудесная корова скандинавской мифологии (Авдумбла) проливала из своих сосцов четыре млечные реки 148 и что Индра (божество грома) доил молниями небесных коров (облака) и проливал на землю их молоко в виде дождя, то для нас объяснится связь Огненного Змея с молоком 149. Под символическим представлением молока здесь надобно понимать дождь. Отсюда становится понятным и то, почему предания поставляют Огненного Змея в близкие отношения с водою. У славян многие нагорные студенцы и родники называют громовыми колодцами, гремучими ключами; об этих студенцах и родниках существует поверье, что они потекли от удара молнии. От них, по одному старинному известию, славяне испрашивали дождя¹. Ходаковский приводит географические названия вод: змиевка (ручей), змеица (река) и др."¹ Богатыри старинных русских песен встречали Змея-Горыныча на Сафат-реке и Изрой-реке; в лубочных сказках Огненный Змей изображается плавающим по морю; в сказке о Тугарине-Змее сказано: «Плывет Тугарин по Оке-реке; длиною он в триста сажень, хвостом бьет рать рязанскую, спиною валит круты берега; угрожает он залить весь город»¹⁵². У народов германского племени ручьи близ гор, посвященных Тору и Донару, назывались громовыми; у них было верование, что священные колодцы охраняются змеями¹.

Из всех сказаний об Огненном Змее видно особенное пристрастие его к женщинам. В пещерах Горынчища Добрыня нашел в гнезде малых детушек Змея и свою тетушку. В стихе о Федоре Тироне читаем: «где не взялся Змей огненный о двенадцати головах, о двенадцати хоботах, унес мать Федора в пещеры белокаменные»; там сосут ее груди двенадцать змеенышей¹. Огненный Змей, говорят простолюдины, летит по поднебесью пламенную полосою: «змеи летит, яко гора валит»; над знакомою ему избою он рассыпается искрами и через трубу является перед избранною красавицею. В избе Змей оборачивается молодцом несказанной красоты. Недаром он летает по поднебесью и высматривает красных девушек; если Змей полюбит девушку, то «зазноба ее неисцелима вовек: зазнобу эту не заговорить, не отпоить нельзя». «Не любя полюбишь, не хваля похвалишь огненного змея: умеет оморочить он, злодей, душу

красной девицы приветами; усладит он, губитель, речью лебединою молоду молодицу; заиграет он, безжалостный, ретивым сердцем девичьим; затомит он, ненасытный, ненаглядную в горячих объятиях; растопит он, варвар, уста алыя. От его поцалуев горит красна девица румяной зарей; от его приветов цветет красна девица красным солнышком. Без змея красна девица сидит во тоске, во кручине; без него она не глядит на Божий свет, без него она сушит, сушит себя». Поверье о похищении Огненным Змеем девиц сохранилось на Руси повсеместно. Из некоторых народных сказок узнаём, что Змей требовал старой дани — красной девицы. В Бериславле сохранилось такое предание: в пещере крутой горы, лежащей в тамошних окрестностях, жил крылатой Змей; он похитил красавицу и заключил ее в пещере; всех, кто отваживался приближаться к горе, он пожирал, пока не убил его богатырь на белом коне. Предание это совершенно сходно с содержанием стиха об Елизавете прекрасной¹¹⁶. Существует сказка о Змее-Горыныче, который живет в Уральских горах; он похищает девицу и запирает ее в Девьей Горе; в украинском сказании о Кирилле-кожемяке упоминается о Змее, которой прельстился красотой одной княжны¹¹⁶. Сербская песня «Люба змая огненого» поет о том, как змей прилетел с моря на Дунай и принес под крылом девочку¹⁵⁷. Подобные предания встречаем и у германцев. Народная немецкая сказка говорит о драконе, которому каждый год жители должны были платить в дань по девице. Дракон жил в высокой горе, и туда отводили обреченную на жертву¹⁵⁸. О падающих звездах говорят, что это огненные змеи, прилетающие к одиноким бабам¹⁵⁴.

Тайна рождения для язычника была неразгаданным делом богов светлых, богов жизни, какими представлялись ему солнце и молния. Они отделяли от себя животворный свет. Как вся жизнь природы приписана лучам, отделяющимся от солнца, и молнии, бросаемой с неба, так и зарождение младенца совершалось при непосредственном воздействии молнии, таинственно ниспосылаемой с неба Дажьбогом. Потому-то язычнику душа представлялась в виде огня и звезды¹⁶⁰. Огненный Змей оборачивается юношей необыкновенной, увлекательной красоты. Молодость и красота — атрибуты жизни в полноте ее сил. Солнце у западных славян представляется юношей и сильным, и красивым. Соответственно значению мифа, наши предания окружают Огненного Змея детенышами, которые сосут груди женщины. Г-н Сахаров записал

песню, которую, по народному поверью, поют солнцевы девы (зори) при браке Огненного Змея с девицею; в ней читаем: из-за моря Хвалынского летел огненный змей по синему небу, во дальнюю деревушку, во терем к деде 161*.

Светлые божества хранили плодотворную силу в своем жилище — в стране вечного лета, которая лежит на восходе солнца. Здесь таились семена жизни, которые с весною приносились на землю ветром, а на зиму уносились обратно 162. Сила человеческого оплодотворения таилась в той же стране и отсюда ниспосылалась на женщину. Из заговоров узнаем, что на таинственном острове-Буяне лежит инорокая змия Гарафена, а по одному варианту — змия Македонии/а, всем змиям старшая и большая. Гарафена, может быть, искаженная форма слова Горыныч (в женском роде). Змея Гарафена, по свидетельству заговора, лежит на черном руне, которое раскинуто на златом камне^Λ. Замечательно, что с Огненным Змеем, равно как и с островом-Буяном, предания связывают юго-восток: царство Индийское и море Хвалынское. В песне Солнцевых Дев поется, что змей летит на брак с девицею из-за моря Хвалынского 164. По народным сказкам вход β солнечное царство стережет двенадцатиголовый змей, испускающий жгучее пламя 165. Чувство любви, соединяющее два различные пола, для язычника являлось делом богов света. Любовь в народной песне прямо названа горючею: «горюча любовь на свете». В другой песне поется: Не огонь горит, не смола кипит, А горит, кипит ретиво сердце по красной девице.

Любовь не пожар, говорит народная пословица, а загорится — не затушишь. В заклятиях на любовь красной девицы произносится такое обращение к божеству: «зажги ты красную девицу в 77 составах, в 77 жилах» и т. д. 166. Любовь приносилась с Буяна-острова силою того же ветра, который навевал весною на землю семена царства растительного, приносил насекомых и птиц и который, сопровождая гром и дождь, дает природе производительность. По одному заговору, на Буяне лежит доска, на доске любовная тоска; она бьется и убивается, с доски в воду, из воды в полымя. Сопоставление воды и пламени очень знаменательно: оно указывает не только на языческое обожание этих стихий, но также на их плодотворное сочетание в громе (молнии) и дожде. Заговоры на любовь девицы делают такое обращение к ветрам, которые в язычестве почитались божествами: «вы, ветры буйные, распорите белу грудь девицы, откройте ей ретиво сердце, навейте тоску (любовную)» или: *дуй рабе

такой-то в губы и зубы, в ея кости, в ея тело белое, в ея сердце ретивое, в ея печень черную, чтоб раба тосковала всякую минуту, ела бы не заела, пила бы не запила, чтоб я (тот, кто произносит заговор) был ей лучше роду-племени[^]. Оттого любовь называется наносною.

Определив значение Огненного Змея в системе языческих верований славян, можно понять смысл и некоторых обрядов, совершаемых при свадьбах. Так становится понятным: во-первых, почему при свадебных процессиях носят петуха (иногда и курицу), почему петух и курица составляют непременно свадебное кушанье, и, во-вторых, почему косу невесты разделяют стрелой, почему в сеннике, где кладут молодых спать, над брачною постелью и по углам утверждаются стрелы, наконец, почему, когда проснется молодая на другой день брака, то покров с нее поднимают стрелой 168. Петух, посвященный домашнему очагу и солнцу, был символом семейного счастья и плодородия 169. Силою последнего щедро наделила его сама природа, так что это качество петуха обратилось в поговорку. Потому птица эта играет весьма знаменательную роль в народном рассказе о том, как родится огненный змей. Если петух старше трех лет (говорит поверье), то его не годится держать в Доме, а то снесет яйцо 170, из которого вылупится огненный змей 171. Припомним здесь те поверья, которые сближают куриное яйцо с молнией и огнем; так, при первом весеннем громе нередко умываются с куриного яйца; о таком яйце говорят, что, брошенное в пламя пожара, оно вмиг его погашает 111.

Стрела есть символ молнии, огненного змея 173, следовательно, символ плодородия, счастья и здоровья молодых. Вместе со звериною шкурою стрела оберегает молодых от всяких чар, которые так обыкновенны при всякой свадьбе 174, ибо брак — рассадник новой жизни — более всего ненавистен нечистой силе, смерти. В виде тумана носится нечистая сила на погибель и порчу молодых при всякой свадьбе; а потому молодых должен охранять колдун; он окуливает и сбрызгивает всю избу и прогоняет со двора всех черных собак, в которых прячутся нечистые духи. Всякой свадебный поезд ограждается обрядовым отпуском; во время пути заботятся, чтоб не было встречи и чтоб никто не переехал молодым дорогу. Спальню молодых объезжает конюший с обнаженным мечом 175.

Соединяя с Огненным Змеем идею оплодотворения, народная фантазия последовательно приписала ему и дары здоровья, крепости сил и молодости', ибо все это составляет неперменное условие полноты жизни, проводником которой является Огненный Змей. Пробуждение природы и дарование красоты и здоровья, поставленные народным поверьем в самое близкое соотношение с первым весенним громом и дождем, обаятельная красота и богатырская сила Змея достаточно подтверждают наше положение. В одном заговоре призывается ямея-медяница против болезней и хворостей; в другом читаем: <В моих узлах (наузы) сила могуча, сила могуча змеиная сокрыта, от змея двенадцатьголового, того змея страшного. В моих узлах защиты злою мачихою змеинья головы>. Последние слова указывают на то, что прежде вместо змеиных изображений, какие вышивались на амулетах в позднейшее время, носили в них засушенные змеиные головки. Еще теперь, в предостережение от лихорадок, носят на шее змеиную и ужёвую кожу или ожерелье из змеиных головок 176; а в привесках, между прочим, зашивают и лоскуток змеиной кожи 177. На ладанках в старину изображали на одной стороне змеиные головы в связке — числом десять или двенадцать; иногда они прикреплялись к круглой головке, которая изображалась в середине и которую принимают за изображение солнца 178: таким образом, дар здоровья представляется исходящим из солнца змеевидными лучами во все стороны. Любопытно сравнить с этими ладанками те амулеты, которые дошли до нас в очень немногих экземплярах и были несправедливо называемы медалями*. Таких круглых или овальных амулетов известно шесть: черниговский (золотой), тульский (металлической композиции), куликовский (медный), два рязанские (один — медный) и принадлежащий Казанскому университету. На одной стороне этих амулетов изображена голова с выходящими из нее 7, 10, 12 или 14-ю змеями; на куликовском амулете змеи представлены в связке. На одном из рязанских амулетов центральная голова изображена в диадеме. Все амулеты сделаны с ушками, в которые, по всему вероятно, вдевался снурок или лента с тем, чтоб носить их на шее. Амулеты носились для отвращения всяких чар и сохранения здоровья, что подтверждается не только символом змеи, но еще более самими надписями. Надписи эти: некоторые — славянские, а более — греческие. На черниговском амулете читаем: «Господи, помози рабу своему Василию; аминь»; на тульском: «Сыне Божий, спаси н

сохрани носящего (амулет); аминь»¹⁷⁹. Кроме указанной надписи, на черниговском амулете, а также и на амулете Казанского университета находим следующее заклинание: «Очерненная чернотою (нечистая сила?), как змея ты будешь извиваться в прахе, как лев реветь и как агнец трепетать в ужасе». Все исследователи признают глубокую древность названных нами амулетов, что подтверждается формой букв и сокращениями в их надписях. Рязанский амулет самою грубостью отделки говорит за свою старину ¹⁸⁰. В связи со змеиными амулетами находятся предания о громовых стрелках; камешки эти и у немцев, и у нас почитаются за спасительное лекарство в колотях и за вернейшее средство против удара молнии и против пожаров. Больных в простом народе нередко обливают водою, в которую полагается громовая стрелка, отчего вода получает целебную силу дождя. Так называемая прострел-трава, которую пронзила небесная молния, употребляется до сих пор для залечения ран ¹⁸¹. Помазание кровью дракона, по немецкому преданию, укрепляет против всякого повреждения ¹⁸². Мы уже видели, что Огненный Змей был почитаем проводником жизни; оттого почти у всех народов змея была символом возрождения. Гермес своим змеиным жезлом пробуждал мертвых. В старинной русской песне читаем: богатырь Поток живой был закладен в могилу вместе со своею умершею женою.

И как пришла пора полуночная,
Собиралися к нему все гады змеиные,
А потом пришел большой змей,
Он жжет и палит пламенем огненным;
А Поток Михаиле Иванович
На то-то не робок был,
Вынимал саблю острую,
Убивает змея лютого
И ссекает ему голову,
И тою головою змеиною
Учал тело Авёотьино (жены своей) мазати и пр.

То же предание находим в немецкой сказке о трех змеиных листах: один королевич был аакладен в могильный склеп вместе с умершею своею женою. Видит он — ползет к нему змея; он рассек ее на три части. Тогда выползла другая змея с тремя зелеными листьями в пасти, приложила их к убитой змее — та срослась и ожила.

Королевич поднял листы, приложил один к устам, а два к очам своей подруги — и она тотчас ожила: кровь побежала в ее жилах и лицо покрылось живым румянцем. Змеям поверья приписывают знание целебных трав 184.

Во время всех простонародных праздников, совершавшихся в честь вечно развивающейся природы, были отправляемы особенные обряды, близкие к обрядам свадебным и прямо указывающие на поклонение силе оплодотворения. На Коляду и Троицу гадают о любви и будущих браках. По свидетельству Стоглава, на Коляду и Купалу мужи, жены и девицы «сходились на ночные игры и пели песни»¹⁸⁵; но когда ночь проходила, то все отправлялись к реке и умывались водою. Древнейший летописец свидетельствует, что умычки жен, совершавшиеся на религиозных обрядовых играх, производились у воды, что подтверждается и позднейшим обычаем водить невесту к воде 186. Поныне еще в некоторых местах на Рождество поются парные песни; мужчина и женщина составляют пару; несколько таких пар гуляют по полю или на улице, распевая песни, которые заключаются поцалуями 187. На Купалу, когда солнце, как невеста, встречает своего жениха — месяц, пляшет с ним и рассыпает на всю природу свои оплодотворяющие лучи, совершались между язычниками браки; в это время купались и прыгали чрез горящие костры. Подобно тому, купанье в банях и переезд через зажженный костер составляют непременно условие брачных обрядов, совершаемых молодыми. И вода, и огонь равно служили для очищения, прогоняющего нечистую силу смерти, болезней и бесплодия; и вода, и огонь равно ниспосылали на чету плодородие, как представители небесной влаги — дождя и небесного огня — молнии. Некоторые игры, сопровождающие простонародные праздники, например хоровод «А мы просо сеяли, сеяли» и горелки 188, прямо свидетельствуют, что с дальнейшим развитием умычка получила значение брачного обряда 189. В исходе лета погребали Ярилу: в этом обряде пластически выразилась идея о замирании оплодотворяющей силы во время зимы, когда не раздастся гром и не блещит молния, когда вся природа цепенеет от стужи.

Несмотря на то, что многие предания очень живо различают змей ползучих (простых) от летучих (созданных народной фантазией)¹⁹⁰, миф огненного змея повел к обожанию змей обыкновенных. Языческие славяне змей и ужей почитали божествами и запрещали вредить им; по свидетельству Кромера*, в Литве и

Польше змей признавали пенатами и приносили им в дар молоко, сыр, яйца и кур; убивать их считалось грехом. Крестьяне наши до сих пор считают добрым предзнаменованием то, когда поселился в избе уж. Шкура ужа и змеи считается целебной 191. У других народов находим более ясные следы обожания обыкновенных змей; древние пруссы, например, обожали огромную змею, за которую смотрели жрецы; она покоилась на колосьях и питалась молоком 192. Такое перенесение религиозного значения на обыкновенных змей придало им ту таинственную силу, какую связывают с ними при составлении волшебных составов.

Статья третья и последняя

Мы указали только одну эпоху в историческом развитии мифа об огненном змее — эпоху языческую; но была и другая. С принятием христианства, изменившего все народные верования, языческие обряды и понятия еще продолжали жить втай, в непросвещенной толпе. Но, вследствие особенного положения языческих верований, характер их начинает изменяться. Оплодотворяющее значение огненного змея и нецеломудренные праздники, связанные с этим мифом, все, в чем воображению язычника наглядно сказывалось торжество жизни, для христианина явилось делом нечистым, греховным, бесовским. Миф огненного змея и праздничные «безстудные» обряды, так Долго остававшиеся в простом народе, должны были выдерживать сильный напор новых убеждений и, наконец, упасть под их влиянием. При таком воздействии — благое, по языческому пониманию, значение огненного змея изменилось во враждебное, злое. Вот почему и блудящие огни (которые признавались огненным змеем) в некоторых местах объясняются вертящеюся нечистою силою.

Оплодотворение человека, выражаемое у язычников любовью огненного змея к девице, как представление в христианском мире нечистое, было отвлечено от первоначального коренного основания. Огненный змей смешался в народных представлениях с образом библейского змея, проклятого Богом; его называли змеем пепельным, от слова пекло (ад). Змей пекельный до сих пор рисуется на лубочных картинах Страшного суда; все протяжение змеиного туловища и хвоста исписано названиями всевозможных грехов 194 Змей этот получил характер враждебный для семейного счастья, явился

похитителем дев и жен, и в заговорах стали произносить заклятия на защиту «от летучего змея огненного»¹⁹⁵. Теперь становится вполне понятным, почему в стихе о любодейнице она представлена едущею,

Среди реки огненной
На змее на трехглавом,
И руки у нее и ноги улсами закованы;
А на шее ее сидит змея двуглавая,
Двуглавая, злая, огненная¹.

На лубочной картине представлено, что любодейница едет на огненном змее (или драконе), уста которого дымятся и извергают пламя; на глазах ее висят жабы, в ушах продеты стрелы, а груди сосут небольшие змеи ¹⁹¹¹.

Нечистая сила мрака, темноты олицетворялась в зооморфическом образе волка. Народная загадка «пришла темнота пид наши ворота, пытается лепеты, чи дома понура» означает: волка, собаку и свинью. Слово темнота служит здесь символическим обозначением волка, как, наоборот, самый волк служил символом темноты, что видно из следующей загадки: -цап (козел), цап по полю басуе, а ца пенятами¹ гарцюе; поты буде гарцювати, поки вовк не стани спати», то есть месяц и звезды до тех пор будут светить, пока будет продолжаться ночь или, по метафорическому выражению, пока станет бодрствовать волк ¹⁹⁹. Свидетельство народных загадок тем более важно, что мы имеем прямое указание одной Кормчей книги, которое утвердительно говорит за их мифологический смысл. Это в высшей степени важное место Кормчей найдено Миклосичем; оно читается так: ^Облаки гонештеи ¹⁹⁹ от селян влькодлаци нарицаються; егда убо погыбнеть луна или слънце — глаголють: влькодлаци луну из(ъ)едоша или слънце: си же вьса басни и лъжа суть»²⁰⁰. Итак, тучи, закрывающие луну и солнце, и сила, которая управляет тучами, гонит их, назывались волкодлаками. Слово волкодлак (вркодлак) есть сложное из двух слов: волк и длака (шерсть, клочок волос) и означает: покрытого волчьей шкурою или оборотившегося волком ²⁰¹. Г-н Сахаров записал любопытный заговор оборотня; действующим лицом заговора является здесь волк: «На море на Окияне, на острове Буяне, на полой поляне, светит месяц на осинов пень в зеленой лес, в широкой дол. Около пня ходит волк мохнатый, на зубах у него весь скот рогатый...»²⁰². Заговор

представляет вовкулака или, по объяснению Кормчей книги, — облакогонештея, на зубах которого помещается весь рогатый скот, то есть светила, которые понимались в образе небесных коров. Волк (санскр. *vrka*) соединяет с собою представление о грабеже и резне. На языке скандинавском *vargr* значит не только волк, но и разбойник, хищник, вор; в нашем языке существует выражение: волк за резал столько-то коров или овец. Народные памятники придают волку постоянный эпитет — лютого, от санскритского корня *lu* — рвать, терзать, грабить; у литовцев *lutas* — хищный зверь; в наших песнях лютым зверем называют волка; на готском языке *vilvan* — грабить и *Wulfs* — волк 201. Враждебное значение, соединяемое с волком в отношении к обыкновенным лошадям, быкам и коровам, представлялось язычнику аналогическим с тою враждебною противоположностью, в какую поставлены стихии тьмы и света. Мрачные тучи и затмения как бы поедают небесные светила, уничтожая действие их света. Оба явления народная фантазия сблизила и породнила между собою.

Борьба света и тьмы на мифическом языке обозначалась враждебностью небесных волков к небесным стадам. Народная загадка закрытие небесных светил тучами называет потерю волон; <<ихав чумак, тай став — бо волке потеряв>204; по свидетельству вышеприведенного заговора и Кормчей книги, тучи, в образе волков, поедают своими зубами небесных коров (солнце, луну и звезды). В одной малороссийской сказке говорится: «дунул черт на небо — и яркие звезды потухли, а месяц закрыл шапкою»205. Выражение дунул указывает на ветер, который приносит тучи, закрывающие собой светила. Малороссийская сказка то приписывает дьяволу, что другие памятники — волку: такая замена многозначительна; она прямо указывает на волка, как на представителя нечистой, темной силы. У эстонцев сохранилось поверье о сотворении волка дьяволом 206. По преданиям западных славян Царь-солнце борется с нечистою силою, которая нападает на него в виде волка. О перуновом цвете папоротника, который расцветает пламенем, у хорутан существует такое поверье: папоротник расцветает в то время, когда солнце побеждает черного волка, а потому нечистые духи стараются воспрепятствовать его расцвету; но старание их бывает напрасно 207. Простолюдины также верят, что нечистая сила захватывает цвет папоротника в свое владение. Папоротник, по народному поверью, расцветает в таинственную купальскую ночь, следовательно, во время

самого полного развития сил природы и самого сильного влияния солнечных лучей на растительность. Это время в году есть время победы плодотворной силы жизни над нечистой силою смерти. Другая трава, известная под именем купало, называется в народе именами: лютик (лютяк), борец, преград и волкобой, потому что сила ее прогоняет нечистых духов, а эти последние принимают на себя образ волка. Итак, июнь месяц, называемый макушкою лета и кресником (от крес - огонь), был временем торжества светлой силы над темною. Наоборот, зима и особенно декабрь месяц были временем торжества нечистой силы холода, мороза и вьюг над светлою силою солнечной теплоты. Оттого все продолжение зимы, от ноября до февраля включительно, называлось волчьим временем. Февраль у славян назывался лютый (эпитет, придаваемый волку), а в языке басков волчий месяц; этим последним именем (волчий месяц, влченец) у славян и латышей назывался декабрь; на старинном немецком языке ноябрь назывался Wo^maraei 208. Когда небо заволокут тучи, то простой народ обращается к солнцу с таким заклинанием: Выглянь, солнышко, Твои детки плачут'

Этим заклятием думают освободить светило из власти темных туч. Ниже приведем мы летописные свидетельства, что при солнечных затмениях в старину раздавался непритворный плач населения, которое боялось за судьбу солнца, захваченного темною силою.

Затмения солнца и луны у всех языческих народов объяснялись враждебным нападением стихии тьмы на эти светила. Древние и новые народы равно боялись затмений, считали их предвестиями общественных бедствий 209 и приписывали действительной гибели светил. Затмение солнечное, по понятию древних, происходило оттого, что холод брал перевес над теплом и погашал светило дня. Гомер о затмении солнца выражается как о гибели этого светила 210. То же встречаем и у славян. Иначе и не мог объяснить себе подобных явлений простодушный язычник. Он видел умаление обожаемой им стихии света и наступление губительного мрака; он видел, что во время полного солнечного затмения, когда показываются на небе самые звезды — как будто ночью, все животные приходят в страшную тревогу, птицы, до того спокойно парившие в поднебесьи, — будучи поражены внезапным отсутствием света, упадают на землю; домашний скот обнаруживает видимое беспокойство, а при окончании затмения встречает лучи

солнца радостным ревом. И человек, живший одною жизнью с природою, был поражаем солнечным затмением одинаково с прочими животными. В солнечном затмении он видел влияние злых сил, ненавидящих все живое и стремящихся уничтожить самый верховный источник жизни — солнце. Оттого все старинные свидетельства говорят о затмениях солнца и луны, как о гибели этих светил. Приведем летописные известия: Под 1065 годом: ^солнце пременися и не бысть светло, но яко месяц бысть, его же невегласи глаголют: снедаему сущу^.

Под 1091 годом: «бысть знамение в солнцѣ, яко погибнути ему и мало ся его оста и акы месяц бысть».

Под 1113 годом: «бысть знамение в солнце: такоже погibe в час 1 дни; бысть видети всем, остася его мало, аки месяца долу рогама».

Под 1185 годом: порочно (сравни мрак, омрачить, обморочить, обморок, марана — смерть) бысть велми, яко на час и боле, и звезды видети, и человеком во очию яко зелено бяше и в сонци учинися аки месяц, из рог его аки огонь горящий изхожаше».

Под 1187 годом: «солнце погibe и небо погаре облакы огнепрозрачными».

Под 1360 годом: тогibe солнце и потом месяц (серп от солнечного диска) обратися в кровь».

Под 1366 годом: «бысть убо тогда солнце, аки трех дней месяц, щербина убо бе ему с полуденныя страны... и пребысть тьма велия^.

Под 1399 годом: «а солнце погibe и явися серп на небеси, а потом явися солнце, кровавы лучи испущающи с дымом (?)».

Под 1415 годом: «в солнцѣ мрак зелен. Тож помале бысть мрак, аки кровь, и друг друга человеки не видети, аки в крови стояху вшш.

Под 1475 годом: -«гибло солнце, треть его изгибла и бысть, яко месяц в розех»²¹¹ и проч.

В таких летописных выражениях: солнце изгибло, в солнце была щербина, солнце съедается было — высказывается древнее языческое воззрение, которое естественные явления затмений принимало за борьбу двух обожествленных стихий: света и мрака. Слова летописи: «снедаему сущу» совершенно тождественны с выражением «из(ъ)едоша», которое встречается в вышеприведенном свидетельстве Кормчей книги. Невегласи (то есть недовольно просвещенные христианством) верили, что алые духи, под которыми

понимался мрак туч и затмений, пожирали светило; от их острых зубов показывалась в луне и солнце изъеденная щербина. Припомним, что ежемесячное умаление луны называется ущербом ее. Побеждаемое солнце умалялось, принимало форму молодого месяца и бросало кровавый свет. В Индии, Китае, в Северной Америке, у греков, римлян и других наро'дов во время затмений старались поднимать сильный шум и сгук, чтобы чрез это прогнать страшного зверя, готового пожрать светило. Лунное затмение многие народы считали тем временем, когда на луну нападает волк с разинутою пастью. В Бургундии есть поговорка: *dieu garde la lune des loups* 112'.

Понятно, что в уменьшении света, как источника всякого плодородия и счастья, язычники должны были видеть зло или предвестие зла. «Сицевая бо знамения, — говорит летописец, — не на добро бывают, но точию к гладу или к мору, или к кровопролитию и к пленению[^]. Долго после крещения «славяне сходяшеся, смотряху, дивляхуся и слезно моляшеся к Богу и Пречистой Богородици, да обратит Господь Бог знамение на доброе. Всякое печальное событие, случавшееся вскоре после затмения, они связывали с этим последним. Так солнечное затмение 1091 года считали предзнаменованием кончины великого князя Всеволода. Под 1201 годом читаем: «тое же зимы явися знамение в луне — и на утрии преставися княгини Ярославля» и т. д.²¹³. Главная основа «Слова о полку» заключается в том, что природа и, главным образом, солнце — шлют Игорю печальные предвещения, которые потом и сбываются: [^]солнце ему тьмою путь заступаше'[>] — [^]черныя тучи с моря идут, хотят прикрыти 4 солнца, и в них трепещут синий мльнии...» — «темно бо бе в 3-й день: два солнца померкоста, оба багряная стльпа погасоста и с ним молодая месяца^{^214}. И до сих пор в простом народе затмения почитаются несчастливыми предзнаменованиями ²¹⁵; а в старину невегласи даже боялись, чтобы светило не было окончательно съедено нечистою силою и не погибло навсегда; с таким совершенным уничтожением солнца соединяли верование в кончину мира: «мняше, яко скончание мира прииде», и потому горько плакали, смотря на постепенное умаление света, и непритворно радовались при его умножении. Укажем на летописные свидетельства. Под 1124 годом: «Поча убывати солнца, бывшу ему, яко месяц мал, и мало не смерчеся, по полудне погиге все. О велик страж и тьма бысть!... паки нача (свет) прибывати и наполнися, и ради быша еси по граду».

Под 1230 годом: «Бысть солнце месяцем... и бысть на всех страх и трепет велий, и смутишася, и ужасошася людие, и отчаяшася живота, мняше, яко скончание мира прииде»; весь народ плакал 2111. С мыслью о погибели солнца и других светил язычники соединяли мысль о кончине мира: погаснет небесный свет — и вечный мрак и холод обнимет всю природу; жизнь оцепенеет и все живое истребится. Слово гасить в некоторых губерниях до сих пор употребляется в смысле — уничтожить, истребить 217. В договоре Игоря с греками был утвержден вечный мир, «дондеже сияет солнце и весь мир стоит»218; слова эти поставляют сияние солнца в тесном соотношении с существованием вселенной.

Верование это засвидетельствовано летописью и относительно звезд. Под 1203 годом читаем: «Бысь в едину ночь... потече небо все... видеша же нецыи течение звездное на небеси, отрьгахуть бо ся звезды на землю, мнети видящим яко кончину приспешу»219.

Свидетельства наших старинных памятников вполне согласны с языческими преданиями скандинавской Эдды; в ее сказаниях о кончине вселенной, исполненных мрачного, поэтического колорита, еще нагляднее и полнее выражена борьба светлых богов с волками — представителями темной стихии: За луною и солнцем постоянно гонятся два волка породы Фенриса и стараются захватить эти светила в свою власть 220. Жители Исландии, когда увидят вокруг солнца несколько кругов, уверяют, что два жадные волка настигают светило дня, которое ограждается от их нападения блестящими кругами. Фенрис есть имя волка, рожденного от лукавого Локи. У этого последнего было трое детей: Волк, Змея и Гела {смерть}. Боги воспитали волка; но когда была предвозвещена гибель, ожидавшая богов от Фенриса, то они решились приковать его на цепь. Фенрис несколько раз разрывал возлагаемые на него цепи, пока боги не приготовили чародейную цепь, крепость которой могла противостать страшной силе волка. Фенрис был прикован к скале. Перед кончиною вселенной настанет зима и нестерпимый холод, подуют суровые ветры и солнце потеряет силу своего благотворного влияния на природу; зима будет продолжаться целые три года сряду. Это время называется Эддою — волчьим (wolfzeit). Выше было замечено, что зимние месяцы у славян слыли также под именем волчьих. Тогда наступит владычество брани и убийств, все злые власти расторгнут свои узы и ополчатся на творение светлых богов. Ко всеобщей пагубе один волк проглотит солнце, а другой схватит месяц и нанесет ему

страшный вред; звезды сорвутся с неба, земля потрясется, связи ее расторгнутся — и Фенрис будет свободен. Он разинет свою огромную пасть так широко, что верхняя челюсть коснется неба, а нижняя земли; он разинул бы пасть еще далее, если бы доставало пространства. Воздух и море загорится, небо рухнет; Фенрис проглотит Одина 221. Во французской народной песне кончина мира обозначена тем явлением, что в это время зубы, волка захватят месяц 222. В Волуспе (предвещения ведьмы) так говорится о кончине вселенной: Волк разрывает свои цепи; Суртур вторгается с юга с губительными мечами. Небо разверзается, солнце чернеет; земля погружается в море; с неба падают светлые звезды; дым клубится над пламенем, разрушающим вселенную. В песне о «пирушке Эгира» Локи грозит Тору: «Не станешь так храбриться, когда нападет на тебя волк, который проглотит отца побед (то есть Одина)!»* А в разговоре Одина с iotom первый спрашивает: «Что будет с Одином при конце мира?» — <». ..Волк проглотит отца миров<», — отвечает йот 225".

С умалением светил славяне, как и другие языческие народы, соединяли веру в предвестие несчастий и бедствий; наоборот, с возрастанием светил они связывали понятие счастья, добра, изобилия и урожая. Яркой свет звезд обещает, по народной примете, плодородие; время возрастания луны считается наиболее удачным для начала предприятий, а время ее ущерба — менее благоприятным. Свиней стараются резать в полнолуние, потому что, по поверью, тогда туши бывают полнее; а во время ущерба луны туши умяляются. Под 1143 годом <в> летописи находим такое свидетельство: «Бысть знамение в солнци, огородись в три дуги и быша другыя три дуги хребты вместо. И сиа знамения добра вельш». До сих пор поселяне убеждены, что красные круги вокруг солнца обещают плодородие 224.

Как другим мифическим животным (коням и огненному змею) были придаваемы народною фантазиею крылья, так были придаваемы они и мифическим волкам; ибо темнота ночи распространяется так же быстро, как и стихия света, а мрачные тучи приносятся бурными ветрами с необычайною скоростью. У русского народа есть сказка о Любиме-царевиче и сером крылатом волке 225. Едет Любим-царевич на добром коне и видит — с западной стороны летит на него крылатый волк. Сильно ударил волк своим крылом царевича, но не

выпшб его из седла; царевич тотчас оправился и отсек своим мечом-кладенцом волку правое крыло 2211.

Религиозно-языческие представления, связанные с зооморфическим образом волка, послужили источником, из которого возникли у славян некоторые народные приметы и обряды. На зимний праздник Коляды в Галиции и Польше колядовщики в старину водили чучело быка или волка; они останавливались перед избами, пели песни и заводили игры*. Обычай водить волка в Польше был известен еще в XVI столетии 227. Вой волков у славян почитался вещим. По выражению «Слова о полку», Игорь ведет воинов к Дону, а «вльци грозу въсрожат по яругам», то есть волки накликают грозу по оврагам. Начальный летописец записал следующий рассказ: «Идущема же има (на битву), сташа ночлегу, и яко бысть полунощи, встав Боняк, отъеха от вой, и поча выти волчьскы, и волк отвыся ему, и начата волци выти мнози; Боняк же приехав поведа Давыдови: яко победа ны есть на угры заутра». Встреча с волком у немцев считалась предвестием победы 229. Итак, приметы, соединяемые с волком, пророчат битву и победу, что совершенно согласно с тем мифическим значением этого зверя, по которому он является победителем небесных стад. Во время свадебных поездов колдуны, на пагубу молодых, бросают на дорогу высушенное волчье сердце; чара эта, по народному поверью, заставляет лошадей становиться на дыбы и нести в сторону 229.

Мы указали на те зооморфические образы, которые придавались божествам света и тьмы у славян. Разнообразие этих образов послужило источником верования в превращения богов. Одно и то же божество могло являться и в простой форме того естественного явления природы, какое оно собою олицетворило, и в нескольких образах животных и, наконец, при развитии антропоморфизма, в образах человеческих.

Таково было развитие зооморфизма; вместе с падением языческих верований и с затемнением коренных основ старинного языческого предания зооморфические божества низошли на степень чудесных животных, состоящих в услугах богатырей, и сделались достоянием народных сказок.

Затмения светил приписывались языческими народами не только нападению нечистой силы, но и влиянию алого чародейства. Такое убеждение равно принадлежало индийцам, грекам, римлянам и многим другим народам, которые во время затмений нарочно били в

металлические сосуды и заставляли лаять собак, чтоб слова волшебников и волшебниц, заглушенные таким звоном и лаем, не могли долетать до небесной тверди и вредить светилам 250. Древние часто объясняли затмения светил похищением их с неба волшебницами, которые низводили солнце и луну на землю и гасили их божественное пламя. В таком похищении особенно были подозреваемы фессалийские колдуньи. В «Облаках» Аристофана Стрепсияд, объясняя Сократу придуманное им средство не платить долгов, советует ему обзавестись фессалийскою колдуньею: она спрячет луну в коробку, и тогда можно продолжить месячный срок, на сколько угодно 231. У славян было то же верование. Болгаре, во время лунного затмения, выстрелами из ружей стараются прогнать ведьм (магесниц), которые захватывают в свою власть это светило. У нас есть поверье, что ведьмы скрадывают с неба месяц и звезды и прячут их в кувшинах на погребках. В старину, если бывали затмения или тучи неожиданно заволакивали светила, то на ведьм падало обвинение в похищении их 232. Между простолюдинами сохранилась следующая любопытная поговорка: Красная девица По бору ходила, Болесть говорила, Травы собирала, Корни вырывала, Месяц скрала, Солнце съела. Чур ее колдунью, Чур ее ведунью'.

Здесь ведьма представляется съедающею солнце; следовательно, она заступает место нечистой силы. В финской поэме Калевале чародейка Лоухи заключает солнце и луну в недра скалы, отчего наступает всеобщая тьма 234.

Чтоб объяснить, почему затмения нередко приписывались влиянию колдовства, необходимо припомнить то значение ведунов и ведьм, вследствие которого они властительным словом заговора и чародейною силою жертвоприношений могли управлять деятельностью самих богов, вызывать их к известному проявлению своего могущества. Так ведуны и ведьмы могли испросить у богов ясную и тихую погоду и обильные дожди, на плодородие собственных жатв, или губительный град, суровые ветры и жгучие, знойные лучи на вражеские поля и рощи. Отсюда родилось общее всем народам поверье, что ведуны и ведьмы сами могут наводить тучи, насыщать бурю и град, проливать дождь, производить засуху и т. п. Подобно языческим божествам, проливающим дождь и росу из чаш и сосудов, ведьмы имеют кружки, из которых могут ниспосылать град и бурю 255. Что первоначально принадлежало богам и было испрашиваемо от них мольбою и приношением жертв, то

впоследствии перенесено на ведунов и ведьм, которые ведали и слова мольбы (заговоров), и обряды жертвенных приношений.

Управляя тучами, дождями и другими атмосферными явлениями, ведьмы должны были стать в самые близкие отношения к их персонификациям. Предания различных народов сближают ведьм с мифическими волками и огненными змеями. С помощью чародейства ведьмы распоряжаются силами природы; они надвигают на небо тучи и уносят их обратно. Отсюда возникло поверье, что ведьмы могут летать вместе с тучами, в которых сверкают синие молнии и вместе с ними с быстротою ветра переноситься с места на место. Представление колдовства неразлучно с полетами по воздуху 23*. Если припомнить теперь зооморфические представления туч и молний — крылатыми волками и змеями, то для нас совершенно объясняется то старонемецкое поверье, что по вечерам и ночью ведьмы ездят по воздуху на оседланных волках, взнуздывая и погоняя их змеями. Эдда говорит о великанке, которая ездила на волке, взнузданном змеею. На близкую связь великанов с тучами и бурями мы указали в первой статье. У германцев самые богини, олицетворившие собою атмосферные явления, представлялись разъезжавшими по воздуху на волках и свиньях 237.

Но более обычное орудие ведовских полетов, по славянским сказкам, была метла. Верхом на метле летали ведьмы по поднебесью: это поверье есть не более, как образное метафорическое представление ветра, который несет ведьму на своих крыльях. Основание такого представления таится в языке, который одинаковые впечатления выражал одними и теми же корнями. Зимняя вьюга и ветер, подобно метле, уничтожают всякий след; оттого названия метла и метель происходят от одного глагола .мести 238, а народная песня поет: Как по улице метелица метет.

У нас до сих пор уцелели эпические выражения: метет вьюга, заметает ветер. Народные сказки говорят, что Баба-Яга, во время своего полета, след помелом заметает. Весьма любопытно сказание Калевалы, что чародейка Лоухи вместо крыльев подвязывала к рукам своим метлы, а вместо хвоста — лопату и улетала чрез шумящее море 259. Крылья, как мы видели выше, были мифическим представлением ветра; в финском предании они являются в виде метел. По немецким преданиям, вихри признаются вертящимися ведьмами, а бури и ветры приписываются полетам великанов 240. Все эти данные наглядно

убеждают в мифическом значении поездок ведьмы на волках, которые заступают место метлы. Разъезжая на волках, взнузданных змеями, или, проще, летая вместе с тучами, в которых блистают молнии, ведьмы несутся по воздуху силою ветров или бури, которые всегда сопровождают тучи и гром. В этих преданиях тучи и молния являются столь же тесно соединенными, как и в самой природе. Выше было указано, что молния, гром и ветры понимались язычниками и в образе быстроногих коней. Эдда говорит о воздушных поездках ведьм на быстрых конях; по русскому поверью, во время Купалы ведьмы нередко уезжают на Лысую гору на лошадях 241.

Такие близкие отношения ведьм к тучам и молнии и к их зооморфическим образам породили понятие, общее всем индоевропейским народам, о тесной связи ведьм с огненными змеями и нечистою, дьявольскою силою, за которую признавались мрачные тучи. У немцев существует поверье, что черти состоят в преступной любви с ведьмами, которых они схватывают и уносят в свои жилища; в нашем народе ходят рассказы о том, что ведьмы, сдружаются с нечистыми духами и вместе с ними заводят ночные гульбища. Ночь — обычное время влияния нечистой силы и полетов ведьм. Кроме того, у нас существует поверье, что всякая женщина, с которою, как с любовницею, живет огненный змей, есть ведьма, и что ведьмы сами летают к своим любовникам (нечистой силе), обращаясь в огненных змеев 242. В одной старинной песне рассказывается о том, как богатырь Добрыня учил чародейку Марину, любовницу змея Горынчища:

Он первое ученье ей руку отсек,
Сам приговаривает:
«Эта мне рука не надобна,
Трепала она, рука, Змея Горынчища».
А второе ученье ноги ей отсек:
«А и эта, де, нога мне не надобна,
Оплеталася со Змеем Горынчищем».
А третье ученье губы ей обрезал и с носом прочь:
А и эти, де, губы не надобны мне,
Целовали оне Змея Горынчища».
Четвертое ученье голову ей отсек и с языком прочь:
«А и эта голова не надобна мне,
И этот язык не надобен,

Естественная связь молнии с мрачною тучею наложила на персонификацию первой — на Огненного Змея — оттенок демонический. По свидетельству немецких преданий, колдуны могут укрощать дракона¹, вкушение сердца или крови дракона дает способность понимать язык животных, способность, доступную только колдунам и ведьмам. Немецкая народная сказка о белой змее говорит, что вкушение этой змеи наделяет чудесным даром знать все сокровенное, разуместь язык животных и быть мудрым. Когда Сигурд коснулся устами драконовой крови, то сейчас же стал понимать животных. Итак, огненный змей дает ведунам и ведьмам силу предвещаний и мудрости.

Указанные нами представления тесными мифическими узами соединили ведьму, во-первых, с нечистою силою мрака (с тучами), а во-вторых, с Огненным Змеем. Близость, в которую ведьма была поставлена с нечистою силою мрака, придала ее характеру много злобного, враждебного. По этой отрицательной стороне своего характера ведьма может скрадывать с неба светила, то есть закрывать их тучами или наводить на них затмение 144, посылать из туч град и вихри, скрывать дожденосные облака и таким образом производить засуху и губить будущий урожай. Вот почему ведьм обыкновенно обвиняли в похищении дождя и изобилия и в наслании на землю голода и мора, всегда сопровождавшего голод, что совершенно согласно со старинным убеждением, будто затмения бывают «к гладу и мору».

Близость, в которую ведьма была поставлена с Огненным Змеем, послужила источником, из которого родился миф о доении ею небесных коров. По весьма знаменательному индийскому преданию, о котором свидетельствует Ригведа, бог грома Индра доит небесных коров, то есть облака, молниями и молоко их ниспосылает на землю плодотворным дождем 24[^]. Молния, по представлению язычников, разбивала дожденосные тучи и чрез то проливала их священную влагу, задерживаемую нечистою силою. Мы видели близкую связь Огненного Змея с молоком или, проще, с дождем; видели близкую связь ведьмы с тучами, этими небесными коровами, и с молниєю, или Огненным Змеем; видели, наконец, что дожди издревле приписывались влиянию ведьм. Все это не оставляет никакого сомнения в мифическом смысле предания о доении ведьмами коров.

Но не одни облака представлялись коровами, тот же образ принадлежал и светилам. От них исходит плодотворная сила, воспитывающая леса и жатвы; этих коров также могли доить ведьмы — и тогда они проливали на землю из сосцов своих священное молоко света. Болгарское предание приписывает ведьмам доение луны, которая обращается в корову; из этого молока они готовят чародейное масло', когда ведьмы отнимают у луны все молоко, весь свет (задаивают ее), тогда бывает лунное затмение 2411. Галицкая пословица говорит: ^солнце светит, дощик кропить, чаровница масло ро бумб!>247 : здесь свет солнца и дождь рассматриваются как небесное молоко.

Впоследствии, когда были забыты коренные основы языческих верований, мифические животные утратили свой высший авторитет, и поверья, которые соединялись с ними, перешли на животных обыкновенных. Ведьмам стали приписывать доение обыкновенных коров и поездку на обыкновенных лошадях; ведьм стали окружать обыкновенными волками и змеями. У немцев есть поверье, что старые женщины, уединенно живущие в лесах, скрывают в своих избушках волков, преследуемых охотниками; этих женщин называют матерями волков (wolfmütter)248. По поверью русского народа, змеи и волчье сердце составляют необходимую принадлежность чародейных составов, приготовляемых ведьмами и колдунами.

Против веры в мифических волков и огненных змей и особенно против тех чувственных представлений, какие язычество соединяло с этими образами, христианство должно было выступить с особенною твердостью. Язычество не думало скоро уступить новым религиозным истинам, которые отвергали все чувственное. Такая борьба довольно наглядно изображается в народном стихе об Егории-жрабром. Святой Георгий, названный в стихе утвердителем на Руси христианской веры, пробираясь по горам и дремучим лесам, сражался с волками и огненными змеями, старинными насельниками земли русской, и побеждал их вместе с нечистою верою языческою:

Святой Егорий проезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Наезжал Егорий на стадо звериное,
На серых волков, на рысучиих.
Ни пройтить Егорью, ни проехати.
Егорий святой проглаголявал:
«Вы волки, волки рысучие!

Разойдитесь, разбредитесь
По глухим степям, по темным лесам,
А ходите вы повременно,
Пейте вы, ешьте поведенное
От свята Егория благословения!».

Святой Георгий между простолюдинами почитается покровителем стад 249.

Еще же Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Басурманскую веру побеждаючи,
Наезжал Егорий на стадо на змииное:
Ни пройтить Егорью, ни проехать.
Егорий святой проглаголывал:
«Ой вы гой еси, змеи огненным!
Рассыпьте змеи по сырой земле.
Пейте и ешьте из сырой земли» .

Любопытен вариант этого места, приведенный г-ном Сахаровым.

Наехавши на стадо змеинное, ·
Вынимал Георгий саблю острую,
Нападал на стадо змиинное;
Ровно три дня и три ночи
Рубит, колет Стадо алшинное,
А на третий день ко вечеру
Посек, порубил стадо лютное .

После того он утвердил веру крещеную и принял землю светло-Русскую под свой великой покров 251. Огненные змеи в старинных народных сказках являются представителями нечистой языческой веры. Змей Горыныч назван в народной песне еретиком; о змее Тугарине и Тугарине-змеевиче сказано, что они держались еретичеством.

По поводу «Слова о полку Игореве»

Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. Москва, 1851 года, книга XI.

О одиннадцатой книге «Временника» напечатаны два исследования: а) князя П. Вяземского* — «Замечания на „Слово о полку Игореве"» и б) г-на Беляева — «О поземельном владении в Московском государстве».

«Слово о полку Игореве», со времени его открытия, было постоянным предметом ученых разысканий. Об этом действительно замечательном памятнике было писано много. Несмотря на то, «Слово о полку» еще далеко не объяснено. Успешному решению этого вопроса, с одной стороны, мешал недостаток филологических сведений, а с другой стороны — ложный взгляд на искусство вообще и на эпические произведения в особенности. В «Слове о полку» увидели героическую поэму, написанную по всем правилам псевдо-классической школы; стали рассуждать об авторе этого сочинения и перелагать самое сочинение в торжественно-тяжелые стихи. Соответственно разным взглядам, существовавшим в нашей литературе, одни, приверженцы старых риторик, с восхищением увидели в «Слове о полку» классическую эпопею; другие, напротив, вооружились орудием насмешки против каких-то натянутых и манерных риторических украшений, из которых будто бы составлено «Слово». Ни те ни другие, разумеется, не были правы; ибо обе партии равно забыли сличить «Слово о полку» с народными песнями, поверить сказания этого памятника народными преданиями и поверьями, исследовать смысл его выражений и оборотов филологически, доискиваясь истины путем сравнительного изучения славянских наречий в связи с другими языками индоевропейской отрасли. Только в последнее время стали прилгать эту методику к изучению «Слова о полку» как одного из древнейших памятников чисто народной литературы — но и то мимоходом, при исследовании других вопросов славянской древности. Впрочем, и эти немногие замечания пролили уже достаточный свет на некоторые темные места памятника. В этом отношении особенно важны труды профессора Буслаева*.

Понятно, что появление нового труда, посвященного изучению «Слова о полку», справедливо обращает на себя особенное внимание; теперь, когда мы более или менее уже познакомились с учеными

приемами, сами требования наши должны быть обширнее, а суд — строже. Сочинение князя Вяземского, по нашему мнению, далеко от истины. Автор пошел по новой дороге, но пришел к прежним выводам. Важен не только выбор методы, но важно и приложение ее к задуманному труду. Основная мысль, высказанная автором в предисловии, крайне односторонняя; при недостатке твердых филологических сведений, она повела его к странным натяжкам.

По мнению князя Вяземского, «Слово о полку» есть ни более ни менее, как поэма, хотя и оригинальная, но написанная под сильным влиянием древней греческой литературы; певец «Слова» хотя и обладал великим поэтическим талантом, но подчинялся правилам классицизма. Князь Вяземский на первой странице предисловия признается, что он «был поражен степенью сродства между обоими народами (русскими и греками), являющегося самым разительным образом в „Слове о полку Игореве“». Несмотря на оригинальность этого произведения, в нем многое принадлежит ^учености и начитанности«·, певец «Слова» шзучил Гомера и Еврипида, что (будто бы) объясняется влиянием византийской мирской словесности на русскую в XI и XII столетиях». Чем же можно доказать такую мысль? Соответствует ли она общему характеру XII века и не противоречит ли тем сведениям, какие мы имеем об этой эпохе? Должно отдать справедливость князю Вяземскому: он не оставил этого вопроса в стороне, но зато, решая его в свою пользу, насильно допытывался от источников таких показаний, какие желал получить. Из простых слов Нестора, что великий князь Владимир велел отдавать детей на учение книжное, г-н исследователь выводит, что он основал школу, даже не одну, а несколько школ, что весьма легкомысленно (?) не признавать в этом первоначальном устройстве училищ системы, что хотя цель этого книжного учения преимущественно заключалась в образовании церковных служителей, но, вероятно, существовало и светское образование. Автор упускает из виду, что образование имеет много ступеней и что от грамотности до систематического ученого образования еще слишком далеко. Чтобы тверже установить свои положения, он направил слово на Шлецера* и на историко-критическую методику. «Влияние Шлецера, — по словам князя Вяземского, — объясняется чисто литературным (?) направлением современного ему общества»; взгляд же его «был отуманен и

чувством мелкого и школьного патриотизма и нерасположением к чужим мнениям», хотя он и «успел всех уверить в свое всеведение и непогрешимость своего разума» и проч.

Стараясь доказать, что в XII веке на Руси существовало правильное и довольно полное образование, автор желает убедить в возможности появления у нас в эту эпоху поэмы, написанной по образцу поэм классических. Вот та цель, к которой направляется мысль автора. Он настаивает, что изучение Гомера в русских школах в XII столетии есть факт естественный и необходимый (с. 48). На чем основано это предположение? На словах одного русского переводчика, который, в предисловии к своему переводу, признается, что труд этот, собственно, по силам был бы тому, кто от младых ногтей учился «Омирским и риторским книгам». Можно ли сколько-нибудь серьезно из этих слов сделать тот вывод, какой сделан князем Вяземским? Кому неизвестно, что имена древних поэтов и философов зашли к нам из отцов церкви, которые иногда о них упоминали, и других сербско-болгарских переводов? Кому неизвестно, что Ипатьевский летописец прямо заимствовал некоторые места из древнеславянских переводов греческих хроник вместе с их цитатами на Гомера? Но надо же было приискать хотя какую-нибудь опору, чтобы на ней построить исследование. Посмотрим теперь, во сколько заслуживают доверия другие доказательства, почерпнутые автором из самого «Слова о полку»?

До сих пор мы были убеждены в важности «Слова о полку», как памятника, проникнутого во многих местах древним дохристианским духом, до сих пор мы верили в его поэтическое достоинство, основанное на теплом, искреннем чувстве любви к природе; теперь князь Вяземский утверждает, что нечего искать в нем такой глубокой старины и такого неподдельного чувства. «Направление всей песни, — говорит он, — есть чисто христианское. В первой части „Слова“ представлено падение Игоря, увлеченного высокоумием, самонадеянностью, духом соревнования и не покоряющегося знамени[^]. Святослав старается освободить Игоря, но ни разум, ни опытность его не могут освободить «пораженного грешника». «Одна лишь высшая сила может освободить Игоря». Здесь что ни слово, то натяжка. Что князь Вяземский называет высокоумием, самонадеянностью и даже грехом, в том певец «Слова» видит истинную доблесть. Борьба с дикими кочевыми народами, по его мнению, есть обязанность князя; он с особенным участием

вспоминает о Владимире Мономахе, этом добром страдальце за землю русскую; он печалится, что князья забывают это святое дело за своими усобицами, тогда как поганые (половцы) разоряют землю русскую. Подвиг Игоря был воспет, и это лучшее доказательство народного сочувствия к этому делу. Если поход Игоря и не имел успеха, то виною поставляется не воинская его доблесть, а домашние усобицы других князей, о которых так непритворно грустит певец «Слова». На каком же основании князь Вяземский называет Игоря «пораженным грешником»? Если взглянуть на разбираемый им памятник без всякой задней мысли, он не только не представит того духовного значения, на которое нет и намек в «Слове о полку», но, напротив, увидим в нем яркую печать старинных дохристианских поверий. Вот в кратких словах содержание песни о походе князя Игоря. Игорь с братом своим Всеволодом выступили против половцев; во время пути вся природа, некогда в язычестве обожествленная, шлет им печальные предвещения неуспеха и гибели; даже солнце, некогда главное божество света и добра, потемнело; нечистая сила мрака и зла как бы взяла над ним перевес, предсказывая несчастье. Замечательно, что приметы, выставленные в «Слове о полку», до сих пор и с тем же значением живут в простонародьи, как остатки глубочайшей старины. Что предвещала природа, то и сбылось: Игорь разбит и взят в плен. Об этом несчастье узнают на Руси — и вот нежная и любящая подруга Игоря, рано на заре, выходит на городскую стену и, обращаясь к солнцу, ветрам и Днепру, этим некогда священным стихиям, громко произносит заговор на возвращение своего мужа. Чародейная сила заговора возвращает Игоря, и на возвратном его пути вся очарованная природа шлет счастливые предзнаменования и помогает ему в бегстве. Есть ли что-нибудь нравственно-христианское в этом простом сказании, исполненном языческого обожания природы? Увлекаясь своею крайне одностороннею мыслью, князь Вяземский уверяет даже, что выражение «ветры Стрибожи внуци» есть лишь эпитет, имеющий явное притязание на классицизм, а упоминание Даждьбога есть знак подражания латинским родословиям! Слова эти основаны на мнении автора, что певец «Слова» должен был знать Гомера и Еврипида. Но действительно ли он знал их? По словам князя Вяземского, под именем Бояна надо разуместь Гомера, но опять не видно — почему? Тождество несколько эпических оборотов, встречающихся в «Слове о полку», с эпическими оборотами, встречающимися в поэмах Гомера,

ровно ничего не доказывает в пользу мнения князя Вяземского. Тождество это объясняется древнейшим, доисторическим родством языков индоевропейского племени и тесно связанных с их развитием народных преданий. Кто близко знаком с последними результатами филологии, того не удивит сходство эпических выражений в языке греческом и русском; точно такое же сходство более или менее он найдет и между всеми другими языками индоевропейской отрасли. Это знак единства происхождения, а не заимствований и подражания. Князь Вяземский сам указывает на сходство поверий, обрядов, плясок и народных песен у славян и греков: неужели и здесь подражание классицизму? и как могло явиться оно между простонародьем, которое никогда не знавало ни Гомера, ни Еврипида? Но такое сходство далеко не есть исключительное явление. Если сравнить поверья, обряды, пляски и песни у славян и у германцев, то найдем еще более поразительное сходство, — и причина все-таки кроется не в заимствованиях и подражании, а в единстве доисторического происхождения.

Автор, мало приготовленный к работам филологическим, менее всего может с успехом заниматься разъяснением «Слова о полку Игореве»: в этой истине нас давным-давно убедили те филологические промахи, которыми так изобилуют все доселе бывшие исследования об означенном памятнике. Князь Вяземский прибавил к этим промахам несколько новых. По его мнению, основанному только на игре слов, глаголы: лепить, лупить, лепетать, улепетывать, лопать и наречие лепо — одного происхождения; по его мнению, боян и поган суть слова однородные, от корней баю и пою. Допускает ли гений языка подобные переходы звуков и есть ли какое-либо сродство между понятиями, заключающимися в означенных словах, — обо всем этом автор умалчивает. До сих пор таким словопроизводством отличался барон Шеппинг; но его метода, конечно, не заслуживает подражания.

После всего этого, кажется, очевидно, что объяснения князя Вяземского во многом даже затемняют простое сказание памятника. Приведем несколько мест из разбираемой нами статьи.

Выдавая Бояна за Гомера, автор уверяет, что предание о Елене, за которую велась Троянская война, сохранилось в наших народных сказках, и приводит следующее место из сказки о Семи Семионах: «Ах ты черный кот баюн\ Проснися, пробудися, да и спой песенку, как и ту ли песенку, что поют на океане-море, на зеленых островах,

про молодую княжну Елену Ивановну* (с. 11 и 51). Если так, то под черным котом надо разумать Гомера! Он же, кстати, и баюн, а поставить букву я, вместо ю ничего не стоит! Считаем излишним прибавлять, что сказка о Семи Семионах ничего сходного с Илиадою не имеет.

Но особенно интересно объяснение следующего места памятника: «Помняшеть бо, рече, пьрвых времен усобице; тогда пущашеть 10 соколовъ на стадо лебедей: который дотечаше, та преди песнь пояше старому Ярославу...» Вот перевод князя Вяземского: «Помнится ведь сказание первых времен междоусобий; тогда пускалось (в песнях) 10 поборников истины против тьмы поборников лжи. Который сокол настигал (одну из лебедей), та (лебедь) наперед пела песнь (в честь своего победителя)»; а вот объяснение: «Певец числом 10 (соколов) представляет князей поборниками истины — князьями высшего мира, пущенными на стадо лебедей, означающее тьму вражеской силы. И лебеди употреблены здесь не случайно; они суть подлинные обозначения прельстительных свойств вражеской силы. Впрочем, под лебедями может подразумеваться весь грешный изнеженный и сладострастный мир, славящий своего победителя» (с. 61—63). Кто в состоянии понять это? И почему лебедь должен означать грешный, изнеженный и сладострастный мир? Такие объяснения даже у барона Шеппинга встретишь нечасто!

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СООТНОШЕНИИ ЯЗЫКА С НАРОДНЫМИ ПОВЕРЬЯМИ

Мысль о влиянии языка на происхождение различных верований уже достаточно указана и пояснена во многих сочинениях современных ученых. Теперь вопрос состоит в приложении ее к объяснению тех уцелевших в народе более или менее загадочных преданий, которые могут быть поняты не иначе, как при посредстве филологии.

Слово и миф в начале своего доисторического образования тесно связываются между собою, взаимно действуя друг на друга. Если миф нередко подает повод к созданию целого ряда поэтических сказаний (песен и сказок), то, с другой стороны, живое слово, с его метафорическими и созвучными выражениями, также нередко служит поводом к созданию некоторых мифических представлений. Проникнутый полным сочувствием к обоготворенной природе и к родному языку, народ сблизил и, так сказать, породнил их, метко выразив в звуках все яркие, картинные особенности (качества и действия) видимого мира. Такое прямое, непосредственное отношение к звукам языка долго живет в массе простого, малообразованного населения. Еще до сих пор в нашей народной речи и в памятниках устной народной словесности слышится та образность выражений, которая показывает, что слово для простолюдина не есть только знак, обозначающий известное понятие, но что в то же время оно живописует самые характеристические оттенки предмета; например: зыбун — слабый грунт земли на болоте, пробежь — проточная вода, леи (от глагола лить) — проливные дожди, сеногой — мелкий, но продолжительный дождь, одран — тощая лошадь; в загадках: нюх — нос, зевало или ядало — рот, грабилки — руки и многие другие, в которых находим прямое указание на корень слова. Даже звук чуждый народному слуху не всегда остается в своей непонятной форме; простолюдин не только изменяет его соответственно своим грамматическим правилам, но старается между туземными корнями найти ему созвучное слово, которое бы нагляднее определило для него смысл иностранного слова; так *maradeur* обращается у него в *мирадёра*. В этом отношении особенно любопытен народный календарь. Рассчитывая время и распределяя работы по святцам, поселянин непонятные для него, по их чужеземному лингвистическому образованию, названия

месяцев и имена святых сближает с разными выражениями родного языка, сколько эти последние могут определить характер данного времени, соединенных с ним деревенских работ и состояния погоды — теплой или холодной. Чуткое ухо русского человека инстинктивно ищет в своем отечественном слове объяснения для чуждых ему выражений. Не справляясь с действительным происхождением и смыслом того или другого названия, он приискивает ему свой корень, и, таким образом, играя словами, стремится все чуждое претворить в свое родное, легко доступное его простому пониманию.

На Сретенье (2 февраля), по народному поверью, зима с летом встречается; в марте месяце солнце начинает марить, т. е. припекать землю, отчего над нею струится пар; но по утрам еще продолжают морозы (утренники), которых со дня Сорока мучеников (9 марта) бывает сорок. Холода или сиверы оканчиваются днем св. (И)Сидора (14 мая). В апреле земля прееет или по другому выражению: со дня св. Руфа (8 апреля) земля рухнет, т. е. оттаивает и принимает в себя воду, а 12 апреля Василий Парийский землю парит. В мае домашняя скотина мается по бестравице 1. 1 числа этого месяца на .Вре-мея-запрягальника (по простонародному произношению: Ярема) начинают пахать и потому надевают на быков и лошадей, которыми пашут, ярем (ярмо). 10 мая на Симона Зилота собирают волшебные травы — зилья, которые в этот день получают особенную целебную силу, и сеют пшеницу, чтобы она уродилась и вызрела аки золото; напротив, в день мученицы Вассы не сеют ржи, чтобы не заглушили ее васильки. Если в день Мокия (11 мая), прозванного мокрым, идет дождь, то все лето будет мокрое; а если дождь случится на св. мученицу Макрину (Макриду — 19 июля), то вся осень будет мокрая, дождливая, и, наоборот, отсутствие дождя в эти дни предвещает сухое лето и сухую осень. Подобно тому: если на (И)Сидора (14 мая) будет холодно, то заключают, что и все лето будет сиверкое; а если на Пахомия (15 мая) будет тепло, то и все лето пахнет теплом. Так из сближения имен святых с однозвучными словами народная фантазия создала для себя различные приметы. На Константина и Елену советуют сеять лен (Алена-длинные льны — 21 мая), а на Макавеев (1 августа) — собирать мак. 16 июня на Тихона затихают птицы; 23 августа на св. Луппа утренний мороз овсы лупит; 14 сентября на Воздвижение — становится уже холодно, почему, по народному выражению, кафтан с шубой сдвигается; а с II ноября, со

дня Федора Студита, начинает студить. К Воздвиженью «хлеб с поля сдвинется[^] — свезется, а в ноябре овин уже ноет от молотьбы. 11 мая, в день Обновления Царяграда, поселяне не работают, опасаясь, чтобы царь град, за непразднование будто бы посвященного ему дня, не выбил хлеба. Это поверье, общее европейским народам, намекает на древнейшее языческое поклонение естественным явлениям и силам природы. Точно так же день св. Бориса (2 мая и 24 июля) поселяне празднуют для того, чтобы круглый год получать барыш.

Но есть в народе поверья, которые возникли на основании одного созвучия слов, без всякого отношения к природе и ее временным действиям; так, на Симона Зилота ищут золота (кладов) ; в день пророка Наума начинают учить детей, говоря: «пророк Наум наведет на ум»; верят, что в день Сорока мучеников возвращаются из вирия сорок птичек, а сорока кладет на свое гнездо сорок палочек 2. Точно так же метафорические выражения, которыми скрепляется нерушимость заговоров, подали повод к некоторым обрядовым действиям. В заговорах на любовь и на остановление руды (крови) сила произнесенного заклятия утверждается такою пластическою формою: «Запираю я заговор двенадцатью замками и бросаю ключи в океан-море». Слова эти впоследствии стали выполняться буквально: когда жених и невеста приедут от венца, то старая женщина кладет на порог замок, и как только они переступят через порог — тотчас же запирает замок, а ключ бросает в реку — на любовь и согласие молодой четы. При сильном течении крови из носу берут замкнутый замок и дают крови капать сквозь его дужку, веря, что от этого течение крови остановится 3.

Чем древнее, первоначальное предание, чем оно более переносит нас вглубь наивных младенческих воззрений язычника, тем полнее и ярче замечается эта связь слова и поверий, источник которой надобно искать в истории образования языков. В другом месте мы указали, как метафорические выражения, столько свойственные первобытным языкам, вызвали целый ряд мифических сказаний, связавших между собою самые разнообразные понятия: света, зренья, огня, металлов, оружия и жолчи 4'. Теперь остановимся на 1) поверьях о воспалительных болезнях и на 2) представлении неба — горою.

1. Болезни воспалительные, рождающие в больном сильный внутренний жар и сыпь по всему телу, народная фантазия сблизила с

огнем. На такое сближение навело самое свойство того болезненного ощущения, которому подвергается страдающий. Болезнь горячка (от глаг. гореть} уже названием своим указывает на возбуждаемый ею в больном жар; в областных наречиях ей придаются следующие синонимические названия: огнева (огневка, огневица) и полячка (от палить, палючий — жгучий)5. В заговорах упоминается седьмая из лихорадок — огненная: «та есть злая, лютая и проклятое всех»6. Но, сближая воспаляющие болезни с огнем, язык, естественно, должен был сблизить их также с золотом и придать им эпитеты: желтый и красный, ибо понятия света, огня и золота тесно связаны между собою и филологически, и мифически; желтый и золотой — слова одного корня, а прилагательное красный издревле служило эпитетом золота и светил. Одна из семи мифических сестер-лихорадок (именно пятая) в заговорах называется златеница и желтыня (желтуха, желтая). Болезнь золотуха называется еще красухою 1'. Особенно любопытно, что из этой лингвистической связи понятий возник в народе суеверный обычай лечить золотуху сусальским золотом, которое дают больному есть, или золотым кольцом, которым обводят больные места. Во время корм и оспы глаза больного обводят тоже золотым кольцом — с тем чтобы болезнь не могла повредить зрения. Повод к такому лечению скрывается столько же в священном значении золота у язычников, сблизивших этот металл со стихией света, сколько и в той близости, в какую язык поставил названия воспаляющих болезней с названием золота. Чтобы нагляднее показать справедливость этого замечания, припомним, что в Архангельской губернии больные глаза лечат так: берут кремь и огниво и высекают искры в больной глаз, произнося эти слова: огонь огнем засекаю! Огонь должен просветить больной глаз, дать ему здоровье и зоркость, потому что понятия света и зрения в старинном воззрении являются отождествленными между собою. В летучих сыпях также высекают над болячками огонь из кремня 8. В Ведах находится подобный же заговор против болезни такман, воспаляющего свойства: «Ты все тело творишь желтым, мучишь палящим огнем. Агни 1 прогони такман 9. В архангельском обряде огонь глаз (зрение) засекается искрами действительного огня, а в приведенном заговоре Вед слышится мольба, обращенная к божеству Агни (огню), чтобы оно силою своею прогнало внутренний жар болезни.

Та же древнейшая связь воспалительных болезней с понятием золота засвидетельствована и другими поверьями, утверждающими, что смерть от оспы должно почитать особенным благом: кто умрет от оспы, тот будет на том свете ходить в золотых ризах 10; каждая оспинка на его теле обратится в жемчужину и будет блистать ярким светом (Нижегород. губ.). Потому во многих губерниях крестьяне, особенно же староверы (раскольники), держатся вредного поверья, считая грехом прививную оспу, и называют ее антихристовою печатью; иные нарочно смывают привитую их детям оспу в бане 11.

2. Видимое небо представляется глазам круглою, выпуклою возвышенностью, опирающейся на землю; следовательно, легко могло быть сравнено с горою. В самом деле народная фантазия оба эти понятия породнила и в языке, и в мифе. Слово горе (малорос. вгору, болгарск. згоре) значит: вверх, к небу. В народной загадке, означающей «дым», небо называется горою: «без рук, без ног на гору лезет». У белорусов есть поговорка: «горе научиць глядзець к горе*», т. е. на небо (горе обращает к Богу)12. Сравни прилагательные горный и горний: «переселиться в горния» — значит умереть. Наши поселяне рассказывают, что на конце мира, где небо сходится с землею, можно прямо с земли взобраться на выпуклую поверхность небесного свода.

У славян до сих пор уцелело старинное предание о том, как души умерших должны взбираться на какую-то крутую и неприступную гору. В Масальском и Жиздренском уездах крестьяне уверяют, что, обрезывая ногти, не должно кидать их, а, напротив, собирать и прятать их к себе за пазуху, ибо на том свете они пригодятся: по смерти каждому придется влезать на высокую крутую гору, имеющую вид гладкого яйца; с помощью сбереженных ногтей это можно будет сделать и удобнее, и скорее. По белорусскому поверью, кто, обрезав ногти, кладет их себе за пазуху, при том по смерти очутятся все эти обрезки сросшимися и помогут ему взобраться на железную гору, на которой стоит рай 13. В других местах прямо говорят, что сбереженные обрезки ногтей нужны будут по смерти для того, чтобы лезть на небо 14: очевидно, что гора и небо здесь тождественны. Раскольники, между которыми долее и живее сохранились многие старинные суеверия, до сих пор носят в перстнях и ладанках обрезки собственных ногтей и когти филина[^]. Древние

литовцы также верили, что тени умерших, отправляясь на тот свет, должны карабкаться на неприступную, высокую и круглую гору (Anafielas), на вершине которой обитает верховное праведное божество, судит души умерших, смотря по их земной жизни, и определяет им ту или другую участь. Чем добродетельнее была жизнь человека, тем легче душа его возносится на гору и наоборот; отчаянных грешников пожирает дракон у самой подошвы горы. Кроме того, у литовцев есть другое сказание, что верховное божество вызовет из могил весь род человеческий, соберет его на высокую гору и произнесет над каждым свой строгий суд. На погребальных кострах вместе с трупом литовцы сжигали лапы хищных зверей, когти рысей, медведей и птиц, чтобы покойнику легче было взбираться на гору вечного блаженства; с той же целью литовцы, обрезав свои ногти, сжигают их, думая, что они улетают вверх вместе с дымом, по смерти же каждый получит их обратно; а больные, ожидающие смерти, нарочно отпускают свои ногти 16.

Итак, небо представлялось горою. Эта мифическая гора очень часто является в сказочных легендах славян и германцев. Согласно впечатлению, производимому небесным сводом, она называется блестящею (hohe gläserne Berg), стеклянную (Glasberg, Spiegelberg) и медною. В одной червонорусской сказке говорится о медной горе, которая была так гладка и крута, как стена, а высока столько, что шапка валилась с головы, когда посмотришь на ее вершину. О стеклянной горе ходят рассказы в Германии, Польше, Белоруссии и Литве. На вершине этой медной или стеклянной горы стоят золотые палаты, среди которых ходят солнце, месяц и звезды; здесь растет яблонь с золотыми яблоками, кожа которых мгновенно заживляет раны; живая вода бьет ключами, а золото, серебро и драгоценные камни лежат в несметном количестве 17. Никто не может достигнуть вершины горы даже на остроподкованном коне; смельчак, решившийся подняться на гору, падал на половине пути и платил жизнью за свою безрассудную отвагу. Были, однако, счастливы, которые достигали вершины чудной горы, прикрепляя к рукам и ногам когти рыси, или поднимаясь туда на крыльях сокола, или, наконец, пользуясь волшебною помощью. В лубочной сказке «О золотом, серебряном и медном царствах» говорится о том, как Иван-царевич, отправляясь в означенные три царства, прибыл к высокой и крутой горе и влез на нее с помощью железных когтей, прицепленных к ногам и рукам 18. В одном заговоре на безопасность от

неприятельского оружием читаем эти слова: «Еду на гору высокую далекую, по облакам и по водам, а на горе высокой стоит терем боярской, а во тереме боярском сидит красная девица (Зоря)... Закрой ты, девица, меня своею фатой от силы вражьей, от пищали, от стрел, от борца, от кулачного бойца» и проч.19.

Кроме острых когтей, которые должны были помогать покойнику взобраться на высокую гору небес, для той же цели могли служить и лестницы. По сказанию Жития князя Константина Муромского, вместе с умершими полагались в могилы и сплетенные из ремней лестницы: «и по мертвых ременные плетения древолазная с ними в землю погребаяще»20. Еще до сих пор в некоторых уездах в сороковой день по смерти кого-либо родственники умершего, собираясь поминать его, ставят на стол вместе с блинами и кануном сделанную из теста лестницу, а выходя за ворота провожать душу покойника, выносят с собой испеченные лесенки, веря, что по ним душа восходит на небо, в рай 21. В Курской губ. поминальные пироги с медом и маком называются лесовки. На праздник Вознесения, в память восшествия Христа на небо, крестьяне пекут большие продолговатые пироги, верхняя корка которых укладывается поперек перекладами: пироги эти называются лесенки. Их приносят в церковь и служат молебен; часть пирогов отдается священнику, а другая, нищим 22. Мазовецкая легенда рассказывает, как один паломник, идя на поклонение гробу Господню, заблудился между скал. Долго не находил он выхода; наконец, увидел лесенку из птичьих перьев, висящую между скал; три месяца взбирался по ней паломник и достиг чудного леса, в котором росли железные, медные, серебряные и золотые деревья; на соснах иглы были из чистого золота, а шишки из самоцветных камней; но что всего чудеснее, деревья эти знали все бывшее и предвещали будущее 23.

В заключение вспомним свидетельство старинного памятника (XIV стол.), полагающего рай на горе 24'.

РЕЦЕНЗИЯ НА 1-й ВЫПУСК «ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СБОРНИКА»

«Этнографический сборник», издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Выпуск 1-й. Санкт-Петербург, 1853.

В состав «Этнографического сборника», издание которого предпринято Русским географическим обществом, должны войти обильные и разнообразные материалы, собранные с разных концов нашего отечества. <<С самого своего основания Общество (сказано в предисловии) стало получать от частных лиц сборники песен, сказки, записанные простонародные обряды, праздники, поверья и тому подобные этнографические материалы. Достоинства этих сборников доказывали сочувствие людей просвещенных к занятиям Общества и готовность содействовать его трудам; но в то же время неполнота и отсутствие общего плана в таких сборниках указывали на необходимость дать направление и единство собиранию этнографических материалов в России, раздвинуть шире круг этой деятельности Общества и частных лиц, привести ее в систему и обозначить главнейшие предметы, на которые надлежало, при таких работах, обращать особенное внимание. С этою целью в 1847 году была издана Императорским Русским географическим обществом печатная программа, которою все желающие трудиться на пользу этнографии приглашались доставлять местные описания по известному плану... Более 7000 экземпляров этой программы были разосланы во все губернии чрез разные ведомства, в виде инструкции для желающих. Результаты были самые утешительные: местные описания и этнографические сборники начали поступать в Общество из всех краев России в большом числе и несомненно доказывали, что важность предложенной задачи понята и оценена в полной мере». Между доставленными статьями находятся многие, написанные со знанием дела и заключающие в себе материал богатый и новый. Присылка этих статей в Общество продолжается до сих пор; во время издания 1-го выпуска их было уже до 2000 номеров.

Материалы эти в самом деле составляют обильный источник для изучения русской народности в различных ее отношениях. Областные словари, замечания об особенностях провинциальной речи, песни, сказки, заговоры, причитанья, загадки, пословицы и поговорки познакомят нас с устною народною словесностью и

представят богатый запас для истории языка и наблюдений филологических; кроме того, в этих памятниках и в описаниях обрядов и поверий много превосходных сведений для изучения древнейшего быта славян, их языческих представлений и того влияния, которому они подвергались на различных местностях, в соседстве с различными племенами. Здесь довольно сведений любопытных и таких, которые способны навести на новую мысль, служа посредствующими, связывающими звеньями среди разорванных преданий, уцелевших в разных местностях; а связывая то, что прежде представлялось совершенно разъединенным, они могут пояснить для нас многое неясное, темное. Не говорим уже о географических и статистических сведениях, вошедших в «Этнографический сборник» и знакомящих с бытом русского крестьянина, его занятиями и средствами его жизни.

Такое значение собранных Обществом материалов делало необходимым обнародование их на пользу общую. Издание «Этнографического сборника» было задумано и определено еще в 1850 году; нетерпеливое ожидание любителей русской народности теперь удовлетворено выпуском в свет первой книжки. Нельзя не благодарить Общество за счастливую мысль — предпринять подобное издание и за начало ее прекрасного исполнения. Польза этого издания несомненна. Статьи, вошедшие в «Сборник», составлены лицами, жившими или живущими на описываемой местности, и потому представляют сведения достоверные.

Приступая к обнародованию этнографических материалов, Общество определило: «1) отделить этнографические описания инородцев, в России обитающих, и напечатать их особливо; 2) из прочих этнографических описаний, относящихся собственно к русскому племени, издать вполне только те, которые подробно и основательно отвечают на все или по крайней мере на большую часть пунктов программы; из остальных же составить систематический свод». Изданный ныне первый выпуск «Сборника» содержит в себе одиннадцать этнографических описаний, относящихся к русскому племени; при выборе их имелось в виду представить образцы статей, поступивших в Общество из различных местностей: великорусской, белорусской и малорусской; именно, в «Сборник» вошли два описания, касающиеся Нижегородской губернии, два - Ярославской, два — Тверской и по одному — Воронежской, Виленской, Волынской, Черниговской и Полтавской. Редакцией) первых четырех

описаний заведывал г-н Надеждам*, а семи остальных — г-н Кавелин. К каждому описанию редакторы присоединили заметки о географическом положении рассматриваемого села или деревни. ¶ Надеждин обратил, между прочим, внимание на вопрос о месте злополучного побоища на реке Сити...

Можно бы пожелать, чтоб Общество распределяло собранные им описания по наречиям, на которые распадается русская народность: тогда бы разом можно было обнять отличительные черты известного населения и открыть по ним следы стародавнего разделения славянских племен. Но такому справедливому желанию трудно удовлетворить, потому что в некоторых местностях сошлись жители из разных сторон России; сверх того, самые материалы еще не собраны окончательно, и присылка их в Общество постоянно продолжается. Мы позволяем себе сделать только следующие два замечания относительно плана «Этнографического сборника». Во-первых, Русское географическое общество возложило на действительного члена Срезневского издание «Памятников народного русского языка и словесности», к которым отнесены белорусские пословицы, малороссийские думы и материалы для народного словаря и географических терминов. В каком отношении должно находиться это новое издание к «Этнографическому сборнику», в который также входят и пословицы, и песни, и материалы для простонародного словаря? Заметим, что памятники народного языка составляют один из самых важных и необходимых предметов этнографии, которая без их пособия потеряет всякое ученое значение. Другое замечание заключается в том, что редакторы не исключили из обнародованных Обществом описаний того, что уже прежде было известно ученому миру; так, многие пословицы, напечатанные в «Сборнике», появлялись в печати уже несколько раз; то же надо заметить относительно описаний свадебных обрядов, для изучения которых подробные сведения были собраны г-ми Сахаровым и Терещенко, не говоря уже о многих отдельных описаниях, разбросанных по разным изданиям. Нам кажется, что достаточно печатать сведения только о тех особенностях, которые не были замечены другими собирателями. Родство всех народных поверий и преданий так велико, что они везде повторяются, часто без всяких отмен; повторять их описание под названиями различных местностей едва ли нужно: довольно отметить в выноске, что подобное верование или подобный обряд существует и в других, именно таких-то местах.

Из одиннадцати статей, помещенных в первом выпуске «Этнографического сборника», семь принадлежат перу местных священников, одна помещику Нижегородской губернии Бабарыкину, одна профессору Литовской семинарии Юркевичу, одна учителю Воронежской гимназии Малыхину и одна воспитаннику Ярославской семинарии. Все эти статьи любопытны, хотя и не в одинаковой степени, потому что отличаются неодинаковою полнотою и достоинствами. Программа, обнародованная Географическим обществом, обнимала следующие разнообразные предметы: местность села или деревни; наружность жителей; болезни, которым они подвергаются; домоводство, промыслы и занятия; расчет денежных средств их жизни; пища и одежда; жилища и домашняя утварь; умственные и нравственные способности; грамотность; юридические обычаи; отличительные особенности наречия; местные народные предания и памятники; обряды при родине, свадьбах и похоронах; игрища; народная медицина, музыка и пляска; рассказы о богатырях, кладах и курганах. Все статьи, напечатанные в «Сборнике», следовали этой программе, но немногие отвечали на все ее вопросы. Так, статья помещика Бабарыкина не представляет никаких данных о народном суеверии и обычаях. Более полны и любопытны два описания, касающиеся Ярославской губернии и взаимно одно другое восполняющие; статья священника Разумихина (Тверск. губ.), профессора Юркевича (Виден. губ.) и учителя Малыхина (Ворон. губ.); но особенно хорошо и подробно составлено описание быта малороссиян — священника Иваницы; оно еще не кончено, но помещенная в «Сборнике» часть этого труда заставляет желать скорейшего его продолжения.

Обращаясь к разнообразным сведениям «Этнографического сборника», мы 1) представим в общем обзоре некоторые характеристические особенности русского простолюдина и его быта, 2) сделаем краткие замечания о памятниках языка и народной словесности, сообщенных «Сборником», и 3) остановимся на рассмотрении простонародных обрядов и поверий, поясняя и пополняя их свидетельства материалами, нами собранными.

I. Великорусский крестьянин, по отзывам различных авторов «Сборника», сложен превосходно; члены тела его отличаются соразмерностью; у нижегородцев заметно необыкновенное развитие плечных мышц, так что многие из них переносят на себе кули соли в двенадцать пудов. Если крестьянин захочет похвастаться, то с

удивительным проворством и ловкостью может окончить самую трудную работу: это называется у них удальством, молодечеством. Впрочем, случается, что, поднимая несоразмерные с силами тяжести, они изнуряют себя на всю жизнь. Женщины также отличаются крепостью; во многих местах они ходят на другой день после родов на работу, а в страдную пору нередко и рожают на ниве. Господствующие в простонародьи болезни: одышка, золотуха, цынготные раны и грыжи — от худого присмотра за детьми; во время жатвы многие страдают болью живота от неумеренного употребления холодной воды; другим болезням подвергаются чаще всего от простуды, потому что рано утром и поздно вечером ходят босиком, сильно вспотевши пьют холодное, ложатся на голую землю, из бани идут босиком с четверть версты во всякое время года. Помещик Бабарыкин в сельце Васильевском (Нижегород. губ.) замечает: «Смертность детей чрезвычайно велика, главнейше (кажется) оттого, что женщины с некоторого времени перестали кормить детей грудью, а дают им, с самого рождения, рожок или соску из пряника». Уходя в поле, матери оставляют детей на целый день под плохой присмотр дряхлых старух или малолетних девочек, которые поят их, вместо молока, сырою водою; а мать, пришедши с поля, кормит ребенка грудью, в которой молоко в продолжение дня совершенно перегорело.

Крестьяне набожны, трудолюбивы, бережливы и сметливы, но вместе с тем преданы пьянству и многим предрассудкам. Между ними случается встречать стариков, которые твердо помнят самые маловажные вещи, виденные ими еще в детстве, расскажут вам годов за 20 и более, какие были зимы холодные или теплые, лето сухое или дождливое, какой был урожай и т. п. Везде еще оказывается полное уважение к старикам и к семейным обязанностям. Нетвердость семейных уз между мужем и женою в Нижегородской губернии должна быть приписана многолетним отлучкам мужей на промыслы. Грамотных между поселянами немного, и те едва могут разбирать по складам печатные книги и кое-как подписывать свое имя. Впрочем, они не прочь учиться, если б были школы и если б можно было не платить за ученье денег. Желающие выучить детей грамоте в настоящее время отдают их к так называемым мастерам и мастерицам, отставным солдатам, дьячкам и пономарям или посылают их в ближайшие приходские школы.

«Этнографический сборник» сообщает весьма подробные сведения о домоводстве, жилище, одежде и пище поселян. Жаль только, что составители помещенных здесь статей, представляя описание крестьянской избы и надворных строений, не присоединяют к ним планов, без которых трудно, а иногда даже невозможно судить о внутреннем расположении избы и других строений. Между тем это знание было бы не бесполезно, потому что в постройках своих крестьяне следуют стародавнему обычаю: с каждым углом, с каждою лавкою связано у них то или другое поверье. Точно так же полезно бы обращать внимание на покрой простонародного платья и способ приготовления пищи и приводить местные технические названия и одежд, и яств. Такие сведения много послужили бы для археологического объяснения старинной одежды и старинного стола допетровской Руси.

Избы крестьянские большею частью строятся без труб, курные; в углу стоит огромная глиняная печь, занимающая четвертую часть всей избы. Теперь, однако ж, у зажиточных государственных крестьян можно встретить и белые избы, содержимые с опрятностью. Г-н Малыхин, говоря о крестьянах Нижнедевицкого уезда (Вор. губ.), прибавляет, что «непременными и всегдашними обитателями крестьянских изб бывают еще прусаки и тараканы (черные). Эти несносные насекомые до такой степени размножаются, что покрывают потолок и стены, особенно ночью. При всей осмотрительности, хозяйка редко может уберечь от прусаков горшок со щами или квашню с хлебом. Случается, что прусаки залезают сонным в уши и причиняют чувствительную боль; но крестьяне так привыкают жить с прусаками и тараканами, что даже не обращают большого внимания на то, если они, во время ночи, объедают нос и щеки грудному ребенку, и даже взрослому, когда ему случится намазать лицо салом». Черных тараканов не изводят, по суеверному предрассудку, будто они приносят дому счастье. «Избы у государственных крестьян по большей части строятся на дворе. Двор у крестьянина огораживается плетнем, над которым делаются соломенные крыши для сараев, ворков, овчарень и других домашних помещений. Гумно и огороды обносятся валом из соломы, земли и хворосту. Внутри двора, несколько поодаль от избы, ставятся пуньки (чуланы), рубленные или плетенные из хвороста. Здесь хранится личная собственность супругов и прячется все, что может возбудить зависть в братьях, невестках или досаду в кропотливом свекре или в

ворчунье-свекрови». Пол в избе редко бывает моЩеный, а обыкновенно земляной, впитывающий в себя всякую сырость. В большом углу, под образами, стоит стол, а на нем солонка хлеб, нож и деревянная чашка. Против избы, через сени, устраивается светелка (клеть, лижа}. В Нижегородской губернии старуха-стряпуха, редко оставляющая свою печь, даже во время годовых праздников, имеет исключительно свои образа, под которыми увидишь ручную кадильницу, псалтирь, а на потолке почти всегда висит изображение парящего голубя, сделанного из картона. Малороссы обмазывают свои хаты внутри и снаружи глиною и белят мелом; над этим трудятся бабы, громко распевая песни, чтоб хата была веселая.

Главное занятие русского крестьянина — хлебопашество; огородами и садами занимаются мало. Дробное деление пахотных земель и отдаленность их от деревень в некоторых местах мешают успехам земледелия.

При описании Покрово-Сицкой волости священник Преображенский говорит: «Лет пятьдесят тому назад все здешнее народонаселение сжато было в кругу не более семи верст поперечника, на самом берегу реки Сити, около трех главных сел. Земля на прибывавшие ревижские души нарезывалась позади полевой земли задних деревень; таким образом у каждого селения не более половины земли было в поле, а другая часть за 7, 8 и более верст; можно судить, какая была оттого невыгода для земледелия: крестьяне резали мелкими полосами полевую землю, а задняя пропадала почти даром... При такой совершенной бесполезности задней земли дальний крестьянин, когда приходила нужда платить подать и кормить семейство, весь участок свой в ней, на три ревижские души, отдавал ближайшему за одни березовые лапти!». Правительство оказало большое благодеяние сицкарям, заставив их селиться на задних полосах. Но и теперь население по обоим берегам Сити все еще слишком тесно. Например, село Покровское и восемь деревень составляют круг не более двух верст длины и поперечины. «Где же земля для пашни? Она вся нарезана длинною полосой взад, протягиваясь от 5 до 7 верст. Плохо. Станет крестьянин возить навоз, навозит не более 4 или 5 телег в день; с сохою, бороною, семенами, едет за 5 или более верст; воз сена, снопов везет 7 верст; скоту плохой выгон, когда он должен идти около 10 верст и более, взад и вперед, на тощую траву. Нет сомнения, что когда крестьяне подвинутся еще далее на задние полосы, так что земля будет у каждого под руками,

польза выйдет для них большая. Несколько сот трудолюбивых, здоровых и привычных рук, вместо того чтоб в плохие годы шататься для насущного пропитания по сторонам с топором и пилою, обратятся, для собственного своего блага, к улучшению земледелия и скотоводства. Тогда можно будет ввести у них со временем и многопольное хозяйство, что при настоящем расположении селений решительно невозможно. Населенность от такого домоседства, верно, ничего не потеряет, да и нравственность, конечно, не останется в накладе: крестьяне будут приносить менее и пороков, и болезней в свои семейства». Лесу при Покровской волости довольно. «Справедливость требует сказать, что лапти слишком дорого достаются лесам. Липняк становится уже редок и мелок; не найдете во всем лесу липы и в оглоблю. А что терпит бедная береза? Дважды в год, в петровки и осенью, крестьянин в теплый день отправляется в лес, с топором за поясом, и высматривает березу: гладка, так он тут же срубает ее и обдирает годные места; но часто случается, что береза оказывается негодною; тогда он бросает ее и ищет другой. Бывает таким образом, что, проходив целый день и срубив десяток берез, он возвращается домой с запасом на одни лапти!». О сицкаре можно сказать, что он, родясь и выросши в лесу, свыкся с топором; любимое его занятие — возиться всячески с лесом. Лет 30 тому назад сицкари сильно истребляли свой волостной лес: рубили его на барки, избы, сараи и крышечный тес с таким рвением, что цены на эти произведения упали слишком низко. На месте стеновое бревно продавалось не выше 15 к<опеек> сер<ебром>, сотня теса доходила до 2 руб<дей> сер<ебром>. Но такое безрассудное употребление лесных богатств ныне прекращено распоряжениями правительства. Главный промысел сицкарей — строение барок. Знаток хвалят сицкую барку: она плотна, подъемиста и легка на ходу. Кроме того, сицкари гонят деготь (коломазь) и жгут уголь. Нижегородцы промышляют бурлачеством по Волге и извозами или нанимаются в работники; большая часть лоцманов выходит из Нижегородского уезда. Тяжкая обуза вести хозяйство и убирать хлеб лежит большею частью на женщинах. Тверичи также любят промышлять извозничеством или строят по шоссейной дороге постоянные дворы; немногие ходят на барках. Об этих занятиях в «Этнографическом сборнике» находим весьма много любопытных сведений; есть также довольно интересных замечаний о различных крестьянских ремеслах и других отраслях сельского хозяйства.

В общественном быту поселян нельзя пропустить доселе сохранившиеся черты старинного, патриархального управления. На мирских сходках, которые собираются по случаю какой-либо общественной нужды или повинности, дело обыкновенно решается стариками; редко крестьянин моложе 40 лет возвышает свой голос; доверенность к старикам так велика, что молодёжь считает предосудительным говорить на сходке (Нижегор. губ.). В Тверском уезде слово праведник употребляют в значении старика, а в Малороссии, обращаясь к старикам, говорят: дид, к равным летами - дядько, дядына, титка; хозяева молодых наймитов (чзлядников) называют: сыну, дочко; а те их — тато, батько и маты или ненька. На громаду (сходку) здесь собираются по одному старшему из каждой семьи мужчине; только в случае надобности допускаются и женщины. Обращаясь к обществу, говорят: пане громада! В помещичьих имениях Ярославской губернии первое место на сходке занимает бурмистр; подле него садятся выборный и старшины по порядку старейшинства; эти сельские власти выбираются миром ежегодно, а в случае небрежности отрешаются миром от дел и замещаются новыми, исключая бурмистра, который назначается самим помещиком. Мирские приговоры постановляются здесь не иначе, как с согласия всех присутствующих на сходке, а в Тверском уезде — большинством голосов или жребием. Жребий, происхождение которого таится в глубокой языческой древности, еще в XVII столетии принимался, как одно из судебных доказательств, и доныне сохранил свое юридическое значение между поселянами. В Нижегородской губернии, при разделе земель на пай, бросают жеребыл; при дележе имения и вообще при всяком недоумении крестьяне полагаются на жребий. Чаще всего братья, по смерти отца, продолжают жить вместе; если же хотят отделиться, чему причиною бывают ссоры из-за жен и детей, то, относительно наследования, воля покойного отца считается законом. При отсутствии отцовского распоряжения в Ярославской губернии два брата (это называется «равный бой») берут каждый свою часть по жребию, предоставляя матери на пропитание сколько нужно. Изба обыкновенно достается меньшому — обычай, напоминающий постановление Русской Правды*. Братняя жена, оставшаяся вдовой без детей мужского пола, зависит от воли брата и, если хочет, живет с ним или возвращается к своему отцу с тем, что получит от деверя. Сын умершего брата берет половину при разделе с дядей. Разделы бывают и при жизни отца, причем совершается

следующий обряд: зажигают пред образами свечу и кладут на стол цельную ковригу хлеба с посыпанною сверху солью; потом все молятся, и отец вручает хлеб-соль отделяемому сыну, благословляя его этими словами: «Благослови тебя, Господи, хлебом-солью и деток твоих; даю тебе хату, клеть, двух коней и проч.». Сын вместе со своею семьею кланяется отцу и матери три раза в ноги. Иногда при этом служат молебен. Если отделяется несколько сыновей, то коврига хлеба разрезается отцом на столько частей, на сколько домов делятся. В Орловской губернии, кроме хлеба, разрезается отцом или матерью еще кусок ветчины на столько частей, сколько детей; эти последние целуют хлеб-соль и отходят в свои новые дома. В отцовском доме остается меньшой сын. Хлеб-соль дается на счастье и богатство, а ветчина — «чтоб скотина водилась». Отдел всегда совершается во время новолуния, чтоб имущество нового хозяина так же увеличивалось, как увеличивается луна. Разделяются сыновья поровну. Дети, оскорбившие родителей, выгоняются из дома без всякого участия в разделе. За различные преступления присуждаются миром наказания; в Нижегородском уезде уличенного в воровстве леса, снопов, сена и т. п. водят в праздничный день по деревне в хомуте, увесив его покраденными вещами. Вслед за виновным идет толпа любопытных. В Малороссии водят обличенных в воровстве, по приговору громады, с музыкою: скрипичею и пастушьем дудкой. Воровство пчелиных колодок считается большим грехом, как бы святотатством. В Малороссии людей заторного поведения не принимают на мирские сходки. При покупке лошади покупатель берет ее от продавца вместе с уздой или поводом, а при покупке коровы или овцы — с веревкою, которую привязывают за рога животного; узда и веревка передаются из полы в полу; ибо брать что-либо голыми руками предвещает несчастье и бедность. При этом подается иногда покупщику и ломоть хлеба с солью. Всякая купля, продажа завершаются могарычем. Когда купленную корову приводят на двор, то ее должен встретить тучный (полный) человек или, еще лучше, — беременная женщина, чтоб скотина пришлась обильною молоком и плодородною (с. 13, 20-21, 140-141, 178, 196-197).

II. «Этнографический сборник» в числе прочего поставил себе задачею указать местные особенности народного языка; но в описаниях, помещенных в первом выпуске «Сборника», высказано

несколько мнений, с которыми нельзя согласиться. Так, священник Доброзраков говорит: «Язык жителей села Ульяновки более правилен и приятен для слуха, нежели в других соседних селениях: это, должно быть, оттого, что в селе Ульяновке издавна живет много помещиков и при них очень много дворовых людей, которые, научаясь более правильному языку от своих господ, в свою очередь передают его крестьянам» (с. 36). Кому не известно, что сближение языка народного с так называемым книжным или языком высшего общества, только искажает первый, отнимает у него и оригинальность, и выразительность, особенно если вмешается сюда посредство дворни? Искусственные обороты лакейской речи, с примесью исковерканных иностранных слов и бессмысленные романсы, распеваемые дворнею в замену прекрасных народных песен, немного принесут добра! Воспитанник семинарии г-н Преображенский уверяет, что наречие, употребляемое в Станиловском приходе, на реке Сити, нельзя назвать чисто русским; примеси языков чуждых, финского или татарского, он не указывает; а местные оттенки речи, состоящие в изменении звуков, нисколько не дают права назвать то или другое наречие не чисто русским; точно так же несправедливо видоизменения собственных личных имен в народной речи называть коверканием. При таком воззрении, конечно, собиратели этнографических материалов не могли удовлетворить ученым требованиям Русского географического общества об указании местных особенностей языка. В первом выпуске «Сборника», впрочем, сообщены некоторые полезные, хотя и весьма неполные материалы; так, г-н Преображенский указал на изменения в звуках и представил словарь местных выражений сицкарей (с. 131—136); священник Лебедев сделал то же относительно Тверского уезда, присоединив свои мнения о корнях слов; но его словопроизводство слишком произвольно: так, голомя (давно) производит он от голо время; прохono (редко, прохладно) от проходить, половня (разливальная ложка) от половины, «ибо такою ложкою скоро и удобно черпать только до половины горшка, а далее менее удобно» (с. 176—181). Священник Разумихин сообщил более подробные сведения о языке поселян Тверской губернии (с. 236—246). Из памятников народной словесности в «Сборнике» находим несколько песен, преимущественно свадебных, загадок и пословиц, большею частью уже известных, рассказ об искании клада и сказку: «Надзей палов унук», в которой упоминается о богатыре Горыне: он

вскидывает ногою целые горы, как шулугу (небольшой шар из лык) (с. 247-250). Священник Разумихин передал несколько сведений о народных музыкальных инструментах" а священник Базилевич рассказывает о старом слепом бандуристе, который знает много малороссийских виршей на Рождество и Воскресение Христово и исторических казачьих песен. Здесь напечатана одна любопытная дума о Хмельницком (с. 329—333). По отзыву г-на Срезневского, еще недавно был на Украине особый цех музыкантов, которые бродили из села в село и сопровождали свои песни игрою на бандуре (вроде гитары о 12 и 28 струнах)². Все памятники народной словесности переданы в «Этнографическом сборнике» с дипломатическою точностью, из букв в букву, без всяких отступлений от простонародного выговора, и потому они получают еще большую важность для любителей славянских древностей.

III. Между поверьями и преданиями, собранными в «Этнографическом сборнике», встречаются любопытные указания на старинные мифологические представления. В Ржевском уезде (Тверской губернии) до сих пор слышится слово перуном в значении; недугом, припадком; например: «схвати тебя перуном», вместо: схвати тебя недугом (с. 245). Слово это, свидетельствуя, что народный язык до сих пор сохранил память о Перуне, в то же время указывает на древнейшую связь божества грома, как божества карающего, с болезнями. В Нижнедевицком уезде (Воронежской губернии) существует такой обычай: если младенец почему-либо много кричит, то мать, положив его к себе в подол, несет в курятник лечить от криксы (от кричать; сравни: плакса от плакать); там она купает ребенка под насестью, приговаривая: «Зоря-зоряница, красная девица! возьми свою криксу, отдай нам сон» (с. 218). Такое обращение к богине Зоре находим мы во многих заговорах. Зоря, у которой испрашивали защиты от неприятеля, исцеленья от ран и других болезней, здесь представляется целительницею криксы. Обряд совершается в курятнике, под насестью, вероятно, ради того значения, какое придавалось язычниками петуху, предвещающему своим пением утреннюю зорю и восход солнца. В Ярославской губернии находим подобное же обращение, с просьбою об исцелении от болезни, к овину. В приходе Станиловском, на Сити, больные поясницею ходят в подлаз овина и там трутся спиною о стену, произнося трижды эти слова: батюшка овин! просци мой уц(т)ин» (с.

164). Это напоминает то свидетельство в Слове Христолюбца*, которое в числе других языческих остатков указывает и на следующий обряд: ш огневи молятся под овином»³.

Между различными стародавними народными поверьями внимание особенное останавливается на уважении к пятнице. Во многих местностях России по пятницам бабы не прядут, не стирают белья и не выносят из печи золы, а мужики не пашут, считая эти работы в означенный день за большой грех. В народном стихе душа, прощаясь с телом, обращается к нему со следующим напоминанием былых грехов:

Что как жили мы были на вольном свету,
Мы на вольном свету, на прошедшем веку —
Не имели мы ни среды, ни пятницы,
Ни Великого поста понеделничку;
Мы по середам, по пятницам платье эоловали,
Платье золовали, мы льны прядовали .

По случаю неурожая, засухи, безведрия и сильных дождей, появления червей и скотского падежа, простолюдины праздновали обетные пятницы. В XVI веке писались в таких случаях целым миром заповедные записи, чтоб по пятницам «работы не работа™, дела не делати никакого черного: ни угожья, ни белки, ни лесоважи, ни рыбы ловить, ни ягод, ни губней не носить»⁵. По народному объяснению, по пятницам потому не прядут и не пашут, чтоб не запылить матушку-Пятницу и не засорить ей кострикою и пылью глаз. Если же бабы станут прясть и шить по пятницам, то Пятница накажет их ногтеедом и заусеницею или, по народному выражению, в таком случае черти будут драть лыки с их пальцев. В некоторых местах в пятницу нарочно не засиживаются при свечах, потому что в этот день ходит по домам Пятинка и карает всех, кого застанет неспящим ⁶. В Малороссии многие поселяне уверяют, что они сами видели, как Пятница ходит по селам, вся исколотая иглами от шитья и изверченная веретенами от пряденья в посвященный ей день ⁷. Припоминая, что у других европейских населенцев в эпоху язычества пятница была посвящена богине Венере или Фрее (dies Veneris, Vendredi, Frejtag), справедливо будет предположить, что в приведенных нами поверьях скрывается память о древнем языческом представлении. Какое именно понятие соединяли язычники с пятницею? Во сколько поверья о ней могут быть сближены со

сведениями древних о Венере и немцев о Фрее? Эти вопросы требуют еще тщательных изысканий.

Пятнице простой народ приписывает влияние на здоровье, урожай хлеба и плодородие скота. По народному поверью, кто соблюдает пятницу, у того не будет лихорадки. В Калужской губернии, при начале жатвы, одна из старух, известная по легкости своей руки, отправляется ночью в поле и нажинает один сноп, связывает его и до трех раз то кладет на землю, то поднимает, произнося следующие слова: «Пятница-матушка! помоги рабам Божиим (следуют имена) -^оби и болезни окончить жатву; будь им заступница от колдуна дщи, еретика и еретицы!». Затем, взяв сноп, она старается пройти до двора, не будучи никем замеченною. Девицы, желающие выйти скорее замуж, обращаются с просьбою о том к Пятнице: «матушка-Пятница, покрой меня поскорее». Духовный Регламент* Петра Великого говорит о совершавшемся в народе символическом обряде, указывающем на обожание Пятницы. «Слышится (читаем в Регламенте), что в Малой России в полку Стародубском в день уреченный праздничный водят жонку простовласую под именем Пятницы, честь оной отдает народ с дары и со упованием некия пользы»8.

Вот те сведения, какие известны о народном обожании пятницы. <<Этнографический сборник» дополняет их новым указанием на связь поверий о пятнице с языческими преданиями о загробной жизни. В Воронежской губернии почитается за грех мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, ибо этим можно оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика или шелуха конопляная может засорить глаза. На Зеленой (троицкой) неделе, по поверью, не должно шить, полоть в огороде, тесать колья, городить и вить лозую, чтобы не задавили русалки (с. 215, 326).

Наиболее подробные этнографические сведения, помещенные в «Сборнике», касаются обрядов, совершающихся на родинах, свадьбах и похоронах.

В обрядах, сопровождающих роды, прежде всего замечается старание предохранить родильницу и новорожденного от губительного влияния злого чародейства. Нечистая сила, враждебная жизни, особенно неприязненно действует во время свадеб и родин, с которыми соединяется мысль о дальнейшем умножении населения, о новом торжестве жизни. Крестьянки тщательно скрывают от всех время родов; как только оно наступит, то роженица тайно уходит в

баню или теплый хлев, в который загнаны овцы, и там рождает, часто одна, чтоб никто не мог ее сглазить; а потом приходит с младенцем в избу и ложится на печь. В других местах присутствует при этом бабка; оставлять же родильницу одну не позволено. Если и нужно отойти куда-нибудь бабке, то она, благословясь, ставит в угол голик" или посох, заставляя его беречь родильницу и ребенка. Кроме того, пока матери и ребенку не дана молитва, до тех пор никому не позволяют выходить из дому. Для охранения роженицы и младенца прибегают еще к нашептыванию, взбрызгиванию наговоренною водою; нареченная кума берет из печи уголь, идет с ним на перекресток, где, по народному убеждению, всегда вертится нечистая сила, и бросает через себя. Это делается с тем, чтоб сберечь ребенка от недоброго глаза. Кроме того, прибегают еще к воде. Бабка-знахарка берет из трех бань по камешку, обливает их водою и потом взбрызгивает ею роженицу; а младенца, тотчас по рождении, моет, положив в воду серебряные и золотые деньги или кольцо. На другой или на третий день, а иногда через девять дней после родов, рано утром совершается обряд: розмывки. В кружку чистой воды кладут серебряные деньги; родильница льет воду три раза на руки бабке, которая обмывает их по локоть; потом бабка льет воду три раза на руки родильнице, которая также умывает их по локоть. Или в воду насыпают овса, ржи, проса; готовят маленький березовый веник или веночек из трав, отсекают его топором три раза и обсеченные листья или травы бросают в ту же воду; самый веночек кладут в корыто на топор, если родился мальчик, и на гребень, если родилась девочка 9. Затем повивальная бабка льет таким образом приготовленную воду три раза на правую руку родильницы, которая подхватывает ее в горсть левой руки и выпивает; когда же бабка льет потом три раза воду на левую руку родильницы, она подхватывает ее с локтя горстью правой руки и выпивает. При этом обряде правая нога родильницы стоит в корыте на венке. Совершив возлияние, бабка черпает рукою три раза из корыта воду, умывает лицо родильницы и мажет ей крестообразно грудь, чтоб у ней было обильное и здоровое молоко. Веночек прячут, как предохранительное средство от порчи и болезней ребенка и матери. В Виленской губернии во время крестильного обеда бабка ставит на стол миску воды с хмелем и овсом и просит у всех гостей денег на мыло 10; а в Волынской губернии бабка подносит гостям по пучку зелени или цветов, и те платят ей по

несколько копеек. Надевая на новорожденного рубашку, бабка опоясывает его льном или соломою из ржи 11.

Вода служила для язычников символом того плодородия, которое вместе с дождем проливается на землю. Вот почему и родильницу, и новорожденного почиталось необходимым омыть: первую на обилие молока и здоровье, второго — на долгую жизнь. Заметим, что весь обряд «розмывок» сходен с тем действием ворожей и знахарок, когда они смывают разные болести, произнося старинные заговоры. В воду полагается серебро или золото — на здоровье, красоту и счастье, ибо металлы эти в древнейшем языке и мифе сближаются с понятием солнечного света, прогоняющего мрак и оживляющего всю природу. Золото и серебро употребляют и при умывании первым весенним дождем, чтоб целый год быть здоровым и счастливым; лошадей и других животных в определенные дни поселяне поят с золота и серебра, для предохранения от порчи и болезней. Вместо денег, кладут в воду овес, рожь, просо, хмель и травы, как знак плодородия, урожая и богатства. Припомним, что молодые первую ночь проводят на ржаных снопах и что их осыпают хлебными зернами и хмелем.

Хлеб-соль, которая пользуется в народе глубоким уважением, называется даром Божиим и во всех обрядах играет такую важную роль; хлеб-соль считается необходимою принадлежностью родин и крестин. Родильница, тотчас после родов, должна непременно съесть хоть небольшой ломоть хлеба с солью; повивальная бабка, приняв ребенка, дает ему нажеванного в тряпице хлеба с солью. Кум и кума, родные и все званные на крестины должны, по обычаю, принести с собой хлеб-соль; когда идут крестить новорожденного, то на стол, покрытый белой скатертью, полагают хлеб-соль, а в пелены бабка завязывает краешку, отрезанную от целого хлеба; причастив в первый раз ребенка, встречают его при возвращении из церкви с хлебом-солью; в самую колыбель кладут кусок хлеба. После шести недель родильница несет куму и куме по семи небольших хлебов, если ребенок остался жив, и по три — если он умер.

Хлеб-соль — обычная ества при всех других старинных обрядах, символ всякого добра, плодородия, здоровья и богатства. Но, кроме хлеба-соли, на крестинах необходимы взвар (варево из сушеных груш, яблок, изюма и других плодов) и каша. В Малороссии на второй или третий день после родов родители посылают к знакомым и родственникам повивальную бабку с хлебом и взваром

извещать о новорожденном и просить на крестины; на крестинах всегда угощают взваром и кашею, которую поставляет на стол бабка, произнося эти слова: «Как в поле ложится туман, так пусть будет младенцу счастье и талант!». В Черниговской губернии муж восприемницы приносит с собою крутую сладкую кашу; горшок этой каши ставят на квашню, которую обвертывают скатертью, а на горшок кладут хлеб-соль и подарки для кумовьев. Квашню вносит кто-либо из домашних на голове и ставит на стол. Кум и кума берут подарки и хлеб-соль, а горшок подымает кум три раза вверх и за третьим разом разбивает его; затем уже начинают есть кашу 12.

Перед крещением кладут младенца на тулуп, разостланный на полу или лавке шерстью вверх, а по обе стороны его по целому ржаному хлебу: это делается затем, чтоб ребенок был здоров и богат 15. Молодых также сажают на тулуп или овчину 14. Выше было сказано, что крестьянки ходят иногда в овчарни разрешаться от бремени; в некоторых местах и молодые проводят первую ночь в овчарне. Обряды эти объясняются тем уважением к животным, которое было воспитано грубым зооморфизмом язычества.

Мы не раз уже замечали о сходстве свадебных обрядов с обрядами, совершающимися при родах и крестинах. Причины такого сходства лежат в связи брака с рождением детей. Большая часть свадебных обрядов служит символическим указанием на плодородие и соединяемые с ним понятия: здоровья, богатства и счастья; таковы: благословение молодых хлебом-солью, осыпание их зернами, хмелем, деньгами, обычай класть молодых первую ночь на снопах, сажать их на вывороченной шубе и проч.

На свадьбах, как и во время родин, совершается много обрядов с целью отвратить зловредное влияние колдовства и нечистой силы, носящейся над молодыми в виде тумана; при свадьбе необходим знахарь, который обыкновений бывает дружкой. Без его нашептываний ничто не двинется с места: каждое кушанье, каждую братину вина он должен сдуть, оговорить, отведать прежде всех. В Архангельской губернии, отправляясь сватать, уже берут с собою знахаря. У дружки в руках должна быть толстая плеть, которою он, когда приедут за невестою, ударяет по столу, для отогнания всяких чар. В Архангельской губернии невеста с самого засватанья не выходит на ветер (из избы) и не показывается никому стороннему; даже родственникам она показывается не тотчас по приходе их, а спустя некоторое время, чтоб не приключилось чего с ветру. С того

дня, как ее просватают, она надевает фату, которую не снимает до самого бракосочетания; даже спит в ней 15. На девичнике стараются, чтоб вывод невесты к гостям окончился при дневном свете; в противном случае предвещают несчастье 16. Когда невеста отправляется в баню, то впереди идет одна из ее подруг и метет дорогу, чтоб невеста не наступила на чей-либо дурной след. Перед отправлением к венцу зажигают у образов свечи, и дружка провозглашает: «Благословите нашего князя молодого!» Все отвечают: «Бог благословит!» Во время этого обряда двери избы затворяют наглухо, чтоб никто не вошел туда. И жених, и невеста, отправляясь в церковь, переступают через домашний порог правою ногою; дружка троекратно обходит вокруг всего поезда, нашептывая заговоры, а подружье окропляет всех вином, чтоб злой человек (колдун) не сглазил жениха, невесты и поезжан. В дорогу все поезжане и жених подпоясываются заговоренною от порчи сеточкою; иногда жениха и невесту опоясывают учебною пряжею, а в обувь кладут чесноку; невеста покрыта фатою; всякое платье жениха и невесты дружка должен одуть и оговорить. Жених вместе с дружкой едет впереди поезда; всем встречным поезд снимает шапки, низко кланяясь и прося благословения князю; встречников стараются тут же на пути уподчивать. Все это делается из опасения порчи. В народе рассказывают, что обиженные чем-либо порчельники нарочно ^ шепчут таинственные слова и с помощью злых духов останавливают свадебный поезд, так что лошади упираются, рвутся в сторону или г падают без движения, а вихрь бьет всем поезжанам в лицо пылью и песком. Если какой лошади не дан наперед оберег, то ей наверно придется плохо. Есть общее поверье, что для лошадей всего хуже возить свадьбы и что после того у них три года текут слезы. Произнеся наговоры, порчельники спешат оставить прежнее место и бросают там только свое платье. Разгневанный дружка посылает им навстречу свой гнев, и оставленное порчельниками платье подхватывается вихрем и вертится в воздухе: если б возмутители поезда не ушли, то же случилось бы и с ними. Если дружка не может противиться колдовству, то спешит послать по ветру весть мира. Не желая мира, колдуны иногда весь свадебный поезд обращают в серых волков или черных воронов; если же дружка осилит, то превращает в волков и воронов самих колдунов 18. Колдунам приписывают наслание на молодых болезней и немощи. «Свадьбы (говорит Коллинс о русских) ı редко обходятся без колдовства. Я видел, как

один жених выбежал из спальни и рвал на себе волосы, как безумный; а когда спросили его о причине смущения, он воскликнул: „Я человек погибший: я заколдован!" В таких случаях обращаются обыкновенно к колдуньям, а они за деньги унимают действие чар 19».

Когда едет свадебный поезд, то в деревнях нарочно заваливают дорогу жердями, хворостом и чем попало. Чтоб очистить путь, надо поить обывателей вином. Иногда бросают на дорогу мертвых собак, петухов и т. п. с целью наслать порчу; тогда прибегают к помощи колдунов и колдуний 20. Если встретятся две свадьбы, то между них нередко затевается драка, ибо ни одна не решится уступить другой дорогу. На каждом перекрестке поезжане крестятся. Когда молодые возвращаются от венца, родственники и соседи встречают их холостыми выстрелами. Припомним, что выстрелами стараются прогнать во время затмения солнца или луны нечистую силу, овладевающую этими светилами. В Астраханской губернии бывает ружейный выстрел при входе жениха и невесты в церковь и по выходе оттуда. Когда молодой увозит свою жену к себе в дом (Князев поезд), тогда все должны давать ему на пути свободный пропуск, сворачивая в сторону. Прежде, нежели молодые войдут в избу, дружка обметет все пороги веником, выметая вместе с сором и все порчи и наговоры. Когда кладут молодых спать, дверь снаружи запирается замком, о чем упоминает и Коллинс. В старину опочивальню молодых в первую ночь объезжал дружка с мечом наголо; при цаоских свадьбах были особые сберегатели: окольничий и дяк оберегали путь, чтоб никто не перешел дороги свадебному поезду; конюший и ясельничий оберегали сани; баня топилась с особенными предосторожностями; места, на которых садились жених и невеста, охранялись нарочно приставленными людьми. «Домострой» дает наряд, как охранять у молодого князя дом и все жилое: «Урядить ясельничего из старых людей, да в помощь ему придать двух молодых... ясelyшчему поставить челядь у саней, в чем молодую повезут, и приказать накрепко, чтоб недобрые люди не учинили туга какого лиха. А молодым, что при ясельничем, стеречи накрепко коня, чтоб не учинили туга какого лиха; да дать ясelyпгчему булатный меч, чтобы с тем мечом караулить клеть, где будет опочивать князь с княжной, чтобы не учинили никакого лиха. Да ему, ясельничему, устроить по всему двору крепкие караулы из добрых людей, чтобы не было какой порухи от злых людей» 21>.

При свадьбах особенно важное значение придавалось двум некогда священным стихиям: воде и огню, которые, выражая символически дождь и небесный свет солнца и молнии, предвещали обилие, плодородие и счастье. Ожидая жениха на сговор, кто-нибудь из родственников невесты черпает из колодца кувшин воды и ставит его на полати или другое место, но так, чтоб жених, войдя в избу, непременно прошел под кувшином с наклоненною головою. Этой водою умывается невеста, наряжаясь к обрядовому выводу. Встречая молодых от венца, мать обливает их холодною водою; на другой день свадьбы их также окачивают водою летом на реке или пруде, а зимой у колодца; молодая берет ведра и идет за водою, а гости отнимают у нее воду и обливают и новобрачных, и самих себя. То же обливанье нарочно совершается поселянами у колодцев во время засух, от чего ожидают непременно дождя. Свадьба, случившаяся в дождливый день, обещает счастье и большую семью. Старинные памятники упоминают о браках у воды. Барберини (XVI в.) говорит, что, в случае развода, муж и жена шли к проточной воде, становились на противоположных сторонах и, держась за концы одного полотенца, тянули и разрывали его пополам 22.

Возвращаясь от венца, молодые переезжают через зажженные костры соломы: один на середине пути, другой в воротах женихова дома. При скручивании у молодой косы держат по сторонам две зажженные свечи; по показанию старинной записи, «свечами волхвовали вокруг головы молодых»; в спальне молодых поставляли в кадь с зерном большие свечи. На вечеринах перед свадьбою отец жениха подает восковую свечу отцу невесты, который берет ее и ставит вместе со своею свечой перед иконою, приговаривая: «Дай Бог, чтоб наши молодые детища так дружно жили и друг друга любили!» 23.

В простонародных свадебных обрядах уцелело много указаний на следы глубокой, некогда живой старины, перешедшей из действительного бытия в бессознательно повторяемый обычай или темную эпическую формулу (причитанье). Древнейший летописец говорит о похищении жен у славян, но и в то время такое похищение (умычка) было обрядовое; оно имело место на народных игрищах и требовало предварительного согласия. Церковный устав Ярослава также упоминает об умыкании жен; а грамота Иоакима, патриарха антиохийского, 1586 года, запрещает священникам давать слуб девице жватаной 24. Память народная сохранила предания, что

подобное похищение жен некогда было действительное. Чужеродец похищал себе жену, которая оплакивала и разлуку со своим родом-племенем и неволю в чужой семье, незнакомой. Сербская песня так поет об одном случае умычки:

«Слушай, Мара, дочка мила,
Как пойдешь ты в коло-танец,
Не держися ты Томаса:
Томас парень неженатый,
Мара девка незамужня».
Дочь не слушалася матери;
Как пошла в широко поле,
В коло-танец молодецкой,
Ухватилась за Томаса;
Вдруг мигнул из кола Томас,
Слуги верны догадались,
Коней к колу подводили
И Арата, и Дораша.
Томас вспрыгнул на Араша,
Мару взбросил на Дораша,
Поскакали через поле.
Томас деву утешает:
«Ты не бойся, мила Мара,
То в очах не явор сохлый,
Белый двор стоит Томасов;
Там моей супругой будешь,
Госпожою в белом доме» .

По свидетельству Караджича", в Болгарии и Сербии и поныне существует обычай похищать невест, которые потому и называются отмицами (отнятыми). Молодые люди идут на девохищение, вооружаясь, как в поход: они сторожат девицу около гумна или ключа***, ожидая, когда она пойдет по воду, и схватывают ее. Иногда похитители нападают на дом, связывают руки отцу и братьям и уводят девицу; «если какая-либо Милица или Любица не хочет следовать за честною ватагою, то ее ведут за черну косу, а сзади погоняют палкою». Весьма часто девохищение оканчивается кровопролитною дракою, особенно если оно происходило среди села; если родня похищаемой девушки вздумает защищаться, то на выстрел сбегаются все поселяне с ружьями, пистолетами и кинжалами и

завязывается настоящий бой. Все село опозорено, если дало увести девицу; но и похитителям немало стыда, если возвратятся без девушки 11'. В Нижегородском и смежных с ним уездах доселе уцелел увоз невест. Молодец, подметив на гульбище или катанье девушку, схватывает ее и увозит прямо в церковь. Ен'0 делается или по предварительному согласию молодых людей, или даже вовсе неожиданно. Если при этом случатся родные, то они защищают девицу, отчего бывает ссора и драка. Старинный обычай здесь так силен, что если родители и согласны на брак своей дочери, умычка все-таки совершается; но в этом случае похищение составляет только один обряд: жених тайно увозит невесту с гулянья или схватывает ее в то время, когда она моет на реке белье. За похитителем бывает погоня, и если отобьют невесту, то редкая девушка согласится потом выйти замуж за неловкого похитителя 27.

Боплан в сочинении своем «Description d'Ukraine»**** говорит, что в Украине земледельцы исстари пользовались правом и свободой похищать во время пляски благородных девиц. Похититель должен был ускользнуть в соседний лес и там скрываться не менее суток; если увезенная пожелает выйти за него замуж, то он обязан жениться на ней под смертною казнью. У некоторых раскольников еще теперь брак почитается недействительным, если жених не похитил девицы с ее согласия 28.

Похищение часто совершалось вооруженною рукою. Когда жених в кибитке на тройке лошадей, в сопровождении целого поезда, является к дому невесты, то, по свадебному обряду, ворота запирают; жениха впускают уже после переговоров, и тогда он должен еще отыскивать свою невесту, которая прячется. Иногда поезд останавливается в поле; дружка отправляется вперед и, приезжая в дом невесты, говорит обычное причитанье: «Во чистом поле, под чистым месяцем, под частыми звездами стоит мой храбрый поезд, стоит князь молодой, подперся копьём, тешится ружьём, хочет вашу дочь во полон взять».

В одной свадебной песне поется:

Вставайте, бояре, коней седлайте,

Поедем ранком, по пид високим замком,

Будем замки ломсапи, Марусеньки доставати.

В другой песне говорится о женихе:

Со двора съезжал со широкого,

На войну пошел — войну воевать,
Горе горевать, девок выбирать',
Выбрал девушку, что ни лучше всех.

Невеста, ожидая приезда жениха, причитает:
Мои недруги, разлучники собираются,
Разлучают меня с отцом-матерью,
С моим родом-племенем.
Родимый ты, братец мой,
Ты поди-ка во темный лес,
Ты сруби, сруби березыньку,
Загради ты путь-дороженьку,
Чтобы моим недругам
Нельзя было ни пройти, ни проехать.
Схороните меня, девушки,
Схороните вы, подруженьки,
Прибыл погубитель мой!

В Малороссии невесту берут жениховы поезжане после пародии небольшого сражения, которое в старину доходило до порядочного боя 50; в Волынской губернии родные невесты стреляют при этом в поезжан, показывая вид, что покорились, уступая только силе. В свадебных песнях говорится о женихе, что он едет полоном и грабежом и грозит всему роду покорением, а невесте — пленом: Быть саду да полоненному, Всему роду покоренному .

В Тверской губернии сохранился следующий любопытный обычай: перед поездом к венцу приносят сковороду и ставят на нее жениха обеими ногами, а поезжане, человек шесть или восемь, становятся вокруг него правыми ногами на сковороду; причем дружно увещевает стоять друг за друга, брат за брата, за единую каплю крови. Этот обычай составляет род присяги защищать и беречь жениха и друг друга против чужеродцев, родственников невесты.

Чтоб избежать преследований чужеродцев и ссор с ними, похитители еще в глубокой древности стали откупаться, платить за мир. Так из умычки возникла купля жен. Сербские отмичари (похитители), стараясь избежать погони, спешат скрыться в лесу; если же погоня достигает до села, куда уведена невеста, то все поселяне выходят к ней навстречу и начинают переговоры о мире. У черногорцев жених, собрав своих родственников, отправляется к

дому невесты и нападает на него «примерным сражением»; брат невесты требует от него вена (венити — vendere*), состоящего обыкновенно в женских нарядах, и тогда уступает; после бракосочетания новобрачная на третий день бежит из дома мужа к отцу, и тот снова выкупает ее десятью патронами 32.

Как воспоминание о старинной покупке жен, при свадьбах совершается множество обрядов купли: 1) Жених должен купить въезд в невестин двор. Когда он приезжает за невестой, то ворота бывают заперты; на сильный стук дружки или тысяцкого, один из родственников невесты подходит к воротам и спрашивает: «<кунами ли богаты? ногами ли доступны до нашего дитяти?» и требует выкупа. Поезд платит несколько денег родным невесты и подчует их вином; тогда ворота отворяются.

2) Покупка косы невестинной. Коса почитается символом девства; девицы носят волосы открытыми, распуская их по плечам или заплетая в косу, которая выпускается напоказ; напротив, замужние женщины закрывают или окручивают свои волосы. Потому покупка косы символически выражает покупку девственной невесты. Эта покупка совершается во всех сторонах России; жених торгуется о косе со свахой или братом невесты. В Волынской губернии и Белоруссии брат невесты (или мальчик) взлезает на скамью позади сестры и, засучив рукава по локоть, с суровым видом хватая левою рукою косу плачущей невесты, а правою нож и угрожает отрезать ей волоса, если жених не заплатит. После долгого торга дело слаживается, и на голову невесты надевают мужской колпак, в знак подчинения ее купившему жениху, а свахи поют:

Да-й ня брат, ня брат, да татар,
Продау сестрицу са таляр,
Да русую косуньку са шостак,
А белое личенько пошло так!

3) Покупка места подле невесты (за столом), на котором обыкновенно сажают ее маленького брата или другого родственника. Дружка спрашивает его: «Щё ты за чалавек сидишь?». Мальчик отвечает: «Нахожусь при товаре и караулю яго». Дружко: «Щё твой товар продажный?». Мальчик: «Пожалуй, купи, толька ня паскупись, а я продам». Дружко: «Чаго ж твой товар стоя?». Мальчик: «Давай уницу, лисицу, золотую гривну и стакан пива». Дружко наливает ему вина и кладет в стакан деньги. Мальчик отдает место жениху; но его

не пускает еще за стол невестина сваха: он должен и у ней купить место, то есть поднести ей ковш или стакан вина с копейкою на дне. Иногда по обе стороны невесты сидят два брата, и, когда дружка станет их гнать, они, вытащив из-под стола скалки, говорят: «Мы не дюже боимся». Затем следует торг. В Малороссии родственник или брат невесты садится около нее, с пистолетом или саблею, и когда жених станет требовать места, то отвечает ему холостым выстрелом или поднятием сабли, пока тот не выкупит места.

4) Дружка покупает еще у подруг невесты и ее свях постель (перину), коробью с уборами невесты, венок ее и девичью красому: так называется деревцо, украшенное лентами, — символ девственности. При продаже постели подруги поют: Купи у нас перины, купи пуховыя, Наволки бумажныя, задёршки шелковыя... и проч. Дружко дает за перину и подушки копеек десять, берет их, укладывает на подводы и везет к жениху.

5) В некоторых местах дружка или сам князь выкупает молодую у ее подруг, выделяя им по копейке. В Нижиедевицком уезде становятся невесту в ряду с ее подругами и покрывают им лица; жених должен выбрать из них свою невесту; за каждую ошибку он платит 33. Приходя сватать невесту, сваты обыкновенно говорят ее отцу: у тебя есть продажный товар, а у нас купец; мы пришли покупать: продаешь ли? Родители невесты иногда отвечают: «У нашей девицы по тысяче косица, по рублю волосица, шейка — копейка, уши — два гроша, алтын — голова». Согласие на брак выражается рукобитьем, которое сопровождает все торговые сделки, и пропоем. В свадебных песнях и причитаниях невеста постоянно обращается к отцу и матери с такими словами:

Уж где-то вы были в дорогих гостях?
За что брали золоту нагну?
Не коня-то вы продали,
Уж вы продали мою головушку,
Залоручили девичью красоту.

Или:
Не ходи ты, батюшко, во честной пир,
Не пропивай меня задешево,

А меня пропьешь, не выкупишь...
Уж ты пропил, сударь батюшка,
Мою буйну голову
Не во сто рублей, не во тысячу,
Уж ты пропил, сударь батюшка,
Во единой чарочке зелена вина .

В Нижегородской и Владимирской губерниях во время сватовства условливаются в цене, сколько жених или отец его должен положить на стол, то есть заплатить за невесту; плата эта бывает от 50 до 100 руб. и даже доходит до 300 руб. асс<игнациями>; эти деньги отдаются родителям или служат для покупки нарядов невесте. В Астраханской губернии с жениха выговаривают от 14 до 30 руб. серебром в пользу невесты, кроме нарядов, которые должен доставить жених; в Ярославской губернии он платит за невесту так называемый вывод (от 20 до 40 руб. и более ассигнациями>), количество которого определяет отец невесты; в других местах эта плата называется кладкою и простирается от 20 до 70 р. сер<ебром> (Калужск., Курск., Тамб. и Тобольск, губ.). Понятно, что при таком взгляде на брак не могло развиваться приданое; до сих пор у крестьян большею частью приданого не дают; даже одеть невесту должен жених на свой счет; свадебный пир также совершается на его счет. Только в некоторых местах встречаем приданое, но оно дается не соразмерно имуществу отца, а выделяется только небольшая часть из домашнего скота и одежды.

МИФИЧЕСКАЯ СВЯЗ ПОНЯТИЙ: СВЕТА, ЗРЕНИЯ, ОГНЯ, МЕТАЛЛА, ОРУЖИЯ И ЖОЛЧИ

В истории древнейшего языка кроется источник многих мифических представлений. Человек первобытный всякой предмет и всякое явление называл по тому впечатлению, какое они производили на чувства своими свойствами и действиями. Но как многие предметы и явления могут производить одинаковые впечатления, то естественно, что они были сближаемы народной фантазией и обозначались названиями, родственными по корням. Это филологическое сродство понятий отразилось и в развитии мифа.

Представим несколько примеров тому, как зарождаются в народе верования в мифическую связь обожествленной стихии света с другими понятиями, которые нам кажутся такими отдаленными от понятия света и такими различными между собой.

а) Свет и зрение. Солнечный свет дает возможность видеть и различать предметы окружающего нас мира, их формы и краски, а темнота уничтожает эту возможность. Подобно тому зрение позволяет человеку осматривать и распознавать внешнюю природу, а слепота погружает его в вечный мрак. Без глаз так же нельзя видеть, как и без света. Оттого стихия света и глаза, как орудие зрения, в первоначальном языке обозначались тождественными названиями: 1) зреть, взор, зоркой и зор (перковно-славян.) — свет, зоря, зарница (малорос. блискавиця) — отдаленная молния, зорница — утренняя звезда, предвестница зори, глагол зорить — прочищать, прояснять, напри<ер>, зорить масло, т. е. дать ему отстояться, очиститься. Слово зрак, означающее у нас око, глаз, у сербов значит: солнечный луч; 2) видеть и видело (сербск.) — свет 1; 3) глагол дивиться (малоросс.) — смотреть и санскритский его корень див — светить, сиять, блистать, диван (подающий свет), dies и день 2. На эту древнейшую связь понятий света и зрения в слове «дивиться» указывает народная загадка о месяце: ^лысый вил кризь забор дывитсЯ^, т. е. месяц, в виде быка, смотрит или прощепе — месяц светит сквозь забор.

Из такого сродства понятий света и зрения, во-первых, создалось мифическое представление светил небесных — очами и, во-вторых, родилось верование в чудесное происхождение и таинственную силу глаз.

Представление светил глазами равно принадлежит народам Старого и Нового света. Во многих языках восточного архипелага* название солнца означает око дня. Скандинавские поэты солнце, луну и звезды называют очами неба и, наоборот, глаз человека — солнцем. Эпическое уподобление светил небесных глазам есть общее всем народам. Верховный бог скандинавов Один (у германцев: Вуотан) называется одноглазым: в человеческом образе этого божества олицетворено дневное небо, с высоты которого солнце, словно громадное всемирное око, озирает землю. То же представление греки соединяли с солнцем, *Ἠέλιος* 4; напротив, ночное небо, усеянное бесчисленными звездами, они представляли в образе тысячеглазого Аргона 5. У индейцев Северной Америки существует любопытное поверье о солнце, которое представляется здесь в человеческом образе: когда солнце закрывает свои глаза, тогда наступает ночь, подобно тому, как человек, зажмуривший глаза, лишается света и возможности видеть. Ясно, что первоначальное представление богов света небесными очами не было забыто даже в эпоху антропоморфизма. Отсюда возникло то обычное изображение божества в виде всезирающего ока, испускающего из себя солнечные лучи, которое удержалось до позднейшего времени; на лубошных картинах до сих пор рисуется среди облаков и туч всезирающее чело, от которого во все стороны исходят яркие лучи.

Стих о Голубиной книге свидетельствует, что зори утренние рождаются от очей господних. Утренняя зоря предшествует восходящему солнцу; она только отблеск от сияния его божественного ока. Потому сербы восход солнца называют прозором Божиим; в народной сербской песне поется, что Бог заповедал трем ангелам сойти на землю — Од Божцег прозора, Од сунчевог истока .

Слово прозор имеет один корень со словами: зоря, зрак и прозреть и означает: окно. В нашем языке окно (окошко, оконце) как отверстие, пропускающее свет в избу, филологически тождественно со словом око; окно есть глаз избы 7. С восходом солнца небо, до той минуты погруженное в ночной мрак, как будто прозревает; на небе вспыхивает красная зоря, отблеск божественного глаза — солнца, и вслед за тем восходит самое светило. Появляясь на краю горизонта, оно как будто выглядывает оттуда в небесное окно, открытое ему богинею Зорею. Германцы представляют бога Вуотана озирающим землю чрез окно из своего небесного чертога. По преданиям других народов, боги озирают землю и наблюдают за поступками смертных

из своих высоких жилищ 8. То же представление принадлежит и русским славянам. В первый день Святой недели, встречая весну, крестьяне наши выходят в поле смотреть с пригорков на игру лучей восходящего солнца. Как скоро светило покажется на краю неба, они начинают петь: Солнышко, ведрышко, Выгляни в окошечко!

Ту же песню обращают к солнцу и тогда, когда облака и тучи заволокут небо и день станет пасмурный. Приготовляя опару для поминальных блинов, поселянки обращаются к месяцу с такою просьбою: «Месяц, ты месяц, золотые твои рожки! Выглянь в окошко, подуй на опару»⁹.

Как свет уподоблялся зрению, так, наоборот, зрение нередко получало значение света. Из языческих поверий о создании человека видно, что сближение этих понятий послужило основой весьма знаменательного предания о происхождении человеческих глаз. По свидетельству азбуковников, очи человеческие создались от солнца; то же верование было у индейцев. У некоторых народов уцелели предания о том, что глаз человеческий не только видит, но и светит¹⁰. Народная загадка говорит о глазах: *два вузлика все поле освитятыг. Любопытен вариант этой загадки: «двомя узликами все поле зас 1'ю». Здесь очи представляются засевающими своим светом все поле; засею поставлено вместо освещу, как видно из вышеприведенной загадки¹¹.

Владея тою же силою, какая принадлежала обожествленным светилам, глаза человека должны были получить чудесное, таинственное значение. Как солнечные лучи не только благотворно влияют на природу, согревая ее и воспитывая жатвы, но могут производить и засуху, вредную для урожаев, и заразные испарения; так и с глазом народная фантазия соединила силу творить — и доброе, и злое. Отсюда родилась вера в сглаживание, общая всем индоевропейским народам. Цвет глаз — светлый или темный, по всему вероятно, должен был играть в этом случае не последнюю роль. Дурной, нечистый глаз распространяет свое вредное влияние на все, чего коснется его взгляд; такое действие глаза не зависит даже от воли его хозяина. Впоследствии уже присоединилось нравственное начало, которое придало дурным глазам эпитет завистливых. Завистливые глаза всегда дурные. Язычник глубоко верил в могущество человеческого слова и мысли: всякое злое желание имело для него силу заклания и потому тотчас же должно было исполниться. Оттого посмотреть на что-нибудь с завистью, не от чистого сердца —

значило насрать на предмет зависти несчастье и беду. От глаз получили чудесное значение и брови. Человеку с густыми сросшимися бровями приписывают необычайное могущество: он — колдун и может высылать из своих бровей на врага какое-то демоническое существо 12. В Подолии сохранилась легенда об одном страшном истребителе, который взглядом своим убивал людей и обращал в пепел города и деревни. К счастью, убийственный взгляд его закрывали густые брови и близко прильнувшие к зрачкам веки. Только в таком случае, когда хотели уничтожить неприятельское войско или зажечь неприятельский город, поднимали ему веки вилами 15. Эта легенда напоминает нам малороссийское поверье о мифическом существе вии, у которого веки опускаются до самой земли; чтобы вий мог видеть, надобно поднимать его веки — и тогда ничто не может скрыться от его взгляда. Народный рассказ о вии известен всякому; он передан Гоголем в прекрасной поэтической форме.

Если с дурным глазом народ соединял понятие зловредного, то отсутствие зрения (слепота) было для него верным признаком связи с нечистою силою мрака. В заговорах просят защиты у богов от слепого знахаря; нечуй-траву, по народному поверью, могут находить только слепые от рождения в глухую полночь под Васильев вечер, когда нечистая сила, гуляя по озерам и рекам, разбрасывает эту траву по полям 14.

б) Свет и огонь. Аналогия небесного света со светом обыкновенного огня повела к некоторым мифическим сближениям, которые главным образом и придали стихии земного огня характер священный. Солнце, луна и звезды противодействуют темноте и проливают свет во вселенной, точно так же, как горящая лампада или свеча в избе. Понятия: свет, свеча, светило, светильник, светильня и свитец (ночник) — филологически тождественны. Вот основание, почему и солнце, и луна, и звезды в язычестве рассматривались как небесные светильники, наполненные горючим веществом и возжигаемые для освещения целого мира. Греки, даже в позднейшую эпоху процветания наук, почитали солнце и луну телами, наполненными огненною материею, которая истекает из них чрез круглые отверстия; когда отверстия эти закрываются — тогда наступает затмение; к вечеру солнце погашается и наступает ночь; поутру оно зажигается снова, и рождается день 15. Между нашими поселянами существует поверье (в основе которого нельзя не

заметить глубокой древности) , что каждое светило имеет своего ангела: один ангел носит по небу солнце, другие — луну и звезды. Вечером всякой ангел зажигает свою звезду, как лампаду, а к утру тушит ее 16. Согласно с этим поверьем, эстонцы рассказывают, что прадед богов, сотворивши мир, поручил своей дочери (Вечерней Зоре) принимать по вечерам солнце и хранить его огонь в продолжение ночи, а сыну (Утренней Зоре) при наступлении утра снова возжигать светильник солнца и. пускать его в дневной путь 17. Народная сербская загадка, означающая солнце, говорит: «една чаша масла свему свиету доста», или: «една грудa воска целом свисту доста»¹⁸; в раскольничьих книгах находим выражение, что «лш{о божие — свща горит пред образом», а по свидетельству стиха о Голубиной книге: Солнце красное от лица божьяго .

Подобные уподобления прямо указывают на древнейшее представление солнца мировым светильником. Любопытно, что глагол гасить в некоторых губерниях употребляется в значении истребить, уничтожить ²⁰, ибо со светом язычник соединял понятие всякой жизни, а с темнотою — ее погибель. Такая тесная филологическая связь небесного света с огнем выразилась в мифе о взаимном родстве этих стихий: у индейцев небо (сварга — Сварог) имело двух детей: солнце (Дажьбога) и огонь (Сварожича). В сербских песнях солнце называется чадо бога, а в Малороссии огонь называется богачь (т. е. сын бога — та же отечественная форма, какая уцелела и в имени Сварожича)²¹. Из того же источника родилось мифическое сказание о похищении огня с неба.

Мы видели, что светила представлялись очами. Сроднивши понятие небесного света с огнем, народная фантазия связала и с этим последним то же представление глаза. Загадка: ^днем спит, ночью глядит* — означает огонь от свечи. Болотные огни белорусами представляются одноглазыми малютками: глазки их сверкают, как огонек ²¹. Наоборот, подольская легенда говорит о глазах, которые зажигают города и деревни и производят пожары.

в) Свет и металлы. Одинаковое впечатление блеска солнечных лучей и блеска металлов сроднило представление света с золотом и серебром. Злато, в зендском зара, филологи сближают со словами: зоря, зреть и зрак (солнечный луч)²³. Эпитеты, придаваемые благородным металлам, состоят в близкой связи с поклонением свету; так, в сербской народной поэзии поется: сухое злато, белое серебро; у

нас красно — золото, чисто — серебро. Припомним эпические выражения: красная девица зоря, красное солнышко, нечистая сила, белый свет, бел-горюч камень-Алатырь, Бел-бог. Сухое злато: здесь золоту приписывается иссушающая сила огня, что подтверждается и тем многозначительным заклятием, какое записано у Нестора: «да будем золоти, яко золото», т. е. да будем желты, как золото, или — да иссушит нас небесное пламя 24.

Такое сходство сияния светил с блеском металлов, запечатленное в языке, послужило источником многих языческих верований. Все светлые божества свои человек наделил атрибутами металлическими, преимущественно из золота, потому что божества эти жили на небесах и олицетворяли собою светила и молнию. В Ведах солнце называется златоруким. По русским преданиям, согласно с преданиями Других индоевропейских народов, солнце представлялось гнедым туром — золотые рога, золотогривым конем, »сар-птицею с золотыми перьями (у немцев: золотою птицею). На праздник Купалу, по русскому простонародному поверью, солнце выезжает на небо на трех конях: серебряном, золотом и бриллиантовом[^]. Народная загадка о солнце говорит: <<за лесами, за горами золота дежа кисне» . Красная девица зоря, по свидетельству заговоров, сидит на золотом стуле, с серебряным блюдечком в руках. К месяцу русские заговоры обращают следующие слова: «месяц, месяц, серебряные рожки, золотые твои ножки»²⁷. Калевала, финская народная поэма, говорит о том, как божественный Ильмаринен сковал солнце и луну из золота и серебра; по ее выражению: •«золото и серебро стары, как солнце и луна»²⁸. Огненный змей (персонификация молнии) поставлен и русскими, и немецкими народными поверьями в тесное соотношение с металлами; ему приписывают хранение золота и серебра. Богатырь Добрыня в пещере змея нашел злато-серебро. Обрядовая русская песня «Уж я золото хороню» называет злато-серебро змеиною крылицею ²⁹; следов<ательно>, наоборот, крылья огненного змея могли представляться золотыми и серебряными. По немецким поверьям, огненный змей (дракон) лежит на золоте, почему золото на эпическом языке называется постелью змея (wunnbe[^]t, wurmbettsfeuer). Дракон стережет сокровища; он, по свидетельству народной сказки, владеет чудесным бичом: стоит только ударить этим бичом по земле — и тотчас запрыгают вокруг золотые куски ⁵⁰. Между нашими поселянами ходят рассказы о змее с золотыми рожками, что

напоминает нам немецкого царь-змея с золотою короною. Народные сказки, изображая таинственную страну вечной весны, говорят о садах с золотыми яблоками и водах, текущих серебром³¹. Подобные представления принадлежат и другим народам, которые также украшают жилища своих богов золотом и серебром.

Как золото и серебро были принимаемы для означения света, так, с другой стороны, металлам этим были придаваемы свойства света и даже огня, по связи последнего с первым. Отсюда мифическое значение металлов и денег и народные поверья о кладах. Народная загадка спрашивает: «що горыть без пламени[^]» и отвечает: гроши (деньги). Другая загадка: «чернец-молодец по колина в золоти стоит» означает — горшок в жару; следовательно, понятие золота здесь тождественно с понятием жара⁵². У белорусов существует выражение: «деньги горячи». Простой народ верит, что клады, заключающие в себе золото, серебро, деньги и разные драгоценности, испускают от себя огненный свет. На том месте, где зарыт клад, на самой поверхности всегда горит огонек или свеча; если по свече ударить и произнести при этом заклинание: «аминь, аминь, рассыпся», то она оборачивается кубышкою или котлом с деньгами. Поэтому, заметив блуждающий огонек, стараются искать вблизи клада, который (если его найдут) выходит, по народному поверью, с треском[^]. О кладах в нашем народе ходит много любопытных рассказов, подробности которых исполнены мифического значения. Клады скрывают под землею неисчерпаемое богатство золота и серебра в деньгах и вещах: целые котлы бывают наполнены этими драгоценностями. По краям котлов горят свечи. В одном рассказе о кладокопателе встретили мы следующее интересное место: «Когда мы рыли, — говорил кладокопатель, — то вдруг, словно из земли, выросла маленькая собачка, вся желтая, с одним глазочком во лбу: по цвету собачки мы узнали, что в кургане есть золото*. Цвет желтый указывает на золото, потому что металл этот самое название свое получил от желтого блеска. Связь зрения со светом и огнем, а света и огня — с золотом объясняет причину, почему желтая собачка явилась с одним глазком во лбу. Припомним, что болотные огни, почитаемые предвестниками кладов, у белорусов представляются одноглазыми малютками. Клады полагаются колдунами или людьми, отрекшимися Бога (душегубцами, разбойниками и т. п.), часто со страшными закланиями, для того, чтобы скрыть эти драгоценности от всяких поисков. Клады сберегаются огненным змеем и нечистою силою,

которая пугает кладоискателей страшными явлениями (в образе собак, птиц, чудовищ и пр.) и прогоняет их со свистом и гамом. Потому редко удастся отыскать клад; даже и найдя клад, немногие могут им воспользоваться: большая часть таких людей чахнет и умирает безвременно. Крестьяне верят, что без огненного цвета папоротника (Перуново цветье), которым прогоняется всякая нечистая сила, клада добыть нельзя 34.

Итак, благородные металлы занимают одно из видных мест в системе языческих верований. Близкая связь с божествами света придала им чудесный характер и таинственную силу: они горят, как огонь или лучи солнца, и главным образом хранятся в жилище богов. Составляя драгоценное сокровище, доставляющее человеку много жизненных удобств, благородные металлы были почитаемы божественным даром. Но вечно враждующая с человеком нечистая сила и злые колдуны стали похищать золото и серебро (как похищали они свет и плодородие) и скрывать эти металлы от пользования людей. Для того употребляли они страшную силу заклятий и заговоров. Чтобы добыть ^гад — необходима сила папоротникова цветка, который, по народному поверью, расцветает тогда, когда светлая сила побеждает тем"ую; необходимо также очертиться круговою чертою, символическим знаком солнца. Отсюда родилось мнение о связи кладов и денег с Дьяволом; в народе еще теперь можно слышать легенды о том, как отчаянные грешники продают демону свои души, и тот наделяет их несметным богатством, золотом и деньгами.

г) Свет и оружие. Стремительность, с которою распространяется свет солнца и упадает с неба молния, и быстрота, с которою летит пущенная из лука стрела; убийственный удар молнии, который нередко производит пожары; знойные лучи солнца, рождающие засуху и истребляющие жатвы, и насмерть поражающее острие стрелы или копья; грохот грома, сопровождающий молнию; свист летящей стрелы и звон оружия в битве — все эти аналогические явления сблизили представление солнечных лучей и молнии со стрелою, копьем и другим оружием. Солнце, санскр. *suris*, *sûnas*, филологи производят от глагола *sur* — бросать копье, метать лучи; имя славянского божества Сварога имеет близкое сродство с санскритским словом *svaru* — стрела (кельт, *chwarel*). У славян стрела означает и стрелу в собственном смысле (*sagitta*), и луч, как видно из *glos. Mat. verb.* Лучи солнца язычникам представлялись

стрелами этого божества, его оружием. Аполлону, Юпитеру и Донару мифология приписывает метание стрел. Недаром в «Слове о полку Игореве» Ярославна закликает солнце не простираť своих горячих лучей на воинов ее Друга. Белорусы до сих пор сохранили предание о Перуне, что он разъезжает по небу с колчаном стрел и огненным луком; стрелы его поражают людей и животных и производят пожары. Поселяне убеждены, что на месте пожара, произведенного молнией, можно найти чудесную стрелку. Поверья о громовой стрелке у нас и у германцев тождественны до самых мельчайших подробностей. Поверья эти рассказывают, что стрелы, ниспадающие из громовых туч, входят далеко в глубь земли, а потом года через три или семь снова выходят на поверхность в виде камышков, которые называются громовыми камнями, чертовыми пальцами, громовыми стрелками и молотками 36. Огненный змей на лубошных картинах изображается с несколькими стрелами в пасти, вместо жала; конец змеиного хвоста заостряется стрелой.

То же значение соединяется преданиями и с копьем. Огненному змею старинные песни дают копье. В народной сказке об Еруслане находим любопытный рассказ о поездке этого богатыря за тихие воды, за теплые моря к вольному Царю-Огненному Щиту и Пламенному Копью. Царь этот, по свидетельству сказки, ни в огне не горит, ни в воде не тонет 37; он испускает из себя пламя и пожигает своих врагов; он дает зрение. На картине, которою украшена лубошная сказка об Еруслане, царь этот изображен воином на коне, в руках у него круглый щит, испускающий вокруг себя огонь, и копье, на острие которого горит пламя; на голове вольного царя лежит корона. Все эти сказочные подробности указывают на представление солнца 39. И щит, и копье являются здесь атрибутами бога солнца, которому приданы уже человеческие формы; но первоначально под образом щита понималось самое светило, а под образом копья его луч. В летописи под 911 годом встречаем известие о «звезде, явившейся копийным образом», т. е. о комете, хвост которой уподобляется копью 39. Подобные уподобления, следовательно, были обычным эпическим выражением, когда говорили о небесных явлениях.

Круглый диск солнца и такая же форма щита сроднили в народных представлениях эти совершенно различные понятия: солнце казалось таким же щитом, только огненным. Круглая форма солнца повела к тому священному значению, какое поверья всех

индоевропейских народов соединили с круговую призорочною линиею 40, и к тому сближению дневного светила с колесом, о котором сохранились довольно ясные предания. У древних поэтов солнце часто изображается щитом; германское божество неба — Вуотан — имел один глаз (солнце), который называется и щитом, и колесом. До сих пор еще, встречая весеннее солнце (во время масленицы), русские поселяне возят сани; посредине саней утверждают столб, а на столбе колесо, на которое сажают мужика; в Виленском же повете привязывают к колесу чучело, которое вертится на нем. В Воронежской губернии на Троицын день крестьяне Солдатского села, меняясь венками, поют эту песню: Криво колесо! Куда катишься? Я катюсь, валюсь По это село, По это село По Солдатское, Закотельное .

В некоторых местах Малороссии существует обычай, который состоит в том, что на праздник Купалы откатывают от зажженно*о костра — колесо, выражая таким символическим знаком ꙗꙋꙋ Рот солнца на зиму (солноворот). Колесо, на старинном языке коло, означает круг, на что указывает и предлог около (по малоросс. коло). Хоровод, религиозное значение которого в эпоху язычества не подлежит сомнению, у сербов называется коло. Круговую своею формою и круговым обращением хоровод напоминал светило дня. Колесо, обращающееся вокруг оси, также напоминало круговое движение солнца; в одной народной загадке солнце названо птицею — вертеницею 42. Эти русские предания, указывающие на представление солнца в виде колеса, тем более имеют для нас важности, что подтверждаются преданиями других народов 45.

Связь стихии света с оружием и металлами, из которых оружие готовится, послужила источником народной веры ꙋ чудесное непобедимое оружие, которое в наших памятниках носит название богатырского. Заговоры наделяют таким оружием Зорю и Огненного Змея. Обращаясь к красной девице Зоре с мольбою о защите, просят ее такими заповедными словами: <?Вынь ты, девица, отеческий меч-кладенец, достань панцирь дедовский, шлем богатырский, отопри коня ворона; выйди в чистое поле, где стоит рать вражья, закрой меня от силы вражьей, от пищалей, стрел, от борца» и проч. Меч-кладенец, с помощью которого можно поражать несметные войска, играет весьма видную роль в наших народных сказках. По свидетельству заговоров, Зоря держит в руках булатные ножички и иглу, которыми очищает и зашивает раны. К ней обращаются с просьбою забить

неприятельские ружья наглухо и спасти от ран и смерти. Богатырская сбруя, по словам одного заговора, сберегается Огненным Змеем: «Под морем под Хвалынским стоит медный дом, а в том медном доме закован змей огненный, а под змеем огненным лежит семипудовый ключ от княжева терема, а во княжем тереме сокрыта сбруя богатырская... Во той сбруе не убьет меня ни пищаль, ни стрелы, ни бойцы, ни борць». Добыть это чудесное оружие, принадлежащее богам света, весьма трудно: нужны необыкновенные усилия и чародейская помощь, чтобы достать его; но зато, обладая таким оружием, богатырь делается непобедимым 44. Предания других народов также помнят о мифическом оружии богов. Эдда упоминает о чудесном мече богов, который сам собою поражает груди великанов; Калевала говорит о мече, сделанном из золота, серебра и стали; на конце его светил месяц, а на рукоятке — солнце. В мифологиях различных народов боги представляются вооруженными воинами, принимающими участие в битвах. Такими Илиада изображает богов греческих, а Эдда — богов скандинавских. Один даже называется отцом победы (siegvater)⁴¹. У славян встречаем то же представление. Идол Световида имел при себе огромный меч; идол Руевита был вооружен семью мечами, привязанными сбоку, в ножнах, а восьмой меч держал в правой руке наголо. Яровит и Световид имели свои знамена, с которыми войска славян выступали на битву. О Световиде народ говорил, что по ночам он ездил на коне поражать неприятелей славянского племени. Другие славянские боги изображались в шлемах и латах 46. Собственно, о русских кумирах дошли до нас такие скудные известия, что об оружии их ничего нельзя сказать положительного; зато летописец говорит о клятвах оружием пред кумирами: <<а Ольга водиша и мужий его на роту; по русскому закону кляшася оружием своим, и Перуном... и Волосом...*>; <<а некрещеная Русь полагают щиты своя и мече свое наги (обнаженные), обруче свое и прочая оружья, да кленутся о всем⁴⁷.

Вооруженные, подобно богатырям, божества света сражаются с нечистою силою мрака и холода; огненными стрелами разбивают они тучи, прогоняют ночь и зиму. В нашем народе сохранилось много преданий о том, как божество грома преследует нечистую силу, которая старается укрыться от убийственных стрел 48.

Молния представлялась не только стрелою, но и молотком. Скандинавский бог грома Тор держит в руках молот, *miölnir*, и

бросает его в своих врагов. Брошенный молот поражает смертью тех, в кого был пущен, и потом сам собою возвращается в руки Тора. Выше указано было, что громовые стрелки до сих пор в Германии называются молотками (*donnerhämmer*). Литовцы почитали святой молот, с помощью которого один исполин освободил из заключения солнце. Яков Гримм справедливо сближает нашу молнию со словом *miölnir*; молния (муня) от млеть (со-млеть — покраснеть)⁴⁹; в связи с этим глаголом находятся и слова: молот, молоть и молотить. Одинаковое впечатление, производимое грохотом грома и стуком кузнечных молотов, мельничных жерновов и молотильных цепов, сблизило между собою эти столь различные представления и придало им мифическую связь. Отсюда родилось следующее знаменательное поверье, сохранившееся у белорусов: горные духи ⁵⁰, подчиненные Перуну и вызывающие своим полетом ветры и бурю, возят на себе громовый жернов, на котором восседает сам Перун с огненным луком в руках ⁵¹. В немецкой сказке «*Der Dreschflegel vom Himmel*» рассказывается об ангелах, которые на небе молотят овес цепами ⁵².

Мы видели тесную связь металлов и воинского оружия с богами света: оружие готовится из металлов, металлы состояли в непосредственном заведовании богов, этих последних народная фантазия окружала стрелами, копьями, мечами, щитами и другим оружием. Обработка металлов и приготовление оружия требовали умения ковать. Вот те основания, из которых возникло языческое представление богов кузнецами; у греков был таким богом Вулкан, у финнов — Ильмаринен: этот бессмертный ковач выковал молотком небесный свод, причем огонь раздували ему ветры; кроме того, из серебра и золота он выковал луну и солнце.. Брат его, вечный певец Вейнемейнен, выковал для себя коня, легкого, как соломинка, на котором можно ездить и по суше, и по морю. Эдда рассказывает, что боги (асы), построив высокое жилище, поставили горнила и стали ковать из руды клещи и другие орудия[^]. У древних народов находим предание о небесном происхождении кузнечного искусства, о чем Ипатьевская летопись говорит так: «Царствующу сему Феосте в Египте, во время царства его, спадоша клеще с небесе, нача ковати оружье»⁵⁴.

д) Свет и жолчь. Солнечное сияние и блеск золота производят то же впечатление желтого цвета, как и жолчь, что и послужило основой их филологической и мифической связи. Слова: желтый,

жолчь, в Остромир<овом> Евангелии зльчь, зльчь, чешское *zluty*, золотой, злато — тождественны между собою 55. Отсюда объясняется следующее любопытное сказание, встречаемое в народной сказке об Еруслане: во время отсутствия этого богатыря пришел в его родную землю враг, разорил города, взял в плен отца Ерусланова и двенадцать других богатырей; он выколол им глаза и посадил их в темницу. Когда Еруслан узнал о таком несчастье, он поехал к вольному Царю-Огненному Щиту и Пламенному Копью, т. е. к солнцу, рассек его чудодейственным мечом и добыл из него жолчи. С этою жолчью Еруслан возвратился домой, помазал ею слепые глаза своего отца и двенадцати богатырей — и они тотчас же прозрели[^]. Припомним, что понятия света и зрения отождествлялись в древнейшем языке и мифе и что глаза, по языческому верованию, человек получил от солнца. После этого ясно будет, что под жолчью, добытою из солнца, надо понимать его свет, без которого нельзя ничего видеть, ибо тогда наступает мрак.

Так понятия совершенно различные, по сходству некоторых своих твий и качеств, сближаются, переплетаются между собою и веко многим запутанным представлениям в области мифологии.

Дополнение к статье «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи»

Превосходный «Опыт областного великорусского словаря», недавно изданный Вторым Отделением Академии наук, представляет много новых и любопытных данных, ярко свидетельствующих о древнейшей связи языка и мифа. Положительно можно сказать, что без изучения местных, провинциальных особенностей языка очень многое останется темным, неразгаданным в истории народных верований.

а) «Опыт областного словаря» сообщает нам новые доказательства о доисторической связи понятий света и зрения: 1) зорить — присматриваться, наблюдать, прицеливаться, зорька — прицел на ружье (обзариться — промахнуться из ружья), зырить — зорко смотреть, высматривать, зирять — оглядываться, зирк — глядь и зирка (малорос.) — звезда, зирка с митлою — комета, зарянка (зирныця) — утренняя или вечерняя звезда, т. е. блистающая при утренней или вечерней заре, зоряница — блуждающие огни или молния без облаков; зарница — планета Венера, утренняя или вечерняя звезда, и отдаленная, сухая молния, которой приписывают созревание хлеба; молнию эту называют потому жлебозоркою; зорить

— о молнии: сверкать и содействовать созреванию нив, которые получают тогда желтый, золотистый цвет; зарной (светозарный) — горячий, страстный, зарево — отражение пламени, зорко (Вятск. губ.) — ясно 57; дозор — присмотр и дозоры — зарница (Пермск. губ.). В одном из записанных мною заговоров сказано: «Господи Боже, благослови! От синя моря — силу, от сырой земли — резвоты, от частых звезд - зрения, от буйна ветра - храбрости». Как азбуковники приписывают происхождение зрения — солнцу, так сейчас приведенные слова заговора приписывают его звездам. 2) Слово глядеть употребляется в смысле светить в следующем выражении: если, замечают простолюдины, новый месяц обглядится до трех дней, то во все время, до следующего нарощения этого светила, будет стоять хорошая погода; а если на новый месяц будет идти дождь и тучи помешают ему оглядеться, то следующие четыре недели погода будет доВДтавая 58. 3) Бельмы — глаза 59 от белый (сравни: белый свет, бел-бог). 4) Зеница (ока, зрачок), зенки, зеньки — глаза и зенка — стекло; глядильцо — зрачок глаза и гляделка, глядельце — зеркало 60. Здесь глаз сближается со стеклом на том же основании, на каком язык сблизил глаз с окном. В южной Сибири еще теперь словом очко называют маленькое окошечко в питейных домах, чрез которое подают водку. Народная загадка, означающая «глаз», говорит: «стоит палата, кругом мохната, одно окно и то мокро»61.

Такое сближение понятий света и зрения проведено в народной речи до мельчайших подробностей. Так, кривого человека, лишившегося одного глаза, называют полусветье, ибо представление полного света соединяется с двумя глазами. Наоборот, о солнце, когда оно начинает опускаться к западу, говорят, что оно косится. Кроме того, умаление дневного света — когда заходит солнце или тучи заволакивают небо — уподобляется нахмуренным, полужакрытым очам. Сумерки (сумрак, мрак) — время, когда садится солнце 62, морок (обморок) — мгла, туман, облака, паморок (поморка) — пасмурная погода с мелким дождем, паморочный — пасмурный, заморочило — небо покрылось тучами, и мороком — незаметно, невидимо, сумериться — нахмуриваться, надвигать брови на глаза, сумеря — кто смотрит нахмурясь, сердито; подобно тому невыгляд — угрюмый человек 63. Слово мерещиться значит: и темнеть, и плохо, слабо видеть: «тебе, видно, так померещилось»; мизикать — издавать слабый свет, а мизюкать (мизюрить) — худо видеть, смотреть полуоткрытыми глазами 64. Не менее любопытно свидетельство

следующих слов: хмора — туман, с мелким дождем, жмара — туча, облако, хмарно туманно, пасмурно, хмарит — делается ненастье, собираются тучи, нахмарило — солнце скрылось за тучами и хмуриться — опустить брови, что придает лицу суровый, сумрачный вид; нахмариться сделаться мрачным, нажмару — в дурном расположении духа, хмурно — худо, нахмура, хмурой (хмыра) — угрюмый, невеселый человек 61. До сих пор слышатся в разговорном языке выражения: смотреть сентябрем, нахмуриться сентябрем, т. е. смотреть исподлобья, надвинув на глаза брови. Такой суровый взгляд уподобляется сентябрьскому солнцу, затемняемому осенними тучами. Наоборот, о ненастной погоде, предвещающей дождь, говорят: небо хмурится; следовательно, тучи сравниваются с бровями и ресницами, а солнце — с глазом. В связи с этими данными находится народное поверье, что слезы прочищают недобрые оцм 66 и отнимают у них злую силу, точно так, как пролившийся дождь очищает небо от темных туч 67. Язык сближает не только умаление света с ослаблением зрения, но и совершенное отсутствие первого с потерей последнего: темнесь, темь — отсутствие света (ночь), темень — тучи ц тёмный — слепой, темняк — пасмурный, невеселый человек, темнуха — нелюдимая, невеселая женщина, отемнеть — ослепнуть и тумата — слепота, темнота 68. Итак, слепота уподобляется в этих выражениях тучам и темноте ночи.

В таком родстве понятий света и зрения мы видим источник веры в сглаживание, которое приписывается дурным, недобрым очам. Недобрыми очами считаются: 1) косые, 2) выглядывающие из-за больших нахмуренных бровей и 3) черные; также 4) глаза, чрезмерно выкатившиеся или глубоко впавшие, особенно у человека дурной наружности 69. Если косые глаза и нахмуренные брови придают лицу суровое и мрачное выражение, если нахмуренные брови напоминали человеку небо, затемненное черными тучами, то понятно, почему возникло поверье в злое влияние косых и нахмуренных очей. Потому слово принос (прикосы) употребляется в смысле сглаживания, оприкосить — сглазить, оприкосливый — боящийся дурного глаза, порчи. В заговорах просят избавления «от уроков и от прккосов». Силою зрения наделяли человека, по языческому понятию, боги света и добра; потому с недостатком и еще более с отсутствием этой силы соединялось понятие о нравственном несовершенстве, о лукавстве, зловредности, неправде, ибо лукавство, зловредность и неправда — необходимые условия темной, нечистой силы. Оттого косой

употребляется также в значении дьявола: «косой те возьми!»; идти в прикось — поступать нечестно, лукавить; на косых быть — не ладить 70. Подобно тому кривой (с одним глазом) и кривда, кривость — неправда, зло, лукавство, обида 71; отемнеть — ослепнуть и потёма — скрытный, лукавый человек. Между другими зловещими приметами издревле считалась и встреча со слепцом 72. Черные глаза считаются опасными по своему цвету, который играет такую важную роль в народных верованиях. Черный глаз производит болезни, нередко и самую смерть; поверье это слышится в Курской, Тамбовской и др. губерниях. У поляков существует такая легенда: жил-был пан, у него были недобрые очи. Беда тому, на кого он посмотрит: заболит или умрет. От его взгляда засыхали деревья, на воде поднималась буря и разбивала лодки; все люди бежали от него. "ан остался один, и с отчаянья вырвал свои очи и зарыл в землю. иогда- впоследствии слуга отрыл эти глаза, то они горели, как двесвечки во мраке ночи; едва свет их упал на лицо слуги, как тот вздрогнул и упал мертвый".

Так как закрытые зрачки глаз напоминали темную ночь и тучи, то естественно было сблизить сом с темною силою смерти: и сон, и смерть равно смежают очи, равно лишают дневного света. Гомер называет смерть и сон близнецами, а Гезиод — детьми ночи. Древние придавали сну религиозное значение и верили, что спящий человек может находиться в сношениях с невидимым миром. У нас простолюдины придают сну вещее значение и верят в обмирание (летаргический сом), когда душа обмирающего, оставляя тело, странствует на том свете и видит рай и ад 74. Богатыри народных сказок, убитые врагами, когда, при окроплении их живою водою, встают к новой жизни, обыкновенно восклицают: <<Ах, как долго я спал!>75. Из этих свидетельств уже очевидно, что славяне также верили в сродство сна и смерти; но такое положение еще нагляднее подтверждается свидетельством языка. Жмурить — закрывать глаза, а жмурики (Смолен. губ.) — мертвецы, покойники 76. Слово усопшие (усопшие — мертвецы) происходит от глагола спать (усыпить) и означает заснувших вечным сном, успокоившихся от суеты здешней жизни (покойники). В Архангел, губернии существует такая примета: кто тотчас засыпает, как ляжет, тот недолго проживет. Если смерть уподобляется сну, то, наоборот, жизнь сблизается с бодрствованием, потому жилой (живой) означает иногда неспящий, «мы приехали на

жилых», т. е. когда еще не спали. Слово жить в некоторых губерниях употребляется в значении: бодрствовать, не спать 111.

б) Свет и огонь: светок — утренний рассвет; светло — огонь: «вздуй светло»; рассветить — о лучине: разжечь; светка — освещение от разоженной лучины или сухих пней 78. Народная загадка спрашивает: что без огня горит'} и отвечает: солнце; а в червонорусской сказке рассказывается, как один добрый молодец отправился к солнцевой матери добывать жар-птицу и как принужден был спрятаться под медное корыто, чтоб его не сожгло солнце, возвратившееся из дневного странствования 79. Народная загадка так представляет грозу: «гроб плывет, ладан пышет и свечи горят». По скандинавскому преданию, бог грома Тор зажег своим молотом костер, на котором лежало тело убитого бога Балдера. Звезды нашими крестьянами называются Божьими огоньками; в языке до сих пор сохранились выражения: «звезды зажглися, звезды погасли или потухли на небе». Отсутствие света обозначается одинаково, говорится ли о светилах или об огне: темень — темнота от туч, темниться — смеркаться и темнеть — заслонять свечу*0. Понятие теплоты, соединяемое равно со светилами и с огнем, выражается тождественными речениями: теплеть — теплая погода; тепло (тяпло) — жаркой уголь, огонь: •«вздуй тепло»; тепленка — огонь, разведенный в овине; теплить — протапливать овин; теплина — теплое время и огонь, зажженная лучина. Степлиться — о воде: согреться от лучей солнца; об огне: гореть^ о звездах говорят, что они теплятся, т. е. светят 81. Слово печет — в Архангельской губернии употребляется вместо светит*2.

Как со светом соединялось понятие жизни, так соединялось оно и с теплотою; наоборот, с отсутствием того и другой соединялось понятие смерти. Так, слово гаснуть (Черниг. губ.) употребляется в смысле истощаться, худеть; затухнуть (протухнуть, провонять после смерти, тухлый) о борове: околеть, и потушить, потухнуть (об огне). Засмирить (смирить — успокоить; успокоиться — умереть; покойник — мертвец) свечу — потушить ее; а разжиглять — разводить, поддерживать чуть горящий огонь. Крес — огонь, кресало (кресево) — огниво, кресать — высекать огонь и кресить — воскрешать к жизни. Околеть — озябнуть и умереть; истывать — издыхать, околеть. Умиравшее тело остывает, холодеет; жар жизни оставляет его 85.

Сближение зрения со светом, а этого последнего — с огнем родило суеверный обряд леченья больных глаз. В Архангел, губ. так лечат глаза от воспаления: высекают в больной глаз искры, говоря: огомь огнем засекаю. Этот обряд напоминает нам другое суеверное лечение; золотухи золотым кольцом или сусальным золотом, очевидно, основанное на одном названии болезни 84.

в) Свет, огонь — золото, серебро. Народная загадка, означающая солнечный луч: «из окна в окно золото бревно (вариант: веретено)»⁸⁵. Другая загадка, означающая звезды: «рассыпался собор (горох) на 12 сторон, никому не собрать, ни попам, ни дякам, ни серебряникам — один Бог соберет, в коробочку складет» (Пермск. губ.). Песня говорит:

У молодого у месяца
Первоголоты рога,
У красного у солнышка
Воссияли лучи светлыя

«Не все то золото, що ся светить», — говорит галицкая пословица приписывая золоту способность светить. Народные загадки: 1) Свеча: •«горенка нова, головка черна, шапочка золоченая» (Екатеринб. уезда); 2) Сковорода на углях со сковородником: «сидит курочка на золотых яичках, а хвост деревянный»; 3) Красные уголья в печи: «полна коробочка золотых воробышков» (Ярослав, губ.); 4) Дол», печь и огонь: «на улице анбар, в албаре сундук, в сундуке синь плат, в синем плату золото». О денежныхкладах существует поверье, что они на Светлое Воскресение раскрываются и ярко горят в отверстой земле. Рассказывают, что многие, найдя клад, отваживались брать себе золото, но вместо денег приносили домой одни уголья 91.

г) Солнце и колесо, молния и стрела. Коло— круг, от этого слова производные: кольцо, колесо. Поло у нас употребляется в значении колеса (в машинах), у других славян — в значении хоровода. Подобно тому слово круг употребляется у нас в смысле и колеса, и хоровода, почему хороводные песни называются часто круговыми. Колёса — повозка, коляска — телега 88. Равным образом серьги в загадке народной называются колесами: «под лесом-лесом (т. е. волосами) колеса с повесом». Колесо (собственно: круг) служило символом солнца; об этом светиле народная загадка (Оренбур. губ.) выражается так: «по заре зарянской катится тар вертлянской, никому его не обойти и не объехать». На Купалу (купальские огни у

германцев назывались огнями солнечного поворота, Sunwentsfeyer) в старину у германских народов было спускаемо с горы вниз колесо, которое иногда было обвертываемо соломой и зажигаемо. Это символическое изображение солнца, теряющего свою летнюю силу. Прибавим, что купальские огни в некоторых местах зажигаются огнем, добытым чрез трение одного колеса о дру гое 89. В Ишимском уезде уцелела поговорка: «Жили в лесу, молились колесу»99.

Стре(и)ла — удар молнии: «стрела б тебя убила». Стрелить, выстрелить, ринуться, устремиться, прыгнуть: конь стрелил в лес Здесь быстрый бег коня сближается с полетом стрелы, что служит новым подтверждением мифической связи между понятиями: молнии, стрелы и коня. То же уподобление находим и относительно звезд в словах заговора: «Покроюсь небесами, подпояшусь светлыми зарями, обложуся частыми звездами, что острыми стрелами, ~~ от всякого алого недуга».

О значении Рода и Рожаниц

Душа человеческая, по языческим преданиям славян, представлялась в самых разнообразных видах. Остановимся теперь на представлениях души огнем и звездой, так как верования эти могут пояснить нам любопытный, но доселе загадочный вопрос о Роде и Рожалицах.

Славяне понимали душу тою же всеживотворящею силою, без которой невозможна на земле никакая жизнь. Еѡ — сила света и теплоты, которая разливается на всю природу солнцем и символом которой на земле служит огонь. Душа, собственно, частица, искра »того небесного света, которая дает телу внутреннюю теплоту и жизнь. Еще теперь в простом народе блуждающие (болотные) и светящиеся на могилах, вследствие фосфорических испарений, огоньки признаются за души умерших; в одном месте Тамбовской губернии до сих пор, по уверению поселян, видны горящие свечи, потому что там хоронят удушенных и опойцев; в другом месте рассказывают, как на могиле безвинно повешенного теплилась свеча, пока не совершили по нем поминок. В южной Днепровской Руси ходят рассказы о синих огнях, вспыхивающих на могилах и курганах; огни разводятся здесь русалками 1. В связи с этим верованием находится представление солнца (Дажьбога) дедом людей и миф о плодотворящем значении молнии (огненного змея)2*.

Если душа понималась как огонь, то жизнь возможна была только до тех пор, пока горело это внутреннее пламя: погасало оно, и жизнь прекращалась. У нас уцелело выражение погасла жизнь; выражение это в народной песне заменено сравнением смерти с погасшею свечою 5. Смерть тушит огонь жизни, и остается один холодный ^уп. Отсюда возникли приметы: если у жениха или невесты потухнет под венцом свеча, то случай этот предвещает ему или ей скорую смерть; у кого из стоящих под венцом сгорит больше свечи, тот и умрет скорее; если в Сырные заговины огарок лучины упадет из светца на пол и тотчас же погаснет, это предвещает, что в продолжение года в доме будет мертвец. В таких приметах течение жизни сравнивается с горением свечи: скорее сгорит свеча, скорее протечет и жизнь, и наоборот. Прежде, при произнесении на погибель врага проклятия, почиталось необходимою принадлежностью обряда — погасить зажженную свечу*. Древние изображали смерть (ῥάνατος) с погасшим факелом: она опускала факел, потрясала им, и свет жизни

померкал вместе с потухшим факелом. У немцев есть прекрасная сказка о куме-смерти, в подземных пещерах которой стоят необозримыми рядами тысячи возженных свеч: это горят человеческие жизни. Одни свечи только что зажжены, а другие уже догорают; но и большая свеча может быть опрокинута и потушена. Кума-смерть опрокидывает и гасит свечу, и тот, чью жизнь свеча изображала, умирает 5. Самое слово марана (мор, смерть) связывается филологически со словом мрак. Глагол гасить употребляется в смысле истреблять, а гаснуть (Черниговской губ.) — истощаться, худеть; по-тухнуть говорится о свече, а за-тухнуть {про-тухнуть — провонять, тухлый) о борове, в значении: околеть. Засмирить (смирить, успокоить, успокоиться — умереть, покойник — мертвец) свечу значит: потушить. Наоборот, глагол разжигать значит: разводить, поддерживать чуть горящий огонь. Еще яснее связь понятий огня и жизни в слове воскресать, которое образовалось из древнейшего, дохристианского корня крес — огонь, кресало (кресиво) — огниво, кресать — высекать огонь, кресник — июнь, месяц жаров. Следовательно, воскресать (кресить), если передать его буквальный смысл, значит: оживить труп огнем 6. У славян весною совершался в честь мертвых праздник, на который приходили с зажженными факелами и пели: «Смерть мы погасили, новую жизнь зажгли!» — слова, указывающие на веру в воскресение мертвых 7.

По другому представлению, смерть не погашает животворного огня жизни, а исторгает его из тела, которое обращается оттого в труп. В народных легендах упоминается о грешниках, испускающих свою душу в пламени; в раскольниковой книге, известной под заглавием: «История о отцах и страдальцах соловецких», находим следующее свидетельство: «Видеша неции от житель столп огнен от земли до небеси сияющъ, и видевше разумеша, яко пустынный ко Господу отъиде!» 8.

Другое представление души звездою имеет самую близкую связь с представлением души огнем, ибо звезды первобытный человек понимал искрами огня, блиставшими в вышине неба; язык сохранил тому много ярких свидетельств. Оттого душа в народных преданиях сравнивается точно так же со звездою, как и с огнем; а смерть уподобляется падающей звезде, которая, теряясь в воздушных пространствах, как бы погасает. Есть прекрасный народный рассказ о трех сестрах-ведьмах, которым после смерти досталось весь век гореть на небе тремя звездами, близ Млечного пути; звезды эти

называются девичьи зори 9. Падающая звезда до сих пор почитается в народе знаком чьей-либо смерти в селе; потому, увидя падение звезды, обыкновенно говорят: «кто-то умер!» или: «чья-то душа покатила!» 10. Другие уверяют, что падающая звезда означает след ангела, полетевшего за усопшею душою; если успеешь пожелать что-нибудь этой душе, пока еще не погасла звезда, то желание непременно исполнится 11. Народная песня сравнивает смерть царевича с падающею звездою и угасающей свечой: Упадает звезда поднебесная, Угасает свеча воску ярого — Не становится у нас млада царевича .

Слово маньяк принимается и в значении падающих звезд, и в значении проклятых душ, блуждающих по смерти. Болотные огни, которые (как мы видели) принимаются за души умерших, в некоторых местах считаются падшими с неба звездами 15.

Такое метафорическое уподобление души небесному свету звезды впоследствии, когда забылся первоначальный источник подобных сравнений и метафора стала пониматься в ее буквальном значении, послужило основанием тому верованию, которое связало жизнь человека с небесною звездою. Каждый человек получил на небе свою »звзду, с падением которой прекращается его существование 14. Если смерть означалась падением звезды, то рождение младенца должно было означаться появлением или возжиганием на небе новой звезды, как это и засвидетельствовано преданиями различных народов.

В связи с этим верованием рассмотрим показания памятников о Древних славянских божествах: Роде и Рожаницах. Здесь особенно важными представляются свидетельства азбуковников и Паисиевско№ сборника. В этом последнем находим «Слово св. Григория о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им щц. ли»*, в котором читаем: «Извыкоша елени (греки) класти требы Атремиду и Артемиде, рекше Роду и Рожанице; тации же игультяне. Також и до словен доиде се слов (о), и ти начаша требы класти Роду и Рожаницам... а се егуптяне требы кладут Нилу и огневе, рекуще Нил плоддавецъ и растшпель класом^». Желая показать языческое происхождение веры в Род и Рожаницу, автор «Слова» сближает их с подобными же мифическими представлениями у других народов. По его мнению, Род и Рожаница выражали то же, что у греков Артемида; для полного соответствия он придает ее имени и мужское окончание: Артемид 111 и противопоставляет это новое имя

Роду, божеству мужеского пола. Одно из главнейших свойств, приписанных греками Артемиде, касалось деторождения, родов. Она считалась покровительницей женщин и брачных союзов, заведывала родами и играла роль бабки, помогающей при разрешении от беременности, и кормилицы: оттого ей придавали название ελπί'Ο'τα - Рожаница. Гомер это название употребляет во множественном числе 17. Хотя Артемид, о котором упоминает «Слово», и не существовал в греческой мифологии, но зато греки придавали эпитеты рождая щиж, воспроизводящие и Зевсу, и Посейдону. Ту же идею плодородия египтяне соединяли с Нилом, который представлял для них символически мужское семя Озириса (свет и дождь), оплодотворяющее ежегодно Изиду (землю), как разлив Нила - Египет; когда Нил выступал из берегов и разливался по окрестностям, в то время на изображение Изиды навешивали амулеты, в ознаменование ее беременности. Огонь, как известно, во всех мифологиях служил символом плодородной силы небесного (солнечного) света'.

Та же плодотворящая, возрождающая к жизни сила принадлежала Роду и Рожаницам, на что указывают самые названия их, имеющие один корень со словами: рожать или рождать, родитель, ро дильница, родственник, родной, родина, роженный, роды, народ, зародыш, урожай, порода, родник и многими другими. Ро же(а)ница в словаре Памвы Берынды определена так: «матиця, породеля, пороженница». Словом род в древних памятниках означаются: родственники и потомки, земляки и целый народ, как образующийся чрез нарождение 14; от теснейшего смысла слово это восходило к более широкому, по мере того, как человек от тесных чисто природных связей переходил к связям и отношениям более широким и искусственным. Но все эти значения, придававшиеся роду, вытекают из того первоначального его значения, по которому под ним разумелась производительная сила природы вообще. Еще теперь в народной речи слышится выражение: <<земля принялась за свой род>>20.

По свидетельству азбуковников, Рожаницами «еллиньстии звездословцы наричтот седмъ звезд, глаголемых планиты, и кто в кую планиту родится, то и по той планите любопрятся предвозвещати прав младенца, или к коим пажотем естеством уклонителен будет. И того ради рождышагось, якоже они мнят, в планиту Арис — предглаголют тяжела быти нравом, яра же и гневлива, и дерз(к)а во

бранех; а в планиту Афродиту рождышагось сластолюбива предглаголют быти и удобна на блудное смешение; сице же и в прочая планиты рождыхшихся предглаголют нравы, а не хотят окоянии они заездом законницы разумети, яко не по естеству в человецех лежит злое, но по произволению». Под словом «планиты» в азбуковнике читаем: «Планиты суть семь звезд, иж на аерных седми поясах, кояждо на особом поясе: 1) Аррис, 2) Ермис, 3) Завес, 4) Солнце, 5) Афродита, 6) Крон, 7) Ккати, еже есть луна. Сими звездами окаянии звездословцы мнят ся угадывати человеческие нравы и счастием. В другом месте: <<Зодиями наричтот звездословцы дванадесять звезд, их же глаголют суща на седмом поясе зерном (следуют названия знаков зодиака). Сими звездами умовреднии астрологи мнятся угадывати счастья и добродейственное, и злоденственное житие человеком»²¹.

Приведенные нами свидетельства, приписывая Роду и Рожаницам влияние на рождение человека и на его будущий характер, в то же время указывают, что под этими мифологическими названиями понимались небесные светила, именно звезды. Простой взгляд, не вооруженный учеными пособиями, не различает планет от звезд, и если Рожаницами названы в азбуковнике собственно планеты, то такое ограничение было следствием того средневекового астрологического учения о планетах, которое, под влиянием письменности, перешло к нам уже в позднейшее время, в переводных книгах, известных под названиями: «Астрономия», «Зодий» и др. Но как самое средневековое астрологическое учение возникло из одного источника с верованием, утверждающим влияние звезд на жизнь человека, то и понятно, почему в азбуковниках могло быть допущено объяснение Рожаниц — планетами.

Древнейшее представление, связавшее Рожаниц со звездами, находит прямое и убедительное подтверждение во многих, доселе уцелевших от всякого чуждого влияния, народных верованиях, по которым душа понимается в виде звезды, а зарождение человека, совершающееся под непосредственным воздействием обожествленной стихии света, объясняется мифом огненного змея; за этого же последнего принимаются в народе падающие звезды. Звездам вообще приписывалось влияние на плодородие, что видно из народных примет, принимающих яркий блеск звезд за предвестие плодородия овец, урожая ягод, грибов, хлеба и проч. Зарождение человека и его будущность тоже связываются старинными

преданиями со звездами. Над чьим домом упадет звезда, в той семье, по поверью, девица утратила девственность.. В песне сын, жалуясь на свою долю, обращается к матери с этими словами: Ты скажи, скажи, моя матушка родная, Под которой ты меня звездой породила, Ты каким меня счастьем наделила?

Василий Буслаевич говорит в сказке: «Недаром мне моя счастливая звезда дала силу богатырскую»²². Вера в таинственную связь рождения со звездами была повсюду распространена астрологиею, которая принимала, что рожденные под благоприятным влиянием звезд должны быть непременно счастливы, и обратно. До сих пор в различных языках сохранилось выражение: *wh* родился в добрый или в счастливый час/». В одной рукописной астрономии XVII века сказано: когда звезда Чигирь будет в таком-то месте, тогда «с женами не спи: еще родится сын, ино будет курча и бесплодны»²³.

Итак, представление души человеческой звездой послужило источником, почему рождение и смерть человека были связаны с появлением и падением небесных звезд. Впоследствии, когда фантазия стала всем невидимым и таинственным деятелем природы давать живые человеческие образы, она создала мифических дев, которым вверила начало и конец человеческой жизни и от воли которых поэтому зависит сияние и падение звезд. Эти девы получили божественный характер и назвались рожаницами, по влиянию их на рождение и судьбу человека, определяемую при самом появлении его на свет. Болгары до сих пор верят, что к новорожденному являются чудесные девы предсказывать его будущность. Хорутане рассказывают, что всякий человек, как только родится, получает на небе свою звезду, а на земле свою Рожаницу, которая предсказывает его судьбу ²⁴. У белорусов сохранилось поверье, что каждый человек имеет свою Зирку, которая, как дух-хранитель, неотступно находится при своем избраннике. Собственно, зирка значит звезда, но в народе под этим именем слывет также богиня счастья и судьбы; есть поговорка: «что из него будет, коли он не в милости у Зирки!». Зирки, по народному убеждению, являются на свет вместе с человеком и назначаются для его охранения ²⁵. У румунов* место богини Зирки занимает дух Арминдян, который имеет жилище на той звезде, под которою родится его клиент. Эта родная звезда имеет непосредственное влияние на всю жизнь румуна: все счастливые и несчастные приключения человека зависят от нее, и румун в песнях своих и при разговоре то благословляет, то проклинает ее ²⁶.

Подобные верования находим и у других народов. По литовскому преданию, как только родится младенец, тотчас же Верпея (Werpeja — парка), сидящая на небосклоне, начинает прясть нить его жизни, на конце которой прикреплена вновь явившаяся звезда; когда приходит последний час человека, тогда Верпея перерезывает нитку: звезда падает, гаснет в воздухе, и человек умирает; почему каждая падающая звезда означает чью-либо смерть 27. В греческой мифологии пряли и обрывали нить человеческой жизни паркы, определявшие при самом рождении младенца его будущую судьбу 28.

Из приведенных фактов уже видно, что с верою в Род и Рожаниц соединялась вера в судьбу или предопределение. Случайности, опутывающие человека, не могли не поражать его фантазии, тем более, что в первобытном своем состоянии он весь был погружен в мир внешний, и все, что с ним ни случалось, объяснял действием добрых или враждебных сил, действующих на него извне, а не из собственной воли. По его мнению, жизнь со всеми ее радостями и бедами уже наперед определялась при самом рождении младенца. На такую связь Рода и Рожаниц с судьбою указывает нам и народная поговорка: «так ему (или: мне) на роду написано^, — поговорка, мифологическое значение которой вполне подтверждается хорутанским преданием о книге рожденник, по которой всякий может узнать всю свою будущность 29. Наши простолюдины верят, что ангел у всякого на роду (т. е. при рождении) пишет его судьбу . Гримм в своей «Немецкой мифологии» приводит следующее выражение: «qualem Nascentia attulit, talis erit», т. е. каким создаст Рожаница, таков и будет 31.

У славян сохранилось множество пословиц, намекающих на старинное верование в судьбу, идея которой (как нами указано) тесно связывается и с рождением, и со смертью человека: родись ни хорош, ни пригож, родись счастлив; не накормить коня сухопарова, не наделить дитя несчастное; счастливому талан от Бога дан; счастливый — к обеду, а роковой — под обух; счастливый скачет, а несчастный плачет; чему быть, того не миновать', так рок судил; судьбу на паршивом поросенке не объедешь 32. Слово судьба одного корня со словами: суд, суженый; следовательно, судьба означает то, что присуждено, предопределено человеку. В старинных памятниках слово суд прямо употребляется в смысле судьбы; например, в «Слове о полку» сказано: «ни хыгтру, ни горазду, ни птицю горазду суда

Божия (т. е. судьбы) не минути»; -«Бориса же Вячеславича слава на суд (т. е. на смерть) приводе». В послании Мономаха к Олегу Святославичу встречаем такое выражение: *суд от Бога ему пришел». Здесь смерть рассматривается как послание судьбы, в руках которой скрывается все благое и гибельное и предопределений которой невозможно миновать. Об умерших насильственной или случайной смертью говорят: «так ему на роду написано» или: «рок головы ищет». В следующей поговорке слово рок (от реку, как *fatum* от/ал, т. е. приговор судьбы) также употреблено в смысле смерти: «бойся, не бойся, а року не миновать!». В свадебных песнях и причитаниях выражение: «идти ко суду Божию» употребляется в смысле: «идти под венец»; согласно с этим, невеста называется суженою, а жених — суженым. Пословица говорит: «суженого конем не объедешь», т. е. супружеский союз, со всеми его удачными и неудачными последствиями, зависит от судьбы и ею определяется 54.

Славяне, подобно другим языческим народам, признавали судьбу (*fatum*) таинственным мифическим существом с всеильною, ничем не отразимою властью и божественным характером. Они называли ее Судом Божиим к матерью солнца, т.е. ее приговором создалось и самое солнце, источник всякой жизни". «Судьба придет, руки назад привяжет» — говорит народная пословица 56. В Малороссии рассказывается такая легенда: шел крестьянин по лесу и заблудился; наступила ночь. Вдруг заблестел вдали огонек; он пошел к нему и увидел: стоит бедная избушка. Крестьянин попросился ночевать; его впустила в избу бедная старушка. «Кто ты?» — спросил гость. — «Я — Судьбам. Ночью крестьянин слышит: кто-то стучится в окно. «Что?» — спрашивает Судьба. — «Столько-то родилось мальчиков, а столько-то девочек, — отвечает голос, — какая их судьба?» — «Та же, что у меня сегодня». За окном послышался вздох. На другой день крестьянин проснулся в богатых палатах: всюду роскошь и золото. Остался он в гостях у Судьбы еще на одни сутки; ночью снова услышал, что кто-то постучался в окно. «Что?» "спросила Судьба. — «Столько-то родилось мальчиков, а столько-то девочек: какая их судьба?» — «Та же, что у меня сегодня». Судьба жила попеременно — один день как нищая, а другой в полном богатстве; кто в какой день родится, такова ожидает его и участь. Возвратясь домой, крестьянин нашел, что жена родила ему двух сыновей: одного в бесталанный день, а другого — в счастливый. Вся

жизнь братьев послужила оправданием той судьбы, которая каждому из них была определена при самом рождении 57. Есть еще другое малороссийское сказание о двух долях. Доля (от делить) то же, что удел или часть (участь, счастье); слово это употребляется и для означения судьбы человека, доставшейся ему на часть (на долю). Жили два брата (говорит легенда) — младший в довольстве и счастии, а старший в бедности. Настало лето. Старший брат нанялся у младшего жать хлеб. Приходит он раз в поле и видит: женщина в нищенском рубище ходит между копнами, выдергивает самые крупные колосья из снопов, полученных старшим братом за работу, и втыкает в снопы младшего. «Кто ты?» — спросил бедняк. — «Я — Доля твоего брата: он спит, а моя обязанность денно и ночью трудиться на него, как на своего господина; с самого рождения его до смерти я верная ему слуга: берегу жизнь его от опасностей, лелею его детей, окропляю его поля и огород росой, гоню рыбу в его бредень, пригоняю ему рои пчел, холю его скотину, охраняю ее от хищных зверей, привожу к нему купцов, набиваю цену на его товар и дарю его семью здоровьем. Твоя же Доля — белоручка, думает только о песнях и нарядах, и потому ты беден» 58. В песнях малороссийских часто слышатся горькие жалобы на несчастную Долю;

Ой бо дай ты, моя Доле, на дне моря утонула,

Як ты мою головоньку в неволю втопыла .

В одной песне бесталаный молодец вызывает свою Долю померяться ним в поле:

Ой шов казак с дому,

Тай с дому до Дону,

Таи сив над водою.

Сивши над водою,

Проклинае Долю: —

Ой Доля ж ты, Доля,

Доля моя злая!

Чом ты не такая,

Я к Доля чужая?

О коли б пш, Доля,

Та. вышла бы в поле;

Тогда б ты сгадала —

Кого забижала! .

Доля употребляется в народной речи иногда в смысле положительно счастливой судьбы, а с отрицанием не (недоля) в смысле судьбы несчастливой, печальной. «Где нет доли, — говорит пословица, — тут и счастье невелико»⁴¹. Недоля иногда заменяется выражениями: беда и горе, как видно это из народных пословиц и песен:

Ой пиду ж я, пиду, да с сего края пиду,
Ой покыну я да у сим край беду;
Ой оглянусь я за крутою горою —
Аж иде беда следочком за мною...
Ой чего ж ты, беда, за мною ввязалася?
— Я з тобою, бесталанный, з тобою венчалася.
Ой чего ж ты, беда, за мною вчепылася?
Я з тобою, бесталанный, з тобою родылася

Другая песня:

Не отростить дерева суховерхого,
Не откормить коня сухопарого.
Ай горе, горе, гореваньице!
А и лыком горе подпоясалось,
Мочалами ноги изопутаны!
А я от горя в темны леса —
А горе прежде в лес аашел;
А я от горя в почестней пир —
А горе зашел, впереди сидит;
А я от горя на... кабак —
А горе встречает, уж пиво тащит.
Как я наг-то стал, насмеялся он .

Вера в таинственную силу и непреодолимую волю судьбы, вероятно, послужила основой того известного у всех языческих народов религиозного обряда, по которому в сомнительных случаях металы жребий и его решение принимали окончательным приговором. То же значение должно приписать и старинному припеву, которым сопровождаются подблюдные, святочные песни: «Кому вынется, тому сбудется — не минуется!***.

Разыскания наши приводят к тому положению, что Род и Рожаницы были божества, олицетворявшие собою идею судьбы. В некоторых церковнославянских рукописях и в «Слове» Даниила

Заточника под именем рода — разумеется дух 45, что вполне согласуется с областным употреблением этого слова; в Саратовской губернии рода означает: вид, образ, а в Тульской — привидение, призрак 46. Более определительных указаний на те особенности, какие могли соединяться с представлением Рода, мы не встречаем. Во всех свидетельствах памятников имя это поставляется в единственном числе, тогда как слово Рожаница попадает и в единственном, и во множественном. Каждому человеку, при самом появлении его на свет, давалась Рожаница, которая определяла будущую его участь; таким образом, если Рожаницы заведовали судьбою отдельных людей, то в связи с этим значением Рожаниц не олицетворял ли собою Род — общего понятия о судьбе (*fatum*) как о могучей силе, все производящей и всем правящей в мире?

Роду и Рожаницам совершались различные жертвенные обряды. В вопросах Кирика (XII столет.) читаем: «Аже се Роду и Рожанице крають (кроить — резать) хлебы и сиры и мед'! — Бороняше вельми: негде, рече, молвить: горе пьющим Рожанице /»47.

Свидетельства других памятников 48 ставят Род и Рожаниц рядом с языческими божествами: Перуном, Хорсом и прочими; Роду и Рожаницам, так же, как и другим языческим богам, молились, приносили жертвы и учреждали законные (обетные) трапезы, т. е. пиршества, на которых вкушали и пили от жертвенных приношений и пели в честь Рода и Рожаниц. У румунов в честь родимой звезды (Арминдяна) бывает 1-го мая празднество. Румуны вешают на окнах и дверях своих домов венки из дубовых листьев и полевых цветов, а вечером, когда начинают показываться на небе звезды, покрывают в роще белым убрусом стол, ставят на нем хлеб, мед и вино и пируют. На столе против прибора между двумя восковыми свечами полагается образ патрона того, кто празднует Арминдяну 49. Жертвенные яства в честь Рода и Рожаниц: хлеб и сыр — долгое время считались необходимою принадлежностью свадебного стола, а мед (напиток) постоянно сопровождал все религиозные приношения и пиршества 50.

**ПО ПОВОДУ СТАТЬИ С. М. СОЛОВЬЕВА «ОЧЕРК
ПРАВОВ, ОБЫЧАЕВ И РЕЛИГИИ СЛАВЯН, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО
ВОСТОЧНЫХ, ВО ВРЕМЕНА ЯЗЫЧЕСКИЕ»**

Языческие верования у всех народов, — говорит г-н Афанасьев 1, — имеют свою историю; они создаются не вдруг, а постепенно с развитием народной жизни, с медленным усвоением уму и памяти внешних явлений природы. Первоначально религиозные языческие верования создаются одинаковым образом у всех различных народов, потому что все основывается на непосредственных чисто естественных условиях. Впоследствии приходят резкие отличия ради местных особенностей и разных исторических влияний и событий. Изложение догматическое, которого держался г-н Соловьев, не представляет в данном случае такого интереса, как изложение историческое. Без сомнения, излагая народные верования в процессе их создания, надобно будет основываться на логических законах всякого развития, ибо осязательного указания хронологического не имеем. Но это не должно устрашать: самый характер того или другого предания и поверья укажет на ближайшее или отдаленнейшее время его появления. Всякое развитие начинается *ab ovo**; как из не приметного зародыша вырастает целый организм, так из едва сознаваемых зачатков какой-либо идеи образуется полная система. Обращаясь к славянскому язычеству, замечаем, что вопрос религии воплощал в себе все успехи народного развития в его стремлении от непосредственности к жизни ума и чувства. Первый шаг этого развития должен был состоять в смутно зародившейся в человеке мысли об отношениях его к миру окружающему. Славянин почувствовал, что есть что-то могучее, имеющее сильное влияние на его собственное существование; отделивши себя от остальной природы, он увидел свою слабость и ничтожность пред тою силою, которая заставляла его испытывать жар и холод, свет и отсутствие света, которая могла дать ему пищу и лишить пищи. Природа явилась человеку и могучею силою, требующею полного и безотчетного подчинения, и матерью, которая вскормила его собственной грудью. Он признал ее за нечто высочайшее и повергся пред нею со смиренным чувством младенческого благоговения. Человек был еще дитя, которое впервые улыбалось блестящей, красивой форме и впервые чувствовало боязнь при взгляде на что-нибудь безобразное или ему чуждое. Для него еще не существовал анализ. Вся природа

представлялась цельною, единою; вся она являлась одним великим чудом; слово «божество», вылетевшее из уст человека, обняло собою все богатство и все разнообразие образов и сил, составляющих природу. Отсюда понятно, что языческая мифология начинается с единобожия, но единственно вследствие отсутствия анализа: божеством является неделимая природа. Следовательно, от этого представления еще далеко до единобожия, признаваемого при конечном развитии язычества вследствие влияния философского. С большими успехами ума, условливаемыми наблюдательностию и новостью впечатлений, человек начинает знакомиться с многообразием явлений природы, ум вызывается к работе, и понятие о божестве дробится. Следовательно, в эпоху первоначального язычества многобожие указывает на большую или меньшую развитость народа. Исчерпавши источник познания, заключенный в живом наблюдении явлений природы, ум человеческий обращается в область чистого мышления, и тогда начинается отрицание многобожия.

В период своего младенчества славянин был погружен в жизнь непосредственную; он любил природу с детским простодушием и с напряженным вниманием следил за ее явлениями, которыми определялись его естественные нужды. В ней находил он живое существо, сочувствующее человеку; в ней видел он родное. Сам не сознавая того, он был поэтом, жадно всматривался в картину обновляющейся природы, с трепетом ожидал восхода солнца и долго засматривался на старые, но девственные леса. Первые наблюдения, первые опыты его ума принадлежали окружающему физическому миру, к которому тяготели и религия человека, и его познания; и та и другие составляли одно целое, были проникнуты одним пластическим духом поэзии. Оттого в наивных поверьях славянина столько теплого, столько изящного!

Когда настала пора анализа, тогда более уловимые для впечатления силы природы отделялись прежде и обоготворялись в особенных божествах. При таком раздроблении общее понятие о божестве, воплотившее в себя всю природу, как единую, мало-помалу затемнялось, потому что с ним не соединялась определенная субстанция. Могущество, старейшинство, благотворное влияние, соединившиеся с этим понятием, переносились на других главных богов. Вот почему там, где еще не утратилось совсем предание о божестве, как общем, без всякого определения его существа, там

смело можно говорить о неразвитости язычества. Такое предание встречаем мы у славян: в договоре Игоря с греками читаем: «да не имуть помощи от бога, ни от Перунам; «да будет клят от Бога и от Перуна»>; то же предание занесено в записки Про"копия и Гельмольда*. Этого-то «бога» могли называть старым, великим (т. е. старшим), прабогом (сличи: прадед); следоват<ельно>, его ставили в родоначальники богов, за которыми потому оставляли название прибогов. После этого старейшинство было перенесено на Сварога от снкр. сварга (свар — небо, га — хождение) — небесный (солнечный) путь. С дальнейшим развитием ум человеческий подмечал различные проявления элемента света и тепла, понимаемого им вначале целостно. Такое деление, вносимое познающею способностью, не противоречило поэтическому чувству, которое все облакает в живой образ. Дело ума поэтически выразилось в естественной форме рождения новых божеств от Сварога. Здесь — первый акт обожествления человеческой субстанции. Одни только отношения и знал, и понимал человек; в них он сам обращался и их перенес на божества, как отношения, воспитывающие в человеке нравственное чувство. Из классического места Ипатьевской летописи, указанного Шафариком", ясно видно, что у Сварога был сын Дажьбог - солнце, от даг — день, дневной свет; дажь — прилагательное притяжательное. У Сварога был и другой сын; в Слове Христюбив читаем: «И о?,неви молятся, зовут Сварожго^ел!». Отечественная форма прямо указывает, что Огонь Сварожич был сын Сварога, брат Дажьбога. Итак, Небо родило свет солнечный (небесный) и огонь. Об этом родстве упоминается в статье г-на Соловьева; но отношения между другими божествами оставлены им без объяснения. Такое опущение весьма заметно. Нельзя сказать, чтобы не было уже никакой возможности далее продолжать дело: есть некоторые данные, которые могут и должны быть приняты в соображение. Прежде всего надо спросить: какое место занимает Перун в иерархии славянских богов? Г-н Соловьев считает Перуна тождественным Сварогу; а г-н Срезневский — Сварожичу. Мы не можем согласиться с обоими этими мнениями. Всеми археологами Перун был принимаем за божество молнии, что подтверждает и филология: в польском языке пюрун - громовой удар, в литовском perkunas — гром. Молния — огонь небесный — не может быть смешиваема со Сварожичем — огнем земным: это два совершенно различные вида. Равным образом не одно и Сварог с Перуном. Различные филологические значения,

выражаемые в их названиях, указывают на отдельные олицетворения небесных божеств. Сварог есть общий источник небесного света, Дажьбог — свет солнечный, Перун — свет молнии: как Дажьбог различен от Сварога, так и Перун: и тот и другой особенные проявления сил природы 2.

Но в каких родственных отношениях был Перун к прочим светлым божествам, решить трудно, ибо определительных свидетельств нет. По преданию, Сварог, оставаясь в вечном покое, предоставляет творчество и управление мира своему роду. Творческая, оплодотворяющая сила бога приписана славянином Дажьбогу, без животворящих лучей которого невозможно никакое развитие: холод и мрак убивают жизнь. Отделяемыми от себя лучами солнце оживляет природу и дает ей возможность производить. Когда восходит солнце, то от лучей его разбегается мрак; темную, нечистую силу божества, по поверьям, разит молния. Как лучам солнца приписывается сила, возбуждающая плодородие, так та же сила приписана и молнии. Сербская песнь говорит о гармонии, данной миру молниею; а хорутанское предание свидетельствует, что на земле началась жизнь только с того времени, как внутри ее загорелся огонь. У нас верят, что первый весенний гром оживляет природу после зимнего сна. Только с того времени деревья начинают распускаться. Когда раздается удар первого грома, то все спешат умыться водою, которая в это время молодит и красит лицо, дает здоровье и счастье. То же говорят и о первом весеннем дожде. И Дажьбогу, и Перуну языческие верования приписывали одинаковое влияние на деторождение. Душа человеческая почиталась животворною искрою небесного огня, а жизнь — даром светлых богов. Дажьбога предание называет дедом всех людей*; относительно же молнии оно дает нам целый ряд сказаний о связях огненного змея с женщинами, о похищении им красавиц. Отсюда, пожалуй, можно бы заключить о тождестве Перуна с Дажьбогом; но и такое заключение будет поспешно. Оба явления: свет солнца и сияние молнии представляют между собой много сходного, аналогического: отсюда произошла, во-первых, та тождественность, какая замечается в культе того и другого божества, и, во-вторых, та неопределенность, вследствие которой язычники верховное владычество в мире приписывали то солнцу, то молнии, — и только при более полном развитии язычества могла исчезнуть такая неопределенность 3.

Славянин не мог не обратить внимания на различие проявлений света в луне, звездах, заре и радуге, и все эти проявления светлой силы обоготворил в особенных божествах. В преданиях западных славян находим прямые указания на родственные связи этих божеств: князь (старший) — солнце имеет 12 сыновей, которые живут на звездах. Солнце, как источник жизни, представляется молодым и прекрасным юношею: оно сидит на золотом престоле и ездит в колеснице, запряженной белыми лошадьми; ему прислуживают две солнцевы девы: заря утренняя и заря вечерняя, которые всегда сопровождают солнце. В одной русской песне заря названа сестрой солнца: Заря-ль моя, зоринька, Заря, солнцева сестрица!

Утренняя заря выводит белых коней Дажьбога; потому в Каринтии* ее называют дъжница, т. е. утренница, — слово, близкое с денницей (Венерой). Эта звезда в сербской песне также называется сестрой солнца. Из того поверья, что сыновья солнца жили на звездах, можно представлять звезды детьми Дажьбога; отчасти это подтверждается нашими колядками, в которых отец-домовладыка сравнивается с месяцем, жена его — с солнцем, дети — со звездами. По литовским преданиям, звезды родились от божественной четы солнца и месяца.

Та же оплодотворяющая сила, которую народная фантазия отнесла к Дажьбогу и Перуну, приписывается преданиями и звездам. В половине февраля овчары окликают звезды, испрашивая обильного плодородия овец: «Засветись, звезда ясная, по поднебесью на радость, загорись огнем негасимым на утеху. Ты освети, звезда ясная, огнем негасимым белоярых овец. Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба такого-то уродилось овец более того*». Оплодотворяющее влияние звезд, вероятно, простиралось не на одних овец, а на всех животных. Этим преданием Белее (Волос) получает тесную связь с божествами света и тепла. Г-н Срезневский в своей статье «Об обожании солнца у древних славян» утверждает эту связь самыми положительными доказательствами. Г-н Соловьев напрасно видит в божестве Велеса финское влияние 4. Любопытно бы определить место, которое занимал В елее в ряду прочих божеств; но едва ли возможно решить это окончательно в настоящее время. Из сравнения Святославова договора с греками и Нестерова показания об языческих божествах отчасти видно тождество Велеса с Дажьбогом; у

Нестора второе место после Перуна занимает Хоре и вовсе нет имени Велеса, в договоре же второе место после Перуна занимает Волос. На то же тождество указывает и название Бояна Велесовым внуком, ибо дедом всех людей предание называет Дажьбога. Вопрос этот заслуживает особенного и обстоятельного рассмотрения 5.

Не менее трудный вопрос представляется при рассмотрении родственных отношений солнца к месяцу. В одной сербской песне солнцева сестра называется «м)есечева първобрату чеда», т. е. племянница месяца, следовательно;», месяц является дядею солнцу; в других же песнях он называется братом солнца. Но из наших колядок можно заключать, что месяц почитается мужем солнца, которое представлялось в женском поле; такому олицетворению солнца в образе женщины соответствуют и некоторые народные предания. Поворачивая на лето, солнце наряжается в праздничный сарафан и кокошник; на Иванов день оно выезжает навстречу к своему супругу месяцу, пляшет и рассыпает по небу плодотворные лучи; когда с окончанием лета погребают Ладу (имя, придаваемое солнцу), то куклу, ее представляющую, одевают в женский наряд. Г-н Буслаев прекрасно доказывает, что самое слово «солнце» в первоначальной своей форме, было женского рода; в древних памятниках оно пишется «сьльнце» — це есть суффикс существительных ласкательных и уменьшительных, сьльнь (солонь), оставшееся в слове «посолонь», — женского рода (сличи: долонь, длань). Следов<ательно>, солнце, представляемое первоначально в женском поле, впоследствии перешло в мужское олицетворение Дажьбога. «Слово о полку» уже называет солнце господином. Первоначальное представление солнца в женском поле имело связь с большею непосредственностью человека, который силу творческую видел и признавал только в акте рождения. С дальнейшим развитием славянин убедился; что солнце не само рождает, но что воздействием своих лучей оно оплодотворяет -маоть-сырую-землю, которая все производит из своих недр. Тогда-то солнце женский пол переменило на мужеский. Таким образом, в наших преданиях о солнце и месяце уцелели гораздо древнейшие верования язычества, нежели у западных славян; замечательно, что в литовской песне солнце также представляется женою месяца, который рассечен Перуном на две половины за то, что ночевал с утрянницею.

В таких образах славянин поклонялся творческой силе жизни которая для живого существа есть благо, добро, красота. Человеку

естественно чувствовать привязанность к жизни и страх смерти. Обоготворив, как благое, все связанное с развитием и жизнью, славянин должен был инстинктивно отступить с боязнью от всего, что было противно развитию и жизни. Это противоположное начало должно было высказаться в явлениях, совершенно отличных от явлений, признанных благими и прекрасными: в этом случае также должна была сказаться внешняя, физическая природа. Когда скрывается благотворный свет солнца — наступает темнота; иногда свет этот потемняется и днем туманом и тучами. С элементом света сливается элемент теплоты, отсутствие которого производит враждебный человеку холод. Мрак отнимает способность видеть и различать вечную деятельность природы; с ним соединяется сон, образ смерти; вечная тьма вредна произрастительности. Холод убивает развитие и жизнь во всех царствах природы, если не будет отстранено это губительное влияние; он вызывает человека на неприятный труд строить жилище, заготавливать пищу и теплую одежду. Человек должен поселиться у домашнего очага. Вот почему эти физические явления (мрака и холода) для славянина были выражением силы недоброй, нечистой (чистый — светлый, очищение в религиозном смысле). Будучи младенцем, находясь в полной власти природы, славянин обоготворил и эту силу, как высшую, неотвратимую; за темнотою до сих пор остается в народе понятие чего-то таинственно-страшного. Так возник дуализм: вначале он истекал не из нравственной основы человека, а из естественных физических условий и их различного воздействия на живой организм. Нравственные основания приходят после и прикрепляются уже к готовым положениям дуализма. Первоначально все понимается с внешней, материальной стороны. У западных славян такой дуализм прямо выразился в божествах: Белобог (белый ~ светлый) и Чернобог. Подобное выражение дуализма существовало и у славян восточных, о чем ясно свидетельствуют географические названия урочищ и городищ, собранные Ходаковским*. У белорусов предание о Белобоге сохранилось в рассказах о мифическом лице Белуне. Филология превосходно подтверждает существование у славян дуализма. Слова, означающие блеск и свет, выражают понятия блага, счастья и красоты, тогда как слова, означающие темноту, выражают понятия зла, бедствия, безобразия; так, красный (красное солнышко, красная девица, красный молодец) — прекрасный, краса, красота; черный — черная душа; черти всегда представляются черными и безобразными.

Со светлыми, белыми божествами славянин признавал свое родство, ибо от них ниспосылается человеку жизнь, между тем как боги темные, нечистые все мертвят и убивают. Боги света и тепла, как представители жизни, были олицетворены народною фантазиею в юных прекрасных образах; с ними соединялось понятие о высшей справедливости и благе. Во многих славянских наречиях «солнце» значит счастье; к светилам дня и ночи обращены все заговоры с мольбою о помощи. Подобное обращение к солнцу высказывается и в словах Ярославны, и в следующем причитании, сохранившемся в устах нашего народа: Солнышко, Солнышко, Выгляни в окошечко, Твои детки плачут, Пить-есть просят.

Слова: жилой (теплый), зажиточный (богатый), зажило (выздоровел) , жизнь, жито и друг<ие> имеют один корень, указывающий на связь этих понятий в эпоху язычества.

Напротив, с темною и холодною силою природы, с черными божествами было соединено все старое, безобразное, злое. Отсюда объясняется и филологическая связь всех понятий, означающих что-либо неприятное или враждебное человеку, слича слова: мрак, мраз (мороз), мор, морена, смерть, мерзость, жмара (туча), марать, смрад, смердеть. Главным олицетворением нечистой силы была Морена (смерть, Vf мор, морить), имя, до сих пор упоминаемое в малороссийских песнях. Понятно, почему смерть на лубочных картинках представляется черною и уродливою; почему моры и болезни олицетворены народною фантазиею в безобразных формах, почему, наконец, некоторые недуги почитаются испорченностью, насланною при помощи нечистой силы, а животные, родившиеся с каким-нибудь пороком, признаются порождением той же силы и потому нечистыми.

На этот религиозный дуализм г-н Соловьев не указывает, несмотря на такое обилие фактов, и это есть главный недостаток его труда.

Божества светлые и темные имели свои особенные жилища, соответственно своему различному характеру, и находились между собою в постоянной борьбе — на что статья г-на Соловьева также не обратала никакого внимания. Впрочем, такое опущение уже условливалось самым непризнанием славянского дуализма.

Жилище светлых богов, по преданиям западных славян, полагается на востоке, откуда восходит солнце. Здесь-то вместе со своим родом живет оно в чертогах и отсюда отправляется гулять по

небу. Здесь страна вечного лета. Противоположно жилищу светлых богов, жилище нечистой силы представляется в бесплодных горах, где царствуют вечный холод и вечная тьма. Можно думать не без основания, что язычники полагали страну нечистой силы на западе; в одном «Слове» Туровского сказано: «Мука далеко лежит на западе». Предания говорят, что лихоманки жили в снежных горах, а морозы на лето заключались в железные горы; все олицетворения нечистой силы представляются замороженными. Вспомним, что создание гор, по суеверному убеждению, приписывается дьяволу; Бог создал землю, ровную, как гладь (гладь — Божья благодать).

Между божествами света и тьмы, тепла и холода происходит вечная, нескончаемая борьба, потому что обоготворенные в них естественные явления несовместны и взаимно друг друга исключают. У словаков сохранилось следующее знаменательное предание: когда солнце выходит из своих чертогов гулять по свету, то нечистая сила собирается и ожидает его возвращения, надеясь захватить нечаянно свет дня и умертвить его. Но при одном приближении солнца она разбегается, чувствуя свое бессилие. В этой эпической форме рассказано, как первые солнечные лучи, прорезавшие горизонт, прогоняют мрак; будто испуганный, он прячется в расселины скал, бежит к подошвам гор и останавливается только в глубине пещер и в бездн, куда не достигают лучи солнца. Каждый день повторяется борьба, и каждый день побеждает солнце. В день св. Илии Перун поражает нечистую силу; крестьяне ожидают в это время дождя и туч. Таким образом, молния (Перун) разбивает тучи, затемняющие небо и благотворные лучи солнца. Г-н Буслаев приводит в своей статье любопытные загадки, выписанные из одной старой рукописи: «Кои два супостата борются? Смерть да живот. Кои два супостата препираются? День и ночь» (Арх. 1, отд. IV, с. 48). Оттого всякое затмение лучей солнца, особенно во время необыкновенное, почиталось худым предзнаменованием. ^Погибе солнце и бысть яко месяц, его же глаголют невегласи снедаемо солнце*. Божествам светлым был посвящен петух, предвещающий утро; вот почему крик его был страшен нечистой силе, которая убегает тотчас, как закричит петух. Деятельность нечистой силы соединяется преданиями с ночью и зимою; напротив того, светлые божества любят день и лето. 9-го ноября зима встает на ноги, нечистая сила выходит из ада и своим вырождением производит холода, метели, вьюги, оковывающие природу; от железных гор прилетают морозы. 12-го декабря «солнце

поворачивает на лето, а зима на мороз». Начинаются самые сильные холода, истребляющие сады, огороды и хлеба: являются простудные болезни, и нечистая сила, вылетающая на белый свет, связывается с ведьмами, бегают по полям и дует в кулак, отчего бывают треск и метель, мороз и холодный ветер. Пятого января на всех окнах и дверях чертят против нечистой силы кресты, ходя с двумя пирогами. Пироги говорят о жертве; известно, что жертвы приносились и нечистой силе; так, пред Великим днем дают морозу ложку киселя, чтоб не бил коноплей, льну и овса. Нечистая сила любит темноту и во время пребывания своего на земле поселяется в мрачных лесах и болотах: «в тихом омуте (мутный, темный) черти водятся». Все чары, при совершении которых призывается нечистая сила, и собирание чародейственных трав совершаются ночью. Вернейшим средством против нечистой силы считают начерченный круг, как знамение образа небесных светил и их оборота. Обряд «опахивания» состоит в начертании около села круга, потому что чрез эту черту не может перейти смерть. Итак, нечистая сила обнимает все явления смерти, мрака, холода. Повальные и обыкновенные болезни олицетворены в безобразных образах и причислены к злым божествам: лихоманки представляются тощими, слепыми, безрукими, уродами хуже смерти. В образе коровьей смерти и цынги (у промышленников на Шпицбергене) представляется Морена, смерть, общая для всего живого; различные названия придаются ей, смотря по обстоятельствам. Это доказывается тем, что обряд опахивания, обыкновенно употребляемый против коровьей чумы, во время первой холеры в некоторых селениях употреблялся против этой болезни. Смерть представляется уродливою женщиной, у которой руки с граблями. Но почему нечистая сила олицетворена в женском поле, на что указывают также имена болезней, Морены, смерти? Почему в обряде опахивания, совершаемом против нечистой силы, действуют женщины, а мужчинам не позволяется даже присутствовать при его совершении? Вот любопытный, но чрезвычайно трудный вопрос, который выставляем мы вниманию археологов.

О нечистой силе сохранилось у нас древнее и весьма знаменательное предание, по которому она представляется безродною, не знающею ни семьи, ни рода'... У враждебной, нечистой силы человек отнял род и семью, ибо это были единственные формы, которые поддерживали и воспитывали нравственные отношения. Нечистая сила представлялась безродною и потому, что брак и семья

были условиями, поддерживающими жизнь; а нечистая сила была противна жизни. Впоследствии, однако, это первоначальное верование должно было затемниться, особенно с перенесением на образы, олицетворившие этот миф, человеческих свойств. Лихоманки являются уже сестрами, которыми управляет старшая сестра.

Мы рассмотрели обожание одной стихии — света и связанного с ним тепла; но славяне обожали и другие стихии: и землю, и воздух, и воду, которую признавали искони сущюю и из которой родилась земля. На все это предания представляют несомненные доказательства. 9т предания собраны в сочинении г-на Срезневского <<0 богослужении языческих славян». Мы припомним только, что предания наши говорят о водяных и морском чуде, что Стрибог (стри на моравском языке значит воздух) был дед ветров, что мать-сыра-земля обожалась; к ней обращался славянин в августе, заговаривая жниву от враждебной нечистой силы: «Мать-сыра-земля! уйми ты всяку гадину нечистую от приворота, оборота и лихого дела», и проч. Какое же отношение имели эти стихии в языческой системе славян? Вопрос важный и трудный. Г-н Соловьев, к сожалению, не обратил на него внимания. Не беремся и мы решить его, потому что такая задача требует долгих сравнений между различными преданиями и осторожного, медленного анализа. Теперь можем сказать только, что стихии: земля, воздух и вода, как стихии, влияющие на развитие жизни, обоготворялись славянином, но не могли стать в основание его религиозной системы. Причина та, что главное условие жизни находится вне их—в элементе света и тепла. Только действием благотворных весенних лучей солнца земля получает силу производительности, вода сбрасывает ледяные оковы и воздух наполняется живительною теплотою. С отсутствием этих лучей земля застывает, воды сковываются льдами, воздух сгущается и начинаются вихри и метели. Зима мертвит природу во всех ее стихиях, а весна ее возрождает. Оттого основным исходным началом славянской религии был элемент света и тепла; для выражения этого поклонения народная фантазия создала столько божественных образов! Обоготворение других стихий развивалось по мере участия их в творчестве и по степени ближайшей или отдаленнейшей связи со светом и теплотою. Так, ветры зимние почитались порождением нечистой силы, которая бегаёт по полям и дует в кулак. Напротив, летние и весенние ветры сопровождают молнию и гром, прогоняют вредные испарения и

очищают атмосферу, они приносят весною семена на землю из страны вечного лета; они навевают в грудь человека любовь; наконец, ими доносится и молния, все оплодотворяющая в природе. Дождь и росы, по связи первого с громом, а последних с зарями, получили особенно важное значение в обрядах; снегу мартовскому приписали благотворную силу и проч. Таким образом, обожание света и теплоты проникало все поверья и все обряды славянского язычества.

Стихии обожались вначале как непосредственные явления природы; но впоследствии они принимают человеческие образы. Такое перенесение человеческой сущности на божества было плодом долгого развития. Некоторые силы природы и не достигли полного олицетворения, что опять указывает на неразвитость нашей мифологии. Кроме указанных выше божеств, Нестор упоминает еще о кумирах Мокоша и Симаргла (Сима и Регла), о которых в настоящее время нельзя предположить ничего верного.

В честь этих божеств стихийных совершались праздники, за которыми теперь осталось название простонародных. Год распадался на две части: зимнюю и летнюю. Названия месяцев у славян, по прекрасному исследованию г-н Буслаева, выражали живое сочувствие с природой. Они были заимствованы из царства растительного и преимущественно указывают на быт земледельческий. Славянин с ревностным вниманием следил за всеми физическими переменами, потому что ими условливались урожай и благосостояние. Главная мысль, которая более или менее таится во всех простонародных праздниках, может быть выражена так: смерть природы зимою и обновление или воскресение ее весною. С первыми признаками весны поселяне уже начинают закликать весну. В старину у славян существовал обычай — встречая весну, совершать изгнание смерти или зимы: 1-го марта славяне выносили из деревни соломенное чучело, представляющее смерть, сжигали его, а пепел бросали в реку. В Богемии* при совершении этого обряда пели: *Giz nesein siliert ze wsy, N owe leto do wsi: Witey leto libezne, biliczko zeleno!* т. е. уже несем смерть из веси, а новое лето — в весь; здравствуй, любезное лето, зеленый посев! У других славянских племен подобный обряд встречи весны и изгнания смерти совершался в мае месяце: вынося из деревни чучело,, наряженное в женский убор, они пели: *Wyniesli sine Murierw 2.0 wsi, Priniesli sme May nowy do wsi.*

В Малороссии до сих пор при встрече весны носят по деревням и полям чучело мары, или марены (слово это означает и смерть, и зиму), одетое в женское платье, и поют весенние песни (веснянки); потом ставят это чучело на возвышенном месте и зажигают его; в то время, когда оно горит, поселяне пляшут и заывают весну обычными причитаниями. В других местах крестьяне наши прогоняют смерть из своего села метлами и кочергами в полночь, во время Радуницкой недели; на Красную горку* девицы ходят встречать весну на ближайшие холмы с красным яйцом и хлебом, при чем они обращаются на восток. Но лето, по необходимому закону природы, проходит и сменяется зимою. Солнце, достигнув самого полного проявления своих сил, поворачивает на зиму и более и более начинает терять свою животворную теплоту; дни начинают умаляться, ночи удлиняются. Этот поворот солнца, когда оно отправлялось в дальний зимний путь, был временем особенного празднования. Накануне купальского праздника делали из соломы идола — купалу, величиной иногда с ребенка, иногда в рост человека, надевали на него женскую рубашку с лентами и наместами, украшали венком и цветами и потом ставили его под нарочно срубленное и воткнутое в землю дерево, которое также обвешивали лентами и венками; затем разводили костер и прыгали чрез него, держа в руках чучело. На другой день вечером, по закате солнца, приносили идола к реке, снимали с него украшения и бросали в воду. Купальская песня поет: «Купався Иван, да в воду упав!». Подобный обряд в некоторых деревнях совершается 30 июня и называется проводами весны: также готовят соломенную куклу, убирают ее в кумачный сарафан, ожерелье и кокошник, носят по деревне с песнями, а потом раздевают и бросают в реку: это был символический обряд проводов солнца, которое уклонялось к зиме. Такое уклонение светила языческие народы почитали следствием зловредного влияния нечистой силы, которая в образе вепря или волка нападает на солнце, мало-помалу одерживает над ним верх, и, покоря своей власти, уничтожает или умерщвляет его животворящую, оплодотворяющую способность. Припомним, что солнце, по народному поверью, выезжает на небо в своей колеснице в праздничном сарафане и кокошнике; тот же наряд надевают на куклу, когда провожают весну. Но особенно важны для нас обряды, которые еще недавно совершались на Всесвятской неделе и назывались похоронами Костромы (кострома — прут, розга), Лады или Ярила.

Ладо означало юность, красоту; слово это, прилагаемое к нежно любимому другу, любовнику, было постоянным эпитетом Дажьбога: его, как родоначальника всего сущего, называли во всех обрядовых песнях: «Дид (дед) — Ладо!». У хорватов поют: «Ладо, свети Боже!». Название Ярило (ярый, яркой, ярь — в значении весны, яриться и. др.) также приписывалось солнцу. Похороны Костромы совершались так: избирали девицу, которая должна представлять Кострому, подходили к ней с поклонами, клали на доску и с песнями несли к реке, где купались и водили хороводы; или делали соломенное чучело, перевязывали его веревками, одевали в платье и относили на берег озера или реки; здесь поселяне разделялись на две половины: одна защищала куклу (Кострому), а другая нападала и старалась похитить ее. Борьба оканчивалась похищением куклы, с которой тотчас же срывали платье и перевязки, а солому топтали ногами и бросали со смехом, между тем как защитники предавались заунывному плачу, закрывая лица свои руками, как бы оплакивая смерть Костромы. Похороны Ярилы состояли в следующем обряде: старик нес гроб с чучелою Ярилы в поле; женщины повторяли нараспев похоронные причитания, мужчины пели и плясали, потом вырывали могилу и хоронили в ней куклу с воем и плачем. Затем следовали пляски и игры, напоминающие языческую тризну. В Малороссии кукла Ярила делалась тоже. Пьяные бабы провожали его рыданиями и восклицаниями: «помер он, помер!». Если с поворотом солнца на зиму соединялась мысль о замирании плодотворной силы, то с другим поворотом этого светила — на лето, естественно, должна была соединяться мысль о возрождении и обновлении этой силы. Умиравшее на зиму, оно как бы восставало к новой жизни весною: начало такого возрождения солнца относится к зимнему его поворотУ! к празднику коляды; с этих пор мало-помалу начинает увеличиваться его влияние: день, по народному выражению, тогда же при^авляется на куриный шаг, а чрез несколько недель лучи солнечные Уже нагревают у коровы один бок; небо начинает проясняться: оттого Декабрь назывался просинец {просипеть — просветлеть; сличи ясень, неправильно: овсень, таусень от ясный, яснеть). Его рождение солнца воспевают обрядовая песня (колядка): Уродилась Коляда Накануне Рождества

Припомним, что о молодом месяце также говорится: шародился новый месяц». В феврале уже начинают закликать весну, а на масленице прогоняют смерть, что потом снова повторяется в марте

или мае месяце. Подобным образом египтяне ежегодно праздновали весною возвращение к жизни Озириса (бога света), убитого Тифоном. Праздник Адонису выражал ту же мысль; праздник этот совершался два дни: в первый день носили изображение Адониса, пели печальные песни и приносили погребальную жертву; в Александрии делали чучело Адониса, несли на носилках, ставили на колоссальный катафалк, а потом топили его в воде. На другой день совершался обряд обретения, или восстания, Адониса, сопровождавшийся шумными и веселыми оргиями. Адонис — солнце, смерть его — зима, которая представлялась в образе вепря, поразившего Адониса; восстание — весна 7.

Перейдем в избу славянина: сюда перенес он то же обожание стихийных божеств. Очаг, доставлявший человеку свет и тепло, обожался как пенат, охранявший домашнее счастье; с развитием язычества это божество олицетворено в дедушке-домовом, что подтверждается обрядом при переходе на новоселье. В Польше домовый называется <<Выгорище», а у белорусов Падпечка. В домовом выразилось идеальное представление русского хозяина, домовладельца. По поверью должно отличать своего домового от чужого; последний — лихой, тогда как первый — добрый. Оттого в заговорах испрашивается защита «от чужого домового», а при переходе в новый дом перезывают с собою старого домового, чтобы чужой не разорил двора. По связи с огнем домовый живет за печкою, и ему приносили в жертву петуха. Поклонение источникам и рекам особенно наглядно выразилось в образе дедушки-водяного, которому был посвящен гусь. Своего водяного также должно отличать от чужого. Предания о водяном тесно связываются с верованием в русалок и мавок. О русалках в статье г-на Соловьева находим превосходное исследование. Жаль только, что он не постарался определить, что в данных поверьях древнейшее и что принадлежит позднейшим олицетворениям. Догматизм здесь особенно был не у места.

За исследованием о русалках «Очерк» (г-на Соловьева) предлагает сведения о богослужении, которое совершалось старшими в родах и семьях. Не останавливаясь на этой части сочинения г-на Соловьева, заметим только, что автор несправедливо представляет первоначальную жертву в форме покорма, а в форме сожжения признает за явление позднейшее (стр. 47). Напротив, самое слово жертва (жрать, жреть, гореть) указывает, что первоначально она

совершалась чрез сожжение: священный огонь, для поддержания которого необходимо какое-либо вещество, пожирал все приносимое ему в жертву; покорм возник вместе с олицетворением сил природы в человеческие образы, когда молния перешла в Перуна, огонь в Сварожича, а такое олицетворение совершилось поздно 8.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИФА

Покойный Д. М. Щепкин оставил после себя сочинение, посвященное славянской мифологии, под заглавием «Юб источниках и формах русского баснословия». Болезнь не позволила ему окончательно обработать этот труд, но тем не менее книга его заслуживает серьезного внимания. В изданном ныне первом выпуске автор, вслед за определением предмета и целей своей науки, критически разбирает те способы мифотолкования, какими руководствовались разные ученые (школы: историческая, символическая, символично-лингвистическая и теория Шеллинга), указывает их несостоятельность, наконец излагает свою собственную методику и ее основания. Метода, принятая им, действительно есть наиболее верная при мифологических разысканиях, единственная, с помощью которой можно разъяснить всю массу различных баснословных сказаний и загадочных поверий, опутывающих жизнь человека. В сущности она есть не более, как удачное приложение к толкованию мифа начал, выработанных новейшими гениальными открытиями об образовании языка, его последующих извращениях и о влиянии этой истории слова человеческого на смешение самых понятий. Следовательно, в основу мифологических разысканий полагается здесь твердое и всестороннее изучение языка, потому что в нем кроется и зародыш (зерно) басни и ее разгадка. Родоначальником этой в высшей степени плодотворной методики должно признать знаменитого Якова Гримма; и хотя автор разбираемой нами книги старается показать, что его научные приемы составляют нечто совершенно особое от приемов германского ученого, тем не менее очевидно, что первые относятся к последним, только как дальнейшее их развитие, подготовленное трудами самого же Гримма, Боппа, Бюрнуфа, Потта*, и притом принадлежащее покойному Щепкину наравне с некоторыми другими последователями Гриммовой школы. Он только шире и полновластнее пользуется признанною им методою, распространяя ее силу и могущество на все мифические сказания и таинственные поверья и обряды, и ставит ее краеугольным камнем, на котором зиждется все здание мифологии, тогда как другие применяли ее к объяснению некоторых отдельных преданий.

По собственным словам автора, -«новое направление мифологии, в котором признана естественная связь басни с словом и

языкосравнение явилось могучим орудием
мифотолкования, составляет душу школы Гримма. Знаменитый
творец немецкой грамматики, вскрывший впервые тайники
германского язычества, дал новой толчок и общей мифологии.
Важным открытием закона звукоперемещений", сводя рассеянные
члены индоевропейских языческих поклонений к их общему началу,
он указал возможность сравнительной мифологии. Гениальным
вскрытием законов отеческого слова, исторические формы которого
он заботливо проследил по всем эпохам и наречиям, по всем
изменениям слога и буквы, восстанавливая увечье, отрезая нарост,
Гримм воссоздал первобытный организм германской речи и чрез то
самое придвинул ее снова к отчуждавшемуся, древнему преданию
народа. Глубоко верным воззрением на народную сагу, в которой
провидел богатый клад мысли и сердца родной старины, он возвел
пренебрегаемый прежде мир сказки на степень науки и детскую
забаву настоящего научил уважать, как чудесную сокровищницу
прародительской святыни. Направляя язык к разумению предания, в
мифической неприступности предания находя твердые опоры языка,
Гримм изменял существенно понимание народной басни и пролагал
единственно верный путь к ее решению. Высокая заслуга
знаменитого филолога состоит особенно во влиянии его изысканий на
истинную постановку мифической задачи и в подготовке надежных
элементов к ее ученой разработке[^]. Далее, характеризуя общее
направление Гриммовой школы, сочинитель хотя и говорит, что
«господствующее в этой школе понятие о мифе есть отчасти предание
ученой рутины, в которой миф понят, как небылица в лицах»; но тут
же вынужден был сделать исключение для Макса Мюллера и
признаться, что значение языка на пути мифоизыскания признано
ею единогласно, влияние слова на самое сложение басни указано
блистательное (стр. 39).

Чтобы показать, как естественно и необходимо создается миф
(баснь), надо обратиться к истории человеческого слова. Изучение
языков в различные эпохи их развития, по уцелевшим литературным
памятникам, привело филологов к тому заключению, что
материальное совершенство языка к его историческим судьбам
находится в обратном отношении: чем древнее изучаемая эпоха
языка, тем богаче его материал и формы, и благоустроеннее его
организм; чем более станешь удаляться в эпохи позднейшие, тем
заметнее становятся те потери и увечья, которые претерпевает язык в

своем строении. Поэтому в жизни языка, относительно его организма, наука различает два противоположные периода: период его образования, постепенного сложения, и период упадка, расчленения. Оба эти периода играют весьма важную роль в создании баснословных представлений народа. Всякой язык начинает свою жизнь с образования корней или тех начальных звуков слова, в которых первобытный человек обозначал свои впечатления, производимые на него предметами и явлениями природы; такие корни, представляющие собою безразличное начало и для имени, и для глагола, выражают не более, как признаки (качества), общие для многих предметов, и потому удобно прилагаемые для обозначения всех их. В глубочайшей древности значение корней было осязательно, присуще сознанию народа, «который со звуками родного языка связывал не столько мысль, сколько живое чувство предметов. Называя предмет, произнося слово, он имел в виду существеннейшее его свойство, служившее ему живописным выражением, тогда как современное слово есть более или менее фонетический знак, абстрактное обозначение предмета без отношения к его натуре». Отсюда понятно, что самые различные предметы и явления природы, сходные по некоторым своим признакам, сближались между собой в народном представлении и выражались чрез одно и то же название. С другой стороны, каждый предмет и каждое явление, смотря по различию своих свойств и действий, могли вызвать, и в самом деле вызывали в душе человеческой не одно, а многие и различные впечатления. Оттого, по разнообразию признаков, одному и тому же предмету или явлению придавалось по несколько различных названий. Предмет обрисовывался с разных сторон и только во множестве синонимических выражений получал свое полное определение. При этом надо заметить, что каждый из этих синонимов, обозначая известное качество одного предмета, в то же самое время мог служить и для обозначения подобного качества многих других Предметов и таким образом связывать их между собою. Здесь-то именно кроется тот богатый родник метафорических выражений, который так поражает нас своею силою и обилием в языках первозданных, на первых ступенях их исторического бытия, и который впоследствии, под влиянием дальнейшего развития, постепенно иссякает. Теперь представим себе, какое смешение понятий, какая путаница представлений должна произойти при забвении коренного значения слов; а такое забвение рано или поздно,

но непременно постигает народ. «Живое созерцание природы, на котором созидалось древнее слово, слабело вместе с отсутствием потребности нового творчества, покидало человека вместе с удалением его от первобытных впечатлений, с водворением в нем новых жизненных интересов. В течение многих веков, направляемое постоянно на дело мысли, слово улетучивалось наконец в своем естественном, на чувстве и впечатлении вскипевшем источнике; с иссякновением жизненных соков, оно меняло и свою древнюю красоту, нисходя с высоты изображения на степень обозначения, из живописной характеристики в абстрактное наименование. С потерей сознания корня, терялось именно в слове то живое начало, на котором развивалось, во времени, бытие его значений и приложений... Утрата корня в сознании, с одной стороны, останавливает отчасти новое развитие слова, с другой, — отнимает у развившихся в употреблении его приложений их естественную опору; без этой же опоры память бессильна удержать и сохранить все богатство словозначений, а многие из них, в потоке времени, действительно мало-помалу исчезают.» Сверх того, переживая века, дробясь по местностям, народ и не в состоянии был уберечь всего начального богатства родной речи: старели и сглаживались из памяти отдельные корни и целые семейства слов, и отживали грамматические формы. Вследствие таких вековых утрат языка, терялась в народе понятливость древнего речения, и хотя оно продолжало повторяться по привычке, но смысл его становился все темнее и загадочнее, и начинался неизбежный процесс баснословных превращений. Стоило только забыться и затеряться первоначальной связи понятий, чтобы метафорическое уподобление получило все значение действительного факта: так сам собою возникает миф — словозначительный, который основывается на забвении корней и происходящем от Того смешении различных понятий, выражавшихся одним и тем же названием или названиями, производными от одного корня. Светила небесные не только уже в переносном смысле именуется очами неба, но действительно представляются народному уму под этим живым образом, и отсюда возникают мифы о тысячеглазом, неусыпном Аргусе (ночное небо) и одноглазом божестве солнца; молния является огненным змеем, ветры наделяются крыльями и так далее. Филологические изыскания, примененные к объяснению народного баснословия, указывают на тысячи примеров подобного происхождения мифа. Для большей наглядности приведем здесь два

примера: а) Свет и жолчь. Сияние солнца и блеск золота производят то же впечатление желтого цвета, как и жолчь: это и послужило основанием их лингвистической и мифической связи. Слова: жолтый, жолчь, в Остромир<овом> Евангелии зльчь, зльчь, чешское *iluty*, золотой, злато — филологически тождественны между собою, злато, в зендском *зара*, филологи сближают с словами: *заря*, *зреть* и *зрак* (у нас око, у сербов — солнечный луч). Все атрибуты древнего божества солнца представлялись золотыми; народная поэзия дает один постоянный эпитет и солнцу, и золоту: красное солнце, красное злато; у сербов уцелело выражение: сухое алато. Здесь кроется объяснение некоторых баснословных сказаний и обрядов, живущих в народе. Так, в народную сказку об Еруслане занесен следующий миф: пользуясь отсутствием этого богатыря, пришел в его родную землю враг, разорил города, взял в плен отца Ерусланова и двенадцать других богатырей, выколол им глаза и заключил в темницу. Тогда Еруслан поехал к вольному царю Огненному Щиту Пламенному Копью, т. е. к солнцу ^{1*}, рассек его чудодейственным мечом и добыл из него жолчи. С этою жолчью возвратился он домой, помазал ею слепые глаза своего отца и двенадцати богатырей — и они тотчас же прозрели. Очевидно, что под жолчью надо понимать здесь солнечный свет, без которого нельзя ничего видеть, потому что тогда наступает ночной мрак. Из одного источника с этою любопытною баснею возникли обряды, до сих пор известные в народной медицине: так, во время кори и оспы глаза больного нарочно обводят золотым кольцом — с тою целью, чтобы болезнь не повредила зрения; во время же болезни глаз обыкновенным и лучшим лекарством почитается жолчь (см. выдержки из простонародного лечебника XVII века — во 2-й книжке Пермского сборника, на стр. XXXIII).

О таком представлении солнца пламенным щитом см. в статье моей: «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металлов и жолчи» (во 2-й ч. Архива г-на Калачева).

б) Посев и ветер. По коренному смыслу глагол сеять значит: бросать, разбрасывать (сличи санскр. *as*, *asjâmi*); слово это одинаково употреблялось прежде как для обозначения посева, состоящего в разбрасывании семян, так и для обозначения ветра, который разметывает пыль и снежные сугробы. В производных формах: рассеять, рассевать — коренное значение глагола сеять удержалось еще по ею пору (например: ветер рассеял тучи). Вследствие забвения

этого коренного значения, слово сеяние (т. е. семян) стало мифическим выражением для рассеивающего ветра. Г-н Боричевский в «Народных славянских рассказах» (стр. 96—97) сообщает интересное мазовецкое предание о том, как черт увидел поселянина, засевавшего поле пшеницею, и подарил ему мешок с зернами ветра: стоит кинуть одно зерно — и сейчас поднимется ветер, а если бросить целую горсть — то поднимется страшная буря.

Кроме извращения смысла слов, баснословие развивается также под влиянием разнородных обольщений со стороны вечно подвижного звука. Игра созвучия, фонетические видоизменения слов, вольность произношения вели к сближению совершенно различных слов и к смешению выражаемых ими понятий, и породили миф словосозвучный. Так, 11-го мая, в день обновления Царяграда, поселяне наши не работают, опасаясь, чтобы Царьград, за непразднование будто бы посвященного ему дня, не выбил хлеба (Саратовск. губ. ведомости, 1851 г., № 29).

Автор сочинения «Об источниках и формах русского баснословия» обстоятельно рассматривает эпохи образования языка и его превращений; не входя в подробности, мы думаем, что сказанного достаточно для показания тесной, неразрывной связи мифических представлений с историей языка. «Миф, этот дикой нарост на вольном потоке устной речи, развивался и цвел лишь в заглохших углах летучего предания, на мутных застоях языкозабвения; и в баснословии народа - как бы ни было оно замысловато — нет ни одной черты, которая бы не возникла путем языка, невольным делом его видоизменяющегося отношения к народу. Мифическая вера, мифический обряд суть лишь последствия вкоренившегося баснословия; они влагаются простой душе неотразимыми убеждениями родного слова. Язык уговаривает мысль к принятию бессмыслицы. Что ни баснословие, то ряд непонятных слов, и что ни слово, то новая задача для решения. При таком воззрении на миф, вопрос о его уяснении принимает необходимо громадные и устрашающие размеры. Уловить вековую игру меняющегося отношения понятия к речи, понятия — не утвержденного наукой, речи — не упроченной письмом; проследить длинную цепь превращений, испытанных словом в его жизненном пробеге, как со стороны внутреннего значения, так и внешней его формы, превращений — под условием вольной прихоти произношения, в эпоху вне всякой истории и контроля; указать меткою рукой целый

ряд языкозабвений, созвучных слухообольщений, говорных недоразумений, исчезнувших в языке без малейшего литературного следа и только путем туманного предания оставивших по себе гиероглифический документ, — таковы неприступные, на первый взгляд, требования зачинающейся науки, которые она ставит на каждом шагу усердному изыскателю народной старины».

Определение методы ученых работ, конечно, в высшей степени важно; но этим еще не исчерпывается задача мифолога, напротив, отсюда-то и начинается главная работа. Полное усвоение разнообразных филологических сведений и приложение их к разъяснению баснословных преданий представляют много чрезвычайных и не всегда оборимых трудностей. Здесь необходима наибольшая осторожность и наибольшая неподатливость увлечению; потому что, несмотря на громадные успехи филологии в последнее время, она все еще слишком многое оставляет произволу исследователя. Доказательства тому нередко даже в лучших ученых сочинениях; довольно припомнить, как часто филологи, оставляя одно объяснение, переходят к другому, иногда совершенно противоположному, которое при новых соображениях кажется им и лучше и точнее раскрывающим смысл предания, как часто для разгадки старинной басни допускают они разом по несколько различных предположений. Известно, как легко ошибиться в приискании корня загадочного слова или удовольствоваться неточным объяснением первоначального смысла, скрытого в найденном корне; еще легче напасть не на то словозвучие, которое породило данную баснь, и начать ее толкование из оснований, ей совершенно чуждых, и таким образом придти ко многим произвольным сближениям и несправедливым выводам. При мифологических разысканиях «потребно не только обширное знание языка, но и особое ученое ясновидение, под живым воздействием в душе законов родной речи». Такая близость ко всем особенностям народной речи и способность их угадывать возможны только в отношении к родному языку, и потому-то на его почве исследователь успешнее может бороться с трудностями при разъяснении таинственного смысла басни. Между тем это нисколько не увольняет его от пользования указаниями сравнительной филологии и преданиями других более или менее родственных народов; напротив, доказательства, почерпнутые из этих источников, придают сделанным выводам окончательную твердость, а тождественные явления,

встречаемые в языках и мифах других народов, служат им необходимою поверкою.

Ошибки, на которые мы сейчас намекнули, особенно возможны при излишнем доверии к памятникам народного слова. При лингвистической методе мифотолкования язык и памятники народного слова составляют основу, исходный пункт исследователя. Древние выражения языка и его формы, уцелели ли они в свободной, устной речи, в произведениях старинной письменности или донеслись к нам в песне, пословицах, загадках и заговорах, здесь равно важны; они крепкими узами связаны с религиозными и умственными интересами народа; в них запечатлевается его нравственный образ, вся история его духовного развития и заблуждений. Справедливо признавая в произведениях устной народной словесности — мифологический материал, покойный Щепкин между прочим говорит: «Памятники эти, скованные извне мерным строем стиха и созвучием, изнутри их религиозным или чародейным значением, а иногда особой игрой ума — чрез строгое повторение окаменели, так сказать, в своей букве и тем самым противостоят всякой подделке, всякой чуждой примеси, всякому вольному и невольному искажению. Баснь является в них в первобытной чистоте, в ее собственной плоти и с прочностью монументальной: вот почему они образуют, для филологических действий и соображений, самый лучший материал и надежный фундамент» (стр. 58). Положение это можно оспаривать. Народные песни, пословицы, заговоры, загадки и разного рода присловья переживают вместе с народом целые столетия, обилие вариантов уже ярко свидетельствует, что с течением времени они подвергались многим и различным изменениям. Мысль, выраженная автором, была бы вполне справедлива, если бы памятники эти дошли до нас во всей своей Девственной чистоте и неприкосновенности; но это в большей части ВДучаев весьма сомнительно. Вглядываясь в них пристальнее, нельзя не подметить, что соответственно новым, возникавшим в народе, взглядам и потребностям подвергались они переменам, дополнениям и даже искажениям. Древнее мифическое повествование в частую переносится на известного исторического деятеля, эпохи смешиваются места прежних языческих героев занимают христианские святые; в замену отживших стихов врываються в песнь новые; устаревшие и потому непонятные для народа слова и выражения или вовсе забываются, или замещаются иными, более доступными пониманию; наконец, та же игра

словозвучиями, которая, с одной стороны, оказывала несомненное влияние на создание басни, с другой, может допустить такую замену слов, что совершенно затемнит первоначальный смысл мифического сказания. Сверх того, всегда ли так бесхитростно относится собиратель к памятникам народного слова, как того требует наука? Разве нам неизвестно, например, что г-н Сахаров, которому Щепкин так усердно рассыпает не совсем умеренные похвалы (стр. 65), исправил в своем издании текст народных песен?* Разве проф. Буслаев не осязательно показал нам те искажения, какие допущены в издании пословиц г-на Снегирева?*

Первый выпуск сочинения «Об источниках и формах русского баснословия» представляет только начало труда — объяснение методы. Приложение ее к толкованию мифа собственно начнется со 2-го выпуска; следовательно, главное еще впереди, и нельзя не желать, чтобы оно не замедлило своим появлением в свет. Отдавая должное уважение труду покойного автора, необходимо однако заметить, что он не всегда сумел избежать тех заманчивых увлечений, которые обольщают исследователя на скользком пути филологических разысканий и мифологических объяснений; в приводимых им в первом выпуске примерах, если и много встречается соображений новых и светлых, то попадаются и такие, которые поражают своею странностью и лингвистическими натяжками; таковы толкования слов: сивка, дубовые столы, четверг и друг<ие>.

Оставляя эти неудачные толкования в добычу присяжным филологам и лингвистам, мы прибавим от себя, что в деле науки почтенны и самые ошибки, если они происходят из благородных усилий проложить новые пути к отысканию истины; во всяком случае, они несравненно почтеннее и полезнее той непогрешающей посредственности, которая если никогда не ошибается, зато и не творит ничего нового.

ЗАМЕТКИ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ ПО СЛАВЯНСКИМ ПРЕДАНИЯМ

Понятие о смерти; сон и смерть — братья; олицетворение смерти; душа и тело; тени умерших; представление души — ветром, бабочкою и птицею; обряд крещения кукушек; мифическое значение яйца.

Последний акт, которым завершается земная жизнь человека, исполнен страшного и вместе таинственного значения. Смерть, постоянно унося новые жертвы, для оставшихся в живых поколений ничего не открывает о той безвестной стране, куда увлекла их предшественников. Но человек, по самому свойству своей возвышенной природы, жаждет знать о том, что будет с ним за гробом. Мысль о конечном уничтожении так враждебна инстинкту жизни, непосредственно ощущаемому человеком, что она невольно отстраняется им во имя надежды в жизнь загробную, которая составляет один из главнейших вопросов во всех религиях.

Живому неестественно не страшиться смерти, потому что жизнь уже сама по себе есть и высочайшее благо, и высочайшее наслаждение, об исходе которого нельзя думать без особенного тревожного чувства. У всех народов ходит много примет и совершается много обрядов, указывающих на тот страх и то опасение, с которыми смотрят на все, что напоминает о последнем конце. Так, встреча с похоронами считается предвестием несчастья и неудачи; кто прикасался руками к трупам покойника, тот, по народному убеждению, не должен сеять, ибо семена, брошенные его рукою, омертвеют и не произрастят плода¹; все, присутствовавшие при погребении, возвратясь домой после этого печального обряда, должны приложить свои руки к очагу, чтобы таким образом очистить себя от зловредного влияния смерти, и проч.

Вместе с болезнями, особенно повальными, быстро приближающими человека к его кончине, смерть признавалась у язычников нечистою, злою силою. Оттого и в языке, и в народных поверьях она сближается с понятиями мрака и холода. Обожая солнечный свет и разливаемую им теплоту, как источник всякой земной жизни, язычники видели, что удаление этого света и теплоты и приближение нечистой силы мрака и холода убивает и жизнь, и красоту природы. Подобно тому смерть, смежающая очи человека, лишает его возможности видеть дневной свет, отнимает от него ту

внутреннюю теплоту, которая прежде согревала охладельный его труп, и обезображивает лице покойника предшествовавшими болезненными страданиями и предсмертною агонией. Филологи указывают на связь корней в следующих речениях, основу которой надо искать в доисторической связи выражаемых ими понятий: смерть, мо(а)рана или мо(а)рена (от снкр. мри— умираю), таггапа, mors, мор, морок (мрак), мерен (смеркаться) — черт, мороз (мраз), марать, мора — призрак, моры — носилки для покойников, смрад, смердеть, schmerz, помора — отравы, поморщина — большая смертность 2. Краледворская рукопись сравнивает смерть с ночью, приносящею мрак, и с зимою, представляющею собой смерть природы. Убитый Власлав повалился на землю: ...wstati ne mozes; Morena ici supase w nos stu... (т. е. встать не может: Морена усыпила его в черную ночь). В другом месте Краледворской рукописи встречаем выражение: «фо рuti wsci z Vesny po Moranu» — на пути от весны до мораны; здесь под весною разумеется юность, а под словом «Мораина» — старость, смерть и зима. Морана представлялась чехами богинею и смерти, и зимы 5. Встречая весну особенным торжественным празднеством, славяне совершали в то же время обряд изгнания смерти, или зимы, и повергали в воду соломенное чучело Мораны 4. Еще до сих пор весною на Радуницкой неделе поселяне наши изгоняют смерть из своего села и для того в полночь бегут с метлами и кочергами 5. Обряд этот напоминает нам другой, тождественный с ним, — обряд опахи вания, совершаемый в наших деревнях для изгнания повальных болезней: чумы, холеры, коровьей смерти, сопровождаемый звонкими ударами в тазы, сковороды, косы, криком и громкими возгласами. Вотяки и черемисы перед весенним посевом хлеба гоняют шайтана: парни и девки садятся верхами на лошадей, берут в руки зажженные лучины, бичи, палки, метлы и с диким воплем начинают скакать по деревне из конца в конец, махая метлами и ударяя по хлевам и углам изб, чтобы шайтан не осмелился повредить посеву; потом бегут в поле и ставят две палки, заграждая легким тыном в знак того, что шайтан прогнан 6. Подобно тому у литовцев друзья умершего провожая его тело в могилу, махали в воздухе ножами с криком: «Бегите, бегите, злые духи!» 7. В одном из похоронных причитаний говорится о покойнике, что он уходит туда, где солнце померкло и царствует черная зима: «(Там буду я, — говорит умерший, — всегда зимовать; лютая змея выпьет мои очи!» 8.

Народное выражение: околеть значит и озябнуть, и умереть, а истывать (остынуть) употребляется в смысле издыхать 9.

Если понятие о смерти сближалось в доисторическое время с понятием о ночном мраке, то так же естественно было сблизить его и с понятием о сне. Сон неразделен со временем ночи, а заснувший напоминает умершего. Подобно мертвецу, он смежает свои очи и делается недоступным впечатлению света; остальные чувства его также чужды внешним впечатлениям. Смерть и сон представляются потому в мифологиях различных народов явлениями между собою близкими, родственными. Гомер называет Смерть и Сон близнецами., а Гезиод — чадами ночи; как греки, так и римляне признавали *Somnus* братом Смерти. Оба брата, по их мнению, живут вместе, на западных границах мира — при входе в тартар. Здесь *Somnus* вечно лежит на маковых цветах в сладком покое, а вокруг его ложа толпятся легкие сновидения в неясных образах 10. На такую древнейшую связь понятий смерти и сна намекают и наши предания. В народных русских сказках богатыри, убитые врагами, воскресая при окроплении их трупов живою водою, постоянно произносят эти слова: *Ах, как же я долго спал!» — ^Спать бы тебе вечным сном, если б не живая вода», — отвечает добрый товарищ. В современном языке выражение: сом вечный осталось метафорическим названием смерти; наоборот, сон летаргический в простонародье называется обмираньем, во время которого, по рассказам поселян, душа оставляет тело, странствует на том свете, видит рай и ад и узнает будущность людей 11. Язык засвидетельствовал близость и родственность понятий сна и смерти до осязательной наглядности. Умерших называют усопшими (успшими, успение) от глагола спать, усыпить, т. е. их буквально называют уснувшими; подобно тому в Смоленской губернии мертвецы называются жмурики (от глагола жмурить — закрывать глаза), т. е. сомкнувшие свои очи. В Архангельской губернии вужествует поверье: кто засыпает тотчас, как ляжет в постель, тот Долго не проживет 12. В вышеприведенном месте Краледворской рукою писи сказано, что Морена усыпила Власлава. Слово отемнеть употребляется в народном говоре в смысле: ослепнуть и умереть; согласно с этим свидетельством языка, упырей (упырями зовут мертвецов, являющихся по смерти) большею частию представляют слепыми. Как сон сближается со смертию, так, наоборот, бодрствование уподобляется жизни; поэтому жилой — означает неспящего, например: «мы приехали на жилых^, т. е. мы

приехали, когда еще не спали; глагол жить употребляется в некоторых местах в значении бодрствовать, не спать 15. В причитаниях, обращаемых к покойникам, слышатся такие выражения: «и вы, наши роднинькие, встаньте, пробудитесь, поглядите на нас!» или: «пришли-то мы на твое жицьё вековешноё, уж побудзиць-т пришли от сна крепкова»14.

Эти данные, свидетельствующие о братстве сна и смерти, и то верование, по которому душа во время сна может оставлять тело и блуждать в ином мире и видеть там все тайное, послужили основанием, почему сновидениям придано вещее значение. Для живой и впечатлительной фантазии первобытного человека виденное во сне не могло не иметь прямого отношения к действительности, среди которой так много было для него непонятого, таинственного, исполненного высшей священной силы. Он признал в сновидениях то же участие божества, какое признавал в гаданиях и оракулах. У древних по случаю благоприятных сновидений совершались празднества, а по случаю страшных — очищения 15. Славяне до сих пор сохранили веру в вещий смысл сновидений; таких, которые бы, по примеру сказочного богатыря Василия Буслаевича, не верили ни в сон, ни в чох, а верили б только в свой червлёный вяз 16, в старое время бывало немного. У черногорцев если жена видела во сне, что муж ее подвергнулся какой-либо опасности, то этот последний непременно отложит задуманное им предприятие 17. В наших народных песнях есть несколько прекрасных поэтических рассказов, содержанием которых служит -стера в сон». Приведем примеры:

Как по той ли реке Волге-матушке,
Там плывет, гребет легкая лодочка.
Хорошо лодка разукрашена,
Пушкам, ружьям исстановлена;
На корме сидит ассаул с багром,
На носу стоит атаман с ружьем,
По краям лодки добры молодцы,
Добры молодцы — все разбойничий;
Посередь лодки да и бел шатер,
Под шатром лежит золота казна,
На казне сидит красна девица,
Ассаулова родная сестрица,
Атаманова полубовница.
Она плакала, заливалася;

Во слезах она слово молвила:
Нехорош вишь сон ей привиделся —
Расплеталася коса русая,
Выплеталася лента алая,
Лента алая, ярославская,
Растаял мой золот перстень,
Выкатался дорогой камень:
Атаману быть застрелену,
Ассаулу быть пойману,
Добрым молодцам быть повешенным,
А и мне-то, красной девице,
Во тюрьме сидеть, во неволюшке

Другая песня:

Ох ты, мать моя, матушка,
Что севоднешну ноченьку
Нехорош сон мне виделся:
Как у нас на широком дворе
Что пустая хоромина:
Углы прочь отвалилися,
По бревну раскатилися;
На печище котище лежит,
По полу ходит гусыня,
А по лавочкам голуби.
По окошечкам ласточки,
Впереди млад ясен сокол.

Пустая хоромина — чужая сторона; углы опали и бревна раскати^{сь} — род-племя отступились; кот — свекор, гусыня — свекровь, го^{ли} — деверья, ласточки — золовки, а ясен сокол — жених 19. В «Слове о полку Игореве» встречается следующий рассказ о весте князя Святослава: <А Святъславь мутен сон виде: в Киеве на горахси ночь с вечера одевахъте мя, рече, чръною палоломою, на кровати тисове; чръпахуть ми синее вино с трудомъ смешено; сыпахуть ми тыщими тулы поганых тльковин великий женчтог на лоно, и негуют мя; уже дьскы без кнеса в моем тереме алатовръсем. Всю ночь с вечера босуви ввали възгряху»²⁰. Тот же предвещательный смысл придается сновидениям и в скандинавских сагах, и в Нибелунгах, и в Одиссее (песнь XIX).

И смерть, и сон признаваемы были славянами, как и другими индоевропейскими народами, за живые мифические существа, которым народная фантазия придала особые олицетворения. Согласно со злобным характером смерти, на которую (по пословице), как на солнце, во все глаза не взглянешь, и от которой нельзя ни откупиться, ни отмолиться 21, она представлялась в образе устрашающем. В одной сербской рукописи встречаются пять заговоров против нежити, или смерти (существительное нежит — от слова жить, с отрицательною частицею не 22}. В одном из них сказано: «Сходещо нежиту от сухаго мора(я)... Камо идеши, нежите? Рече нежит: семо иду в чльвечто главу мозга сръчати, челюсти преломати, зубы ихь ронити, шие ихь кривити и уши ихь оглушити, очи ихь слепити, носа гугьнати, крьве ихь пролияти, века ихь исушити, устьнь ихь кривити и удовь ихь раслабити, жиль ихь умртвити, тела изьмьждати, лепоту их изменито, бесомь мучити е»25. По славянскому поверью, нечистый дух Мара носит свою голову под рукою и блуждает ночью под окнами изб, произнося имена хозяев и домашних: кто из них отзовется на голос Мары, тот умрет; или Мара садится ночью на человека и душит его. К опасно больному приходит Смерть и становится около его постели: если она станет у изголовья, то больной выздоровеет, а если у ног и будет заглядывать ему в глаза, то непременно умрет 24. Коровью смерть (чуму) простолюдины наши представляют безобразною старухою, у которой руки — граблями. Смерть наделяют всегда косою'. она косит человеческие жизни, как траву, и загребает их своими граблями 25. У других славянских племен (сербов, поляков, словаков и южных славян) и в Литве встречаем такое олицетворение чумы или моровой язвы 26: это женщина огромного роста, с распущенными косами, одетая в белую одежду (у литовцев — в черную). Она разъезжает по свету в повозке или заставляет какого-нибудь человека носить себя по городам и селам и веет из своей костлявой руки красным или огненным платком на четыре стороны — и все кругом умирает. Иногда она просовывает свою руку в окно или дверь избы и махает платком, навевая на семью заразу и смерть 27*. То же представление было соединяемо и с холерою 28.

Следы олицетворения сна замечаем в колыбельной песне:

Ой ходить Сон по улоньце,
В белесонькой кошулоньце;
Слоняється, тыняється,.

Страшная, но неотразимая сила смерти увлекала все живущее в иной, безвестный мир, где начиналась новая жизнь. Праздники в честь умерших, возлияния и приношения на их могилы, вера в явление мертвецов и множество других преданий ясно свидетельствуют, что славяне имели довольно определившиеся и подробные представления о загробной жизни.

Прежде всего укажем на тот многозначительный факт, что в области языческих верований славян душа признавалась как нечто отдельное от тела, имеющее свое самостоятельное бытие. По их представлениям, душа еще во время жизни человека могла расставаться с телом и потом снова возвращаться к нему: такое удаление души преимущественно совершалось во время сна. У черногорцев и сербов есть поверье о ведогонях. Это — дух, обитающий в человеке и животных. Каждый человек имеет своего ведогоня. Когда человек или животное засыпает, то ведогонь оставляет тело и сторожит его от всякого колдовства и от врагов. Ведогони часто дерутся между собою, и если кто-нибудь из них будет убит, то человек или животное, ведогонь которого погибла в драке, тотчас же умирает во сне. Если воин умрет во сне перед битвою, то говорят, что ведогонь его дралась с неприятелями и убита. Колдуны и колдуньи, погружаясь в сон, могут выпускать из себя какое-то демоническое существо, т. е. Душу, которая принимает различные образы и носится по свету, причем тело, оставленное душою, лежит совершенно мертвым. Об этом свидетельствуют сербские предания 30 и одно любопытное показание старинного памятника, который, в числе других чародейств, упоминает о следующем: «Тело свое хранит мертво, и летает орлом, и ястребом, и вороном, и дятлем, рыщут лютым зверем и вепрем диким, волком, летают змием, рыщут рысью и медведем»⁵¹". И во время обмиранья или летаргического сна душа, по нашему народному Неверию, покидает тело и странствует на том свете. Таким образом, ^ю представлялось как бы жилищем живого духа, тою временною оболочкою, в которую он заключался при рождении дитяти и которую покидал при кончине человека, когда, по словам старинного проповедника, •*нужею страшную душа от телеси найдет и станет одержима душа зрящи на свое тело, якоже бо кто изволокся из ризы своея и потом стал бы зря ея»⁵².

У всех индоевропейских народов находим древнейшее представление мертвецов тенями, легкими как воздух, с которым они внезапно появляются и исчезают, и неуловимыми для осязания. Человек умирает, тело его распадается в прах, и только в сердцах знакомых ему, родных и друзей живет воспоминание об умершем, его лице, приемах, привычках и прошлой жизни: это тот бестелесный образ, который творит наше воображение об отсутствующих и умерших и который с течением всеистребляющего времени становится бледнее и бледнее. Образ умершего живет в нашей памяти, которая может вызывать его пред наши внутренние очи; но образ этот не более как тень некогда живого и близкого нам человека. Вот основа языческого представления умерших — бестелесными воздушными видениями, легкими призраками, тенями. Древние думали, что друзья и родственники по смерти своей являются к постели близкого им человека, чтобы он в сновидениях мог проводить с ними время 55. Летописец наш, рассказывая о том, как полочане были избиваемы мертвецами (навье) 54, изображает последних неуловимыми для взора привидениями 35. Между русскими простолюдинами до сих пор удержались следующие поверья: если на сочельник, когда станут есть кутью, не будет заметно чьей-либо из присутствующих тени, тот, значит, в скором времени умрет. Кто после трехдневного поста отправится в ночь накануне родительской (поминальной) субботы на кладбище, тот увидит там тени тех, кому суждено умереть в продолжение гоаа 56. В числе других чародейных способов порчи употребляется заговор на тень. Если приколоть к земле тень, падающую от колдуна, ведьмы или оборотня, то они теряют свою силу и будут молить о пощаде. Есть народный рассказ о том, как нечистая сила завладела тенью одного человека, который страдал до тех пор, пока не возвратил своей тени назад. Многие еще теперь не решаются снять свой силуэт, опасаясь суеверной приметы, по которой снявший с себя силуэт должен умереть в течение года; другие запрещают детям смотреть на свою тень и на свое изображение в зеркале: иначе сон ребенка будет беспокоен и может случиться несчастье. Когда кто умрет, то зеркала обыкновенно занавешиваются, чтобы покойник не мог смотреться в них. У раскольников зеркало — вещь запретная, созданная, по их мнению, дьяволом. Разбитое зеркало предвещает чью-либо смерть в доме. Зеркало отражает образ человека так же, как и гладкая

поверхность воды, а по сербскому верованию человек, смотрясь в воду, может увидеть в ней свой смертный час 57.

Душа человеческая, расставшаяся с телом, представлялась славянами-язычниками в самых разнообразных видах: она представлялась и огнем, и звездой (о чем уже было подробно сказано во 2 т. Архива историко-юридических сведений, в статье «О значении Рода и Рожаниц»'), и ветром, и бабочкою, и птицею — могла переселяться в царства растительное и животное, являться карликом и русалкою.

Язык сблизил понятие о душе с идеею ветра, что довольно наглядно видно из перехода звуков в следующих словах, происходящих от одного корня: душа, дышать, воз(вз)дыхать, д(ы)жнуть, дух, дуть, дуновение, духом — быстро, скоро, воздух, вздох 36. В других языках также придаются душе названия от воздуха, ветра, бури: латинск. *animus* и *anima*, греч. *ἀνεμος*, от санскр. *ан* — дуть, *анила* — ветер 39. В язычестве ветры понимались как дыхание божества; галицкая поговорка: «ветр — божий дух» находит подтверждение в русском стихе о Голубиной книге, по сказанию которого ветры произошли от свята духа. Когда ветер срывает с дерев листья, и они, колеблясь, несутся по воздуху, то причиною этого, по уверению черногорцев, бывают сражающиеся между собою ведогони (души)40. Очевидно, что представление души тесно связывалось с обоготворенною в язычестве стихиею воздуха и ветров, что совершенно согласно с тем физиологическим явлением, по которому жизнь человека необходимо условливается вдыханием в себя воздуха. В южной Сибири грудь и легкие называются вздухи*1. Глаголы издыхать, задушить, задохнуться означают: умереть, т. е. потерять способность вдыхать в себя воздух, без чего жизнь делается невозможною. Об умершем говорят: юн испустил последнее дыхание» или «последний дух»! Наоборот, глагол отдышать (отдохнуть) употребляется в народной речи в смысле выздороветь, возвратиться к жизни 42.

В отдаленное время язычества ветрам придавался мифический образ птицы; от взмаха ее крыльев рождались вихри и бури 43. Душа человеческая уподоблялась ветру; расставаясь с телом, она могла принять тот же образ, какой придавался ветру. Это одно основание, почему душа представлялась птицею. Но было еще другое, более Рачительное, основание: после смерти человека душа его начинала новую, загробную, жизнь; кроме естественного рождения, когда

человек является на свет с живою душою, эта последняя как бы снова в другой раз, рождается к иной жизни — замогильной. Оставив телесную оболочку, она должна принять новую форму. С нею, по мнению наблюдательного, но младенчески неразвитого язычника, должна была совершиться та же метаморфоза, какая замечается в животном царстве. Фантазия воспользовалась двумя наглядными сравнениями: а) раз рожденный червяк, умирая, вновь воскресает в виде легкой крылатой бабочки (мотылька); б) птица, рождаемая первоначально в форме яйца, вылупливается потом из него цыпленком, как бы рождаясь в другой раз. Это обстоятельство послужило поводом, почему птица в санскрите прямо названа двиджа (дважды рожденная)⁴⁴; тот же взгляд замечается в наших народных загадках: «двичи родится, а раз помира»⁴⁵ или «<дважды родится, ни разу не кстится» (Переяславль-Залесск. уезда) — значит птица; «два раза родится, ни разу не крестится, а черт его боится» (Новгородск. губ.) — значит петух.

И бабочка, и птица дали свои образы для олицетворения души человеческой. В Ярославской губернии мотылек называется душичка ⁴⁶. В Херсонской губернии простолюдины верят, что душа умершего является к родным, если они не подают милостины, в виде мотылька и вьется вокруг свечки; почему родственники на другой же день кормят нищих для успокоения души умершего ⁴⁷. У сербов есть поверье, что душа колдуньи излетает из нее во время сна в виде бабочки; потому вешта (вещая) означает и колдунью, и бабочку. «Слово о полку Игореве» придает душе эпитет вещей. Летающую ввечеру бабочку сербы принимают за душу чародейки (в)'ештицы»⁴⁸. Греки представляли смерть с погасшим факелом и венком, на котором сидела бабочка: факел означал угасшую жизнь, а бабочка — душу, покинувшую тело. В древние времена на гробницах изображалась бабочка как эмблема воскресения в новую жизнь ^{49*}.

О душе-птице у нас сохранились довольно живые предания. По мнению поселян, душа умершего, после разлуки своей с телом, Д° шести недель остается в сем мире. Родственники ставят для нее на окне или на столе чашку со святою или свежою водою и вешают полотенце, чтобы исшедшая душа омылась (искупалась), отерлась полотенцем и, улетаая в окно; могла явиться пред Богом чистою (Нижегород. и Астрах. губ.)⁵⁰. Воду эту, по возвращении с похорон, переставляют иногда на покут, подстилая под нее кусок холста, и в продолжение шести недель ее переменяют каждый вечер; кроме того,

кладут на стол или на окна хлеб-соль и коливо, полагая, что душа в это время прилетает в избу пить и есть 51. В некоторых местах родственники умершего втыкают в наружную стену или угол дома палку с куском полотна, чтобы душа покойника, блуждающая около прежнего своего жилья, могла отдохнуть на вывешенном полотне: она прилетает сюда, плачет и утирает свои слезы (Курск, и Тверск. губ.). В поминальные дни первый испеченный блин кладется к божнице (к иконам) или на слуховое окно, вместе с блином ставят туда чашку воды. Душа, присутствующая при поминках, выкупается в этой воде, закусит блином и улетит 52. В Киевской губернии верят, что душа некрещеного младенца, прежде, нежели превратится в русалку, семь лет летает над землею". В языке нашем есть такое выражение об умершем: «его душа отлетела в иной мир!». Краледворская рукопись свидетельствует о том же представлении; она рассказывает, что души покойников порхают по деревьям, вместе с птицами, пока не будут сожжены трупы:

Tamo i viele dus tiekà
Siemo tamo po drevech.
I ich boié sie ptoctvo i plachy zvie?,
Jedno sovy ne boié sie

т. е. там много душ утекло (носятся) туда-сюда по деревьям. Боятся их птицы и пугливый зверь; только совы их не боятся). В другом месте читаем: Нет юноши! напал на него лютой враг, ударил в грудь тяжким молотом:

Vyrazi z iunose dusu, dusicu!
Sie vyletie pieknym tihlym hrdlem,
Z hrdia krasnyma rtoma.

(Исторг из юноши душу-душеньку! она вылетела прекрасною длинною гортанью, из гортани румянными устами.) То же говорит Краледворская рукопись и о сраженном Влаславе:

Ai, a vyide dusa z rwucéi huby,
Vyletie na drvo, a po drvech
Siemo tamo, doniz mi-lew nezzen.

(Вот и вышла душа из стнящих уст, взлетела на дерево и (порхает) по Дбревьям туда-сюда, пока не сожгли мертвеца 54.)

Выражения эти, говорящие о полете душ, намекают на Древнейшее представление души птицею. Такой намек получает особенную силу при положительном свидетельстве Других сохранившихся в народе поверий. В уездах Мосальском и Жиздренском в течение шести недель после чьей-либо смерти стелют на окно белое полотенце, выпуская конец его на улицу, а на полотенце кладут хлеб, веря, что душа покойника есть та птица, которая станет прилетать и есть положенный хлеб". Г-н Кулиш записал превосходный рассказ о том, как обмирала одна старуха: «Як прийшла вже миш година вмирати (говорила обмиравшая), то Смерть и стала с косою в мене в ногах. Як стала, то ноги так и похололи... Як замахне косою, то душа палько пурх! так як пташка вилепила та и полепила, полепила по ха-гі и ста в кутку на образ!, пщ самою стелею. А гріхгрі стали на пороз! та и не пускають душ! с хати. От, я бачу, що шкуди вийти; дивлюсь, аж вжно очинене. Я — пурх у втно! и гашла, пппла полем. Легко та любо миш так, мое зараз на сеім народилась^. Малороссияне верят, что душа покойника в продолжение сорока дней летает с ангелом в неведомом мире, являясь каждую ночь в свой дом, где она, в виде голубки, купается в нарочно поставленной воде 57. Голубь изображался на гробницах как символ отлетевшей души; у немецких славян есть предание о сетующих на могиле голубях. У черногорцев душу прямо называют голубкою (голубицею)ís. В похоронных или надгробных причитаниях слышатся такие поэтические обращения к милым родственному сердцу покойникам: <та принизь же ты до мене, мий братику, хоть сивым голубем, хоть ясным соколом, хоть билым либидемо 59 или: трилетай ко мне хоть кукушечкой, прокукуй мне свою волюшку!» (Тамбовск. губ.). Сирота-невеста, обращаясь к умершим родителям с обычным обрядовым причитанием, голосит: «Восстань, кормилец-батюшка, распечатай свои уста сахарныя, попроси у Господа Бога златы крылушки, прилети на свадебку, благослови!» (Тверск. губ.). Иоанн, Экзарх Болгарский, говорит о полете души орлом, ястребом, вороном и дятлом'.

Действительно, предания славян, подобно преданиям других народов, сохранили довольно рассказов о превращении душ умерших в птиц, в образе которых они навещают своих родичей. Как скоро душа оставляет тело, она, смотря по характеру своей земной жизни, принимает вид белого голубя или черного ворона 110. Польская легенда рассказывает, что каждый член рода Гербурт обращался по

смерти в орла, а первородная дочь дома Пилецких превращалась в голубку, если умирала до брака, и в сову, если умирала по замужестве. Есть еще легенда: разбойник Мадей, терзаемый ужасом грядущего на(щ)аия на том свете, обрек себя на покаяние; он воткнул в землю свою палицу и преклонил колена с обетом не сходить с места, пока милосердие Божие не отпустит ему грехов. Долго оплакивал он свои злодеяния; палица разрослась в ветвистое дерево и стояла, осыпанная яблоками, и, по мере того, как небо разрешало грехи Мадея, яблоки одно за другим превращались в белых голубей и улетали: эти голуби были души убитых разбойником. Осталось только одно яблоко: то была душа отца Мадеева, которого замучил он страшным образом. Наконец и оно превратилось в сизого голубя, который исчез вслед за другими 61. Одна малороссийская песня говорит о том, как душа убитого мужа прилетала к плачущей жене в виде павлина 1'1; в немецкой сказке мальчик, убитый мачехой, оборачивается прекрасоперою птичкою, которая, прилетая к своему дому, пела: «меня мачеха убила, сестра схоронила — и я стал чудесною птичкой!» — слова, одинаковые с теми, которые в русской сказке наигрываются дудкою, сделанною из тростника, выросшего на могиле убитого сестрами брата 6^ О представлении душ птицами у германцев осталось много преданий 64. У литовцев есть прекрасное поэтическое предание: певец Дайнас страстно влюбился в красавицу; напрасно он утром и вечером пел под ее окном сладкие песни: суровая красавица не хотела отвечать его страсти. Дайнас утопился, и боги превратили его в соловья. Только тогда почувствовала она к нему любовь, умерла от горести и была превращена в столиственную розу, которая начинает цвести в то время, как перестанет петь соловей. Существует в Литве и другой рассказ о превращении одного бедного, но трудолюбивого и веселого земледельца по смерти в жаворонка 1'5. Литовское предание о Дайнасе напоминает нам «Цеиска и Гальциону» Овидия: в этом сказании поэт сохранил нам подобное же предание древних о превращении в птиц двух любовников, погибших в волнах коварного моря*. «Одиссея» души умерших представляет летающими в воздухе стаями и сравнивает их с летучими мышами 66. Вот почему и птица (воробей, голубь, ласточка), влетевшая в комидту, предвещает чью-либо смерть 67; также если сова, ворон, филин кричат, сидя на кровле дома, то должно ожидать в семье покойника; Д^гел, желна и кукушка,

прилетевшие к дому, считаются таким же печальным предвестием чьей-либо смерти 68.

Млечный путь у восточных и древних народов почитался дорогою, ведущею к священным обителям богов, почему называли его божьею дорогою и тропею блаженных (*der Frommen*), так как этим путем души восходят в блаженное царство Индры. А литовцы называют Млечный путь *Pauksztu-kielas*, т. е. птичья дорога, потому что души (как мы видели) представлялись птицами. Они поднимались по этой дороге на небеса 69. Еще до сих пор литовцы, когда умрет кто-нибудь из семьи, нередко уверяют, что они видели покойника, скачущего на быстром коне по птичьей дороге (по Млечному пути), с тремя звездами в руке, и вступающего в селения вечного блаженства. Наши поселяне о Млечном пути говорят, что эта небесная полоса указывает дорогу в Иерусалим 70.

Но особенно знаменательно представление души в образе грустной, одинокой кукушки, которое может навести на смысл загадочного обряда, известного под названием крещения кукушек. В народных малороссийских песнях кукушка воспевается как печальная птица, прилетающая горевать над трупами умерших 71; к кукушке обращаются с вопросом о покойниках, — так, в одном похоронном причитании над умершим отцом говорится: М 1й же ты таточку! Як будут садочки цвисты, И буде зозуленька куковаты, Я ж буду, м 1й таточку, Зозуленьку пытаты: Чи не баиила ж ты, зозауленью, Мого батьку риднаго?

В одной песне невеста-сирота посылает кукушку за своими умершими родственниками, чтобы они пришли с того света благословить ее на новое житье 72. Кукушка везде почитается птицею вещею, провозвестницею будущего 73; малороссийская песня говорит о кукушке: «що вона ковала, промеж святих чувала» 74.

Обряд крещения кукушек совершается в некоторых местах 9 мая, в этот день встречи и закликанья весны; в других — на третьей, четвертой, пятой или шестой неделе после Пасхи, но преимущественно в неделю семицкую, когда поминают умерших. Женщины и девицы собираются в лес, делают из лоскутьев и цветов чучело птицы и сажают на ветку, а под нею привешивают шейные кресты; иногда вместо того отыскивают траву, называемую кукушкою (*orchis latifolia* — кукушкины, слезы), и, вырыв ее с корнем, одевают в сорочку, потом кладут на землю и ставят над нею крестообразно две дуги, покрывая их платками и вешая с двух сторон

по кресту. В Орловской и Тульской губерниях надевают крестик на самое чучело кукушки и поют: «Кумушки, голубушки! кумитесь, любитесь, даритесь!»⁷⁶ Что называется: кстить (крестить) кукушку или кумиться. Две девицы, поцеловавшись из-под дуги, меняются крестами и называются кумами. В праздник Семика* поселяне приходят в рощу, отыскивают две плакучих березы, нагибают и связывают их ветви разноцветными лентами, платками или полотенцами в виде венка; над венком кладут траву кукушкины слезы или чучело кукушки, а по сторонам привешивают кресты. Две девицы, желающие покумиться, ходят в противоположные стороны вокруг берез, потом целуются три раза сквозь венок накрест и дают друг другу сквозь венок желтое яйцо. Хоровод поет:

Ты, кукушка ряба!

Ты кому же кума?

Покумимся, кумушки,

Покумимся, голубушки, и проч.

Покумившиеся меняются крестами и кольцами, а кукушку разделяют на части и хранят у себя на память кумовства⁷⁵.

Этот обряд крещения кукушек получит для нас более осязательное значение, если мы сблизим его с поверьями о русалках и мавках, в образе которых (по народному мнению) являются души младенцев, мертворожденных или умерших без крещения¹. В течение семи лет, до превращения своего в русалок, души эти летают по воздуху, и только тогда, как наступают зеленые Святки (Семик и Троица), слышатся их жалобные голоса с просьбою о крещении; накануне Троицына дня русалки и мавки бегают по засеянным полям и хлопают в ладони, приговаривая: <Бух, бух — соломенный дух! меня мата породила, некрещену положила (или: схоронила)>. Кто услышит их голос, тот должен произнести: «Крещаю тебя, Иван да Марья, во имя Отца и Сына и Святаго Духа!»⁷⁷. Любопытно, что в Черниговской губернии обряд завивания семицких венков называется встречей русалок, а развиванье венков (на Петров день) — проводами русалок.

Если неокрещенные души, летая по воздуху, спрашивают себе крещения; если такое явление совпадает, по народному поверью, со временем совершения обряда, известного под названием скрещение кукушек»; если, наконец, душа представлялась в образе птицы, и кукушка принимается эмблемою сиротства, то, может быть,

под крещением кукушек» должно понимать символический обряд крещения младенцев, умерших без этого Таинства и потому блуждающих по свету. Дети народному уму представляются чистыми, невинными, но если они умерли без крещения — то где назначить им место загробного существования! Простолудин создал обряд посмертного крещения, чтобы таким образом доставить душам младенцев верный путь ко спасению. Очевидно, что обряд этот мог возникнуть уже в эпоху христианства, но под сильным влиянием старинных воззрений.

Представлением души в образе птицы легко объясняется, почему крестьяне Астраханской губернии, посещая на праздник Пасхи кладбище, крошат на могилах для птиц красные яйца. Яйцо у всех языческих народов служило символическим знаком возрождения к новой жизни, скрытой в нем — в зародыше. У египтян истукан Киефа (творческая сила природы) представлялся гермафродитом, на голове которого сидел ястреб (символ солнечного света) с яйцом в клюве; из этого яйца родился фтас — огонь, источник всякого плодородия. Подобно тому, по русскому поверью, огненный змей — оплодотворитель вылупляется из яйца 78. Персы верили, что вначале не было ничего, кроме божества. Потом родилось яйцо. Когда оно созрело и достигло полной плодотворной силы, тогда явилась вселенная с солнцем и луною. Персы величали яйцо в своих священных песнях и держали в храмах литые яйца, как изображение всего, рождающегося в природе. Еще до сих пор у восточных народов сохранился обычай — в марте месяце, при начале нового года, т. е. при весеннем возрождении природы от зимней смерти, биться красными яйцами, ставить их на столе и посылать в дар к своим друзьям. Древние греческие и римские философы происхождение мира и производительную силу природы обозначали изображением яйца. В Калевале рассказывается, как могучий Вяйнямейнен носился по синему морю; вдруг прилетела орлица, свила на его коленях гнездо и нанесла яиц; Вяйнямейнен уронил яйца в море и создал из них солнце, луну, звезды и землю 79. У славян яйцо употребляется во многих обрядах в ознаменование другой жизни, ожидающей человека по смерти. Как у восточных народов весеннее возрождение природы праздновалось красными яйцами, так и у нас на праздник Пасхи красные и желтые яйца играют важную роль. Праздник обновленной природы совпадает с праздником светлого Воскресения Христова, предзнаменующим воскресение всех умерших в новую жизнь, и с

праздником в честь мертвых, которых поминают тогда на кладбищах. Встречая весну, славяне в то же время прогоняли из своих сел Марану (смерть и зиму), ибо с возвращением теплого солнца свет побеждает нечистую силу. С этим обновлением природы связывалась мысль о воскресении мертвых: по поверью, в уго время души умерших как бы получают новые силы; в полях и рощах появляются русалки; существует даже обычай: закликая весну с красцм яйцом в руках, в то же время закликать и мертвых 80. На Святую неделю и на Радуницу (в навьский день) красят яйца и ходят с ними на кладбище христосоваться с покойными родителями и родственниками, при произнесении обычных слов: «Христос воскрес!»». При этом катают с могильных пригорков принесенные красные яйца и потом зарывают их в могилы. Кто умирает на Святую неделю, тому дают в руки красное яйцо и вместе с ним предают земле, дабы он мог на том свете похристосоваться со своими родичами 81. В Малороссии на Светлое Христово Воскресение бросают в воду скорлупу крашенных яиц, надеясь, что она, пlying водою, донесет мертвым весть о празднике Пасхи 82. Весть эта доходит к душам умерших только к Троицыну дню, в который и празднуется на том свете навьский велик день. Около того же времени совершается простонародный праздник Семика, в честь умерших. Поселяне ходят на кладбища, совершают поминки, разбивают на кладбищах красные и желтые яйца. Как на Пасху крошат на могилах яйца для птиц, так на Семик делают это для покойников, которые будто бы съедают разбитые для них яйца. Вообще, яйца составляют неперменное условие при праздниках мертвым. На Семик и Троицу крестьяне готовят яишницу и несут в лес, при обрядовых песнях: Радуйтесь, белые березоньки! Идут к вам красны девушки, Несут к вам яишницу! Ио, ио Семик да Троица! .

При обряде крещения кукушек также употребляются крашенные яйца. Самый цвет, в который окрашиваются яйца, — красный и желтый, знаменателен: оба эти прилагательные связываются с понятием света, в котором язычники видели начало всякой жизни и плодородия 84.

Т-удная, роскошная жизнь природы, громко звучащая в миллионах разнообразных голосов и стремительно развивающаяся в бесчисленных формах, обуславливается силою света и тепла; без нее все замирает. Подобно другим народам, наши прадеды обоготворили небо, полагая там ее вечное царство; ибо с неба падают солнечные лучи, оттуда блистают и луна, и звезды и проливается плодотворящий дождь. В большей части языков слова, означающие небо, в то же время служат и названиями бога. В наших заговорах слышатся такие молитвенные обращения: «ТЫ, Небо, слышишь! ты, Небо, видишь!». Во всех религиях небо — жилище божества, его седалище, престол, а земля подножие. Галицкая пословица говорит: «мае Бог с неба, що кому треба»; а русские поговорки утверждают, что «до Бога высоко» и «который Бог замочит (дождем), тот и высушит (солнцем)»; в народной песне встречаем следующее выражение: «а ему як богови, що живе высоко на кебе/». Народная фантазия, создавшая для разнообразных явлений, связанных с небом, различные поэтические олицетворения, представляла их и в едином, нераздельном образе, и едва ли такое представление не должно считать за первоначальное. По литовскому преданию, божество неба олицетворялось в женском образе королевы Каралуни. Каралуни — богиня света, юная, прекрасная дева; голову ее венчает солнце; она носит плащ, усеянный звездами и застегнутый на правом плече месяцем; утренняя заря — ее улыбка, дождь — ее слезы, падающие на землю алмазами. По указаниям, сохраненным для нас в высшей степени любопытным стихом о Голубиной книге, такое воззрение, общее всем индоевропейским народам, не чуждо и славянам: солнце красное (читаем в этом стихе) от лица божьего, млад светел месяц от грудей божьих, зори белые от очей господних, ночи темные от опашня Всевышнего, ветры буйные от его дыхания; громы от его глаголов, дробен дождик и росы от его слез. По другим свидетельствам, светила суть очи небесного божества, молнии — его огненные стрелы, оружие, которым оно разит демонов, облака и тучи, — его кудри или облекающая его одежда. Народ до сих пор повторяет, что «небо — нетленная риза Господня» 1*. Представляя ночное небо, усыпанное блестящими звездами, — божьею ризою, месяцу в этом поэтическом изображении фантазия придала значение запонки, которою

пристегивается небесная мантия на груди высочайшего владыки. Отсюда, когда возник вопрос о происхождении мира, стали верить, что небо с яркими звездами создано из божественной ризы, а месяц от груди господних: предание глубокой древности, ибо еще у индейцев известен миф о создании месяца из груди Браммы.

Литовское сказание о Каралуни, изображая небо — девою, очевидно, сливает все его атрибуты с прекрасным образом богини Зори и Лета; собственно же по общеарийскому представлению небо олицетворялось в мужском поле. Его очевидное для всех влияние на земные роды (урожаи) невольно возбуждало в уме мысль о супружеском союзе отца Неба с матерью Землею: *pitâ Dyâus* и *mata Prithivi*. Небо действует как мужская плодотворящая сила, проливая на землю свои согревающие лучи и напоющий дождь, издревле уподобляемый плотскому семени, а земля принимает весеннюю теплоту и дождевую влагу в свое лоно, и только тогда чреватее и дает плод. Согласно с этим, небо обозначалось словами мужеского, а земля — женского рода: *οὐρανός*, и *γῆ*, *Ζεὺς* (*θεός*, *Dyâus*), Юпитер («sub love» — под небом) и *terra*, *der Himmel* и *die Erde*; слова среднего рода (как наше небо, родственное с латан, *nubes* — облака) позднейшего образования. У славян отец Небо получил название Сварога: он верховный владыка вселенной, родоначальник прочих светлых богов, прабог. Подмечая различные проявления элемента тепла и света, анализируя их, ум человеческий должен был раздробить блестящее, светлое небо и присущие ему атрибуты на отдельные божественные силы.

(Сравни санскр. амбара — облачение, платье и небо; амбаранта — небосклон и края одежды.)

Такое деление, вносимое познающею способностью, не противоречило поэтическому чувству, которое стремится облекать все в живые образы. Дело ума поэтически выразилось в естественной форме рождения новых божеств от Сварога. В Ипатьевской летописи находим вставку из греческой хроники Малалы, где Гелиос переводится Дажьбогом: «Солнце-царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог». Дажьбог, упоминаемый Нестором и другими памятниками в числе славянских богов, есть, следовательно, солнце, сын неба, подобно тому, как Аполлон (Гелиос) почитался сыном Юпитера (Зевса); сербская песня называет солнце — чадом божиим. Слово дажь есть прилагательное от даг (готск. *dags*, немец. *tag*, санскр. *ahan* вместо *dahan*) — день, свет, родственного с санскр. корнем *dah* —

жечь и литовск. глаголом *degu* — горю. Другой сын Сварога-неба был огонь-молния (Агни = Индра), о котором выражается неизвестный христородец: «и огневи молятся, зовут его Сварожичем». Обожание солнца славянами засвидетельствовано многими преданиями и памятниками. Кирилл Туровский, прославляя принятие христианства, радостно замечает: «уже бо не нарекутся богом стихия, ни солнце, ни огонь»; другие проповедники увещевали: те нарицайте себе бога ни в солнци, ни в луне»; «луче же ли поклоняться лучто мръкнущему, нежь лучто безсмертному?» Молитвы и заклания народ произносит, обращаясь на восток. В словацкой песне солнцу присваивается эпитет божье: «то божє слнечко по неби си бега»; в малорусской песне оно прямо называется богом: «и к сонечку промовляе: помож, божє, чоловіку!» (Южнорус. песни, с. 57). Польской пословице: «*do kogo stonce, do tego i ludzi*» соответствует наша: «за кого Бог, за того и добрые люди»; польская клятва: «*Jak stonce na niebie*» равносильна русской: «как Бог на небе!». Чехи, хорутане и сербы клянутся солнцем, а русские простолюдины светом божьим: «чтоб мне свету божьего не взвидеть!». Как светило вечно чистое, ослепительное в своем блеске, пробуждающее земную жизнь, солнце почиталось божеством благим, милосердным; имя его сделалось синонимом счастья. Галицкая поговорка: «и в мое оконце засветит сонце», русская: «взойдет солнце и к нам на двор», польская: «*będzie przed naszymi wrotami storice*», хорутанская: «*sonce moje schaja*» имеют значение: будет и на нашей стороне счастье! Напротив: «*sonce ini je pomerknélo*» (хорутан.) значит: померкло, затмилось мое счастье. Отсюда объясняется мифическая связь солнца с Судьбою, в руках которой — людское счастье. Чешская сказка о златовласом деде-Всеводе, под именем которого выводится солнце, указывает на явнейшее представление его божеством судьбы. Солнце — творец урожая, податель пищи и потому покровитель всех бедных и сирых; „србские пословицы: «сунце на исток, а Бог на помоч» и «да ни)е сирота, не би ни сунце гридало» соответствуют нашим: «где солнце, там и сам господь», «за сиротою Бог с калигою»; детское причитанье, обращенное к солнцу, молит:

Солнышко-вёдрушко!

Выглянь в окошечко!

(т. е. просвети из-за туч или ночной темноты).

Твои детки плачут,

Есть-пить просят.

В литовской песне Солнце говорит о себе, что оно оберегает детей-сирот и греет бедных пастухов; почти у всех славян название бедных напоминает бога: убогой, серб. божьяк, хорут. богец, малорус. небога. Вместе с этим, солнце является и карателем всякого зла, т. е. по первоначальному воззрению — карателем нечистой силы мрака и холода, а потом и нравственного зла — неправды и нечестия. С этою стороною мифического представления слилася мысль о вредоносном влиянии жаров, производящих засуху, истребляющих жатвы и влекущих за собой неурожай и моры. Губительное действие зноя приписывалось гневу раздраженного божества, наказывающего смертных своими огненными стрелами (жгучими лучами). Сами названия солнца, указывающие на понятие огня, горения, порождали в уме мысль о его разрушительных свойствах: как в разведенном пламени видели пожирание горючих материалов все истребляющим огнем (слово гореть и жрать филологически тождественны), так нередко и солнце в народных преданиях представляется готовым пожрать тех сказочных странников, которые приходят к нему с вопросами. Отсюда возникли клятвы, призывающие на голову виновного чли супротивника карающую силу солнца: галицкая — «соньце б ты побило!», болгар.: «да на изгори слнце-то!», серб.: «тако ми оне жраке небеске!», «тако ми што сја!» (т. е. солнце). Поэтическое заклѣе, обращенное Ярославною к солнцу, дышит этою древнею верою в карающее могущество дневного светила: «светлое и пересветлое игънце! всем тепло и красно еси; чему, господине, простре горячтоу свою лучто на ладе вой, в поле безводне жаждею им лучи (луки) с пряже, тугою им тули затче?». Сходное с этим место находим и в Краледворской рукописи: *Ai ty Slunce, ai Slunecko! Ty li si zaïostivo, Сети ty swiétis na ny, Na biédné ludi?*

В русском простонародье есть любопытное сказание о том, как некогда божество наказало за непочтение к солнцу. Это было давно, у Бога еще не было солнца на небе и люди жили в потемках. Но вот, когда Бог выпустил из-за пазухи солнце, дались все диву; смотрят на солнышко и ума не приложат... А пуще бабы! повынесли они решета, давай набирать света, чтобы внести в хаты да там посветить; хаты еще без окон строились. Поднимут решето к солнцу, оно будто и наберется света полным-полно, через край льется, а только что в хату — и нет ничего! А божье солнышко все выше да выше подымается, уже припекать стало. Вздурели бабы, сильно притомились за работой, хоть света и не добыли, а тут еще солнце жжет — и вышло такое

окаянство: начали на солнце плевать! Бог прогневался и превратил нечестивых в камень.

Из приведенных свидетельств старинных памятников, называющих солнце господином и Дажьбогом, ясно, что светило это олицетворялось в мужском поле; но рядом с этим встречаешь не менее яркие указания, из которых видно, что оно было олицетворяемо и в образе богини. Чрезвычайно важен для мифологии вопрос об образовании мужского и женского рода в языках. Ясный и общепонятный в применении к живым существам, имеющим тот или другой пол, вопрос этот представляет большие трудности для решения относительно предметов неодушевленных, бесполой. Что мужской или женской род известного представления должен был оказывать несомненное влияние на его мифическое олицетворение — об этом не может быть спора; но каким путем возникает идея о том или другом роде в применении к предметам неодушевленным — это далеко еще не разъяснено. Тем не менее, в основании такого полового различия, выражаемого грамматическими формами, необходимо должна была лежать определенная мысль, вытекавшая из самого воззрения на предмет; по различию этого воззрения одно и то же понятие могло принимать и форму мужского рода, и форму женского. Обращаясь к солнцу, мы замечаем колебание между тем и другим родом. Наше солнце (от санскр. *su* — рождать, творить; *sur* — блистать, разбрасывать лучи; *sûrya* — солнце и бог дневного светила), в первоначальной форме своей было женского рода; в Остромировом евангелии оно пишется *слънце* и *сльньце*; *це* есть окончание существительных ласкательных и уменьшительных; отбрасывая его, получаем первообразные женские формы *сльнь* и *сльнь* или, по современному выговору, *слонь* и *содомь* (сличи: *долонь*, *длань*), удержавшиеся доселе в выражениях: *посолонь* (по солнцу), *солонovorot* (поворот солнца) и *чешек*, *слунь*. С этим свидетельством языка вполне согласно народное предание, общее славянам с немцами и литовцами, которое изображает солнце в виде прекрасной богини. Литовск. *saule* и немецк. *die Sonne* (древнесеверн. *sol*) — женского рода, но средневерхненемецк. *Sunne* колеблется между обоими родами: а готская форма *sauil* — мужского рода, точно так же, как греч. *ἥλιος*, латин. *sol*, франц. *soleil*. Соединяя с понятием солнца плодородящую силу, древний человек или сливал идею творчества с самым актом рождения, и потому давал верховному небесному светилу женский пол, или смотрел на него как на божество, которое

не само рождает, но воздействием лучей своих оплодотворяет мать сырую землю, и та уже производит из своих недр, следовательно, олицетворял солнце в мужском поле. Народная загадка, означающая солнце, представляет его красною (т. е. блестящею) девою: -«красная девушка в окошко глядит»; немцы называют его «Frû Sole» (Frau Sonne) и -«heilige Frau» (sancta domina), что в средние века повело к смешению этой древней богини с Пречистою Девою.

Ночные светила: месяц и звезды, как обитатели небесного свода и представители священной для язычника светоносной стихии, были почитаемы в особенных божественных образах. Галицкая пословица выражается: «яесяц наш божок, а кто ж нам буде боговати, як его не стане?». Увидевши молодой месяц, простолюдины наши до сих пор крестятся и сопровождают этот обряд различными причитаньями на счастье и здоровье; у германцев же было в обычае преклонять колена и обнажать головы перед новорожденным месяцем. Наравне с солнцем, в заговорах находим частые обращения и к звездам, и к месяцу: .«месяц ты красный! звезды вы ясные! солнышко ты привольное! сойдите и уймите раба божьего (имя рек) от запоя»; «месяц ты, Месяц — серебряные рожки, золотые ножки! сойди ты, месяц, сними мою зубную скорбь, унеси боль под облака». Обоготворение светил и ожидание от них даров плодородия, ниспосылаемого небом, влекло простодушных пахарей и пастухов древнейшей эпохи к усиленным наблюдениям за ними. По справедливому замечанию Якова Гримма изменения и фазы месяца уже в глубочайшей древности должны были обратить на себя особенное внимание, и так как по ним гораздо легче, сподручнее было считать время, чем по солнцу, то естественно, что первоначальный год был лунный, состоящий из тринадцати месяцев; недели и месяцы определялись лунными фазами, и в нашем языке слово «месяц» заключает в себе понятия — и *lima*, и *mensis*. Русские поселяне узнают время ночи по течению звезд, преимущественно по Большой Медведице, и создали себе много разных замечаний о погоде и урожаях по сиянию звезд и месяца: яркой свет их сулит плодородие. У германцев был обычай: отходя вечером ко сну, посылать прощальный привет звездам, с чем согласно новогреческое обыкновение: исправлять перед сном молитву не прежде, как взойдет вечерняя звезда. Сербская песня говорит о молитве, обращенной к деннице; рано вставала девица

И даницу ејерНу моли: «О данице, о сестрице! Пода мене св)етлост ТВоју, Да наресим младост Моју».

И у нас, и у немцев простолюдины, завидев падающую звезду, творят молитву, будучи убеждены, что всякое желание, высказанное в то короткое время, пока звезда катится, непременно исполнится. Кометы причислялись также к звездам и назывались хвостатыми звездами или зирками с метлою, у немцев *schweifstem*, *haarstem* (волосатая звезда) и *pfauenschwanz* (павлиний хвост); литовские песни упоминают о кометах как о старцах с длинными бородам», появление которых предвещает что-нибудь чрезвычайное. Таким образом, на основании различных уподоблений световой полосы, отбрасываемой ядром кометы, язык придает ей хвост, метлу или бороду. Редкое явление комет заставило непривычный к ним народ соединять с этими хвостатыми звездами мысль о божественном предвещании грядущих бед за людские грехи и о призыве смертных к покаянию. Любопытен отзыв, сделанный патриархом Никоном при отъезде в 1664 году в Воскресенский монастырь. Садясь ночью в сани, он начал отрясать прах своих ног, припоминая известные евангельские слова: «иде же аще не приемлют вас, исходя из града того — и прах, прилипший к ногам вашим, отрясите во свидетельство на ня». Стрелецкий полковник, наряженный провожать Никона, сказал: «Мы этот прах подметим!» — «Да разметет Господь Бог вас оною божественною метлою, иже является на дни многи!» — возразил ему Никон, указывая на горевшую на небе комету. Гумбольдт в своем «Космосе» указывает на те поэтические представления, которые в древние времена соединялись с кометами: в них видели косматые звезды и горящие мечи.

Солнце и месяц были представляемы в родственной связи — или как сестра и брат, или как супруги. В Эдде *Sonne* и *Mond* (*So* и *Mâni*) — сестра и брат, дети мифического *Mundilfëri*; немцы до позднейшего времени употребляли выражения *frau Sonne* и *herr Mond*. Другое германское сказание представляет их женою и мужем; но месяц был холодный любовник, что раздражало его пылкую супругу; богиня Солнце побилась однажды об заклад со своим мужем: кто из них раньше проснется, тому достанется право светить днем, а ленивому должна принадлежать ночь. Рано утром Солнце зажгло свет миру и разбудило сонного мужа. С той поры они разлучились и светят порознь: Солнце днем, а месяц ночью; оба сожалеют о своей разлуке и стараются опять сблизиться. Но, сходясь во время солнечного

затмения, они шлют друг Другу упреки, ни тот, ни другая не соглашаются на уступки и снова расстаются. Преисполненный печали, месяц иссыхает от тоски — умалется в своем объеме — до тех пор, пока не оживит его надежда на будущее примирение; тогда он начинает вырастать и потом с новым припадком тоски опять умалется. По литовскому преданию Saule (солнце) — «божья дочка» представляется женою Месяца (Menu); звезды — их дети. Когда неверный супруг начал ухаживать за румяной Денницею (Аушрине — утренница, планета Венера), богиня Солнце (по другой вариации, это сделал сам громоносец Перкун) выхватила меч и рассекла лик месяца пополам. Так поет об этом литовская песня: «Месяц женился на Солнце. Тогда была первая весна — Солнце встало очень рано, а Месяц, устыдясь, сокрылся. Он влюбился в Денницу и блуждал один по небу; и разгневался Перкун, разрубил его мечом: зачем ты оставил Солнце? зачем влюбился в Денницу? зачем таскаешься один по ночам?». Предание в высшей степени поэтическое! Художественная фантазия предала в нем поразившие ее естественные явления природы: когда восходит поутру солнце — месяц исчезает в его ярком свете; а когда удаляется оно вечером — месяц выступает на небо, и перед самым утренним рассветом он действительно один блуждает по небу с прекрасною денницею. Бледно-матовый свет месяца постоянно возбуждает в поэтах грустные ощущения, и потому с именем луны неразлучен эпитет печальной («печальная луна»). Форма полумесяца невольно наводила фантазию на мысль о рассеянном его лике; в наших областных наречиях умалющийся после полнолуния месяц называется перекрой (от кроить — резать). Беспрестанные изменения, замечаемые в объеме месяца, породили мысль об его изменчивом характере, о непостоянстве и неверности в любви этого обоготворенного светила, так как и нарушение супружеских обетов выражается словом измена. В славянских преданиях мы находим черты, вполне соответствующие литовскому сказанию. Олицетворяя солнце в женском образе, русское поверье говорит, что в декабре месяце, поворачивая на лето, оно наряжается в праздничный сарафан и кокошник и едет в теплые страны; а на Иванов день (24 июня) Солнце выезжает из своего чертога навстречу к своему супругу Месяцу, пляшет и рассыпает по небу огненные лучи: этот день полного развития творческих сил летней природы представляется как бы днем брачного союза между Солнцем и Месяцем. В польском языке месяц — księżyc (белорус, ксенжич —

княжич); в малорусском заговоре от зубной боли делается такое обращение к нему: «месяцю, молодой княже!». В Черниговской губернии сохранилась песня, намекающая на любовные отношения светил дня и ночи:

Ой там за лисом — за бором,
За синеньким езе́ром —
Там Солнычко играло,
С Мисяцом, размовляло:
«Пытаю тебе, Мисяцу!
Чи рано зходишь, чи позно заходишь?
— Ясное мое солнычко!
А что тобі до того —
До зыходу мого?
Я зыйду (взойду) змеркаючи,
А зайду свитаючи.

/ет сравнительный разговор парубка с дивчиной, которая спрашивает есть ли у него кони и зачем ее не навещает? По народному поверью, Солнце и Месяц с первых морозных дней расходятся в разные стороны и с той поры не встречаются друг с другом до самой весны; Солнце не знает, где живет и что делает Месяц, а он ничего не ведает про Солнце. Весною же они встречаются и долго рассказывают друг другу о своем житье-бытье, где были, что видели и что делали. При этой встрече — случается, что у них доходит до ссоры, которая всегда оканчивается землетрясением; наши поселяне называют Месяц гордым, задорным и обвиняют его как зачинщика ссоры. Встречи между Солнцем и Месяцем бывают поэтому и добрые, и худые: первые обозначаются ясными, светлыми днями, а последние — туманными и пасмурными. Заметим, что в весенних грозах воображению древнейших народов рисовались ссоры и битвы враждующих богов, а в громовых раскатах, потрясающих землю, их воинственные клики и брань. Любовь Месяца к деннице также не позабыта в народных преданиях. Вот свидетельство белорусской песни: Перебор-мисячек, перебор!

Всех зирочек {зирка — звезда) перебрал,
Одну себе зирочку сподобал:
Хочь она и маленька,
Да ясенька,
Меж всех зирочек звачненька.

(Нар. белорус, песни Е. П., с. 57; сличи с малорусскою песнею в сочин. Костомарова: •«Об историч. значен, нар. рус. поэзии», с. 164). В сербской песне Месяц укоряет Денницу: «Где ты была, звезда Денница? где была, где дни губила?»).

Как по литовскому, так и по славянским преданиям от божественной четы Солнца и Месяца родились звезды. Малорусские колядки, изображая небесный свод великим чертогом или храмом, называют видимые на нем светила: месяц — домовладыкою, солнце — его женою, а звезды — их детками. Ясне сонце — то господня, Ясен мисяц — то господар, Ясни зирки — то его дитки.

Следующая песня, изображающая то же родственное отношение звезд к солнцу, особенно любопытна потому, что окрашивает древнее предание христианскими красками и тем самым указывает на существовавшее некогда обожание небесных светил: Стоял костёл новый, незрубленный, А в том костёли три оконечки: У першом океньцы ясное сонце, А в другом океньцы ясен миеяц, А у третьем океньцы ясныя зироньки.

Не есть воно ясное сонце —
Але есть вон сам Господь Бог,
Не есть вон ясный мисяц —
Але есть вон Сын Божий,
Не есть воны ясныя зироньки —
Але есть воны божие дити.

В Липецком уезде, Тамбовской губернии, уцелела любопытная песня о том, как девица просила перевозчика переправить ее на другую сторону:

Первощик, добрый молодец!
Перевези меня на свою сторону.
— Я перевезу тебя — за себя возьму!

В ответ ему говорит красная девица: Ты спросил бы меня, Чьего я роду, чьего племени?

Я роду ни большого, ни малого: Мне матушка — красна Солнушка, А батюшка — светел Месяц, Братцы у меня — часты звеадушки, А сестрицы — белы зорюшки.

"венные отношения не были твердо установлены; они ме"ми поэтическими воззрениями, под влиянием кото(еловека и которые в эпоху созидания мифиче»или так богато разнообразны и легко

подвиждания, придаваемые месяцу и звездам, также мужским и женским родом, как и названия солнца.

Наш месяц, литовск. *menu* (*meneselis*), немецк. *mond* — мужеского рода, но в латинском воале мужской формы *lunus* стояла женская форма *luna*, употребительная и в нашем языке, хотя «месяц» и осиливает ее в народной речи. Едва ли можно утверждать, что слово <луна> занесено к славянам путем чисто литературным; ибо наш простолудинин и поляки доселе соединяют с ним общее значение света, что указывает на сочувственное отношение к его древнейшему коренному значению: польск. *tuna*, *tana* — зарево, отражение света; области. великорус, луниться — светать, белеть. Как месяц представляется мужем богини солнца, так луна, согласно с женскою формою этого слова, есть солнцева супруга — жена Дажь-бога. «Солнце — князь, луна — княгиня» — такова народная поговорка, усвояющая солнцу тот же эпитет князя, который у нас употребляется для обозначения молодого новобрачного супруга, а в польском языке перешел в нарицательное имя месяца. Еще у скифов луна была почитаема сестрою и супругою бога солнца и называлась тем же именем, какое придавалось и солнцу, только с женским окончанием, — *Vaitashura* (*vaita* — охота, пастбище и *shurus* — быстрый, то же, что народное русское сур; *vaitashurus* — охотник). Этим названием скифский бог солнца роднится с греческим сребролуким Аполлоном, а богиня луны с Гекатою—Дианою, дочерью неба и сестрою солнца.

По общеславянским преданиям, сходным с литовскими и немецкими, благотворное светило дня, красное солнце, обитает на востоке, в стране вечного лета и плодородия; там высится его золотой дворец, оттуда выезжает оно поутру на своей светоносной колеснице, запряженной белыми, огнедышащими лошадьми, и совершает свой обычный путь по небесному своду. Подобно грекам, сербы представляют «солнце молодым и красивым юнаком; по их сказаниям, царь-Солнце живет в солнечном царстве, восседает на златотканом, пурпурном престоле, а подле него стоят две девы — Зоря Утренняя и Зоря Вечерняя, семь судей — (планеты) и семь вестников, летающие по свету в образе хвостатых звезд; туг же и лысый дядя его — старый месяц». В наших сказках Царь-Солнце владеет двенадцатью царствами (указание на двенадцать месяцев в году или на двенадцать знаков зодиака) ; сам он живет в солнЦе, а сыновья его в звездах (русс. звезда, зирка, лат. *Stella*, готск. *stairno*, древнесеверн. *stiaama* — женского рода; но современное немецк. *stern*,

древневерхненем. stemo, греческ. αστήρ мужского); всем им прислуживают солнцевы девы, умывают их, убирают и поют им ^сни. Словаки говорят, что солнцу, как владыке неба и земли, прислуживают двенадцать дев — вечно юные и прекрасные. Упоминаемые сербскими песнями солнцевы сестры, конечно, тождественны с этими девами. О красивых девушках сербы выражаются: «кано да сунцу косе плете, а луесецу дворе мете* или: «кано да је сунчева сестра». Согласно с вышеприведенной русской песнею о перевозчике и солнцевой дочери, сербская песня рассказывает: «Истекала студеная вода, на воде серебряной престол, на престоле красавица-девица — по колено ноги в сиянии, по локоть руки в золоте. Прислал паша сватать девицу; отвечала она сватам: „или паша с ума сошел? кого хочет за любовь взять — солнцеву сестрицу, месяцеву племянницу, денницу по сестриму! ". Взяла три золотых яблока и подбросила их вверх; кинулись сваты ловить яблоки (яблоко у сербов служит эмблемою брачного союза), но ударили с неба три молнии и поразили жениха и сватов». По указанию этой песни, месяц — дядя солнца; по свидетельству же другой сербской песни, также мифического содержания, у Бога было чадо — ясное солнце, а у солнца братом был — месяц, сестрою — звезда-преходница. Спорила девойка с Солнцем: «Яркое Солнце! я красивей тебя, и твоего брата ясного Месяца, и твоей сестрицы Звезды-преходницы» (т. е. планеты, подвижной звезды). Солнце шлет жалобу Богу: «Боже! как мне быть с проклятою девицей?». А Бог отвечал ему кротко: «Яркое солнце, мое чадо дорогое! будь весело, не сердися; легко сделаться с проклятою девицей, ты засияй, чтоб загорело ее лицо, а я дам ей худую долю». Звезда-преходница должна быть Венера, потому что в других песнях сестрою месяца называется Денница, она устраивает свадьбу своего брата и спрашивает с неба молнию: Радует ли звезда Даница, Жени брата qаНого Мјесеца, Испросила муню од облака.

"•-ба, следоват<ельно>, совершается при весенней грозе, оплочелю дождевыми ливнями. Девойка, вступившая в •чим солнцем, конечно, принадлежит к одному •\, так жестоко покаравшею своих сватов. > <евами встречаемся и в литовских песнях: «?

^ (е; сюда приходят божьи сынки плясать жьими дочками. Пришла я (девица) к ис•мыла лицо белое — упало мое колечко в восынки, и выудили мое колечко...». Выражение ^dėwo dukteli» (божьи дочки) имеет при себе вариант: «saules dukryte» (солнцевы

дочки). «Куда девались божьи кони? — спрашивает песня, и (Я-вечает: божие сыны на них поехали. — Куда поехали божие сыны? — Искать дочерей солнца». Кто эти солнцевы девы — сестры и дочери? Хоуя предание и считает звезды детьми солнца, тем не менее мифическая обстановка, в которой являются солнцевы девы, не позволяет считать их за олицетворение этих светил; напротив, все говорит за тождество их с водными нимфами (эльфами, вилами, русалками), в образе которых языческая древность воплотила быстролетучие гроззовые облака. Они показываются при студенцах (старинная метафора дождевых туч), низводят с неба молнию, поют песни, танцуют с божьими сынами и вступают с ними в любовные связи. Заметим, что в свисте ветров и в вое бури простодушному язычнику слышались песни духов, в прихотливом полете облаков и крутящихся вихрях — их пляски и свадебное веселье. Солнцевы девы умывают солнце и расчесывают его золотые кудри (лучи), т. е., разгоняя тучи и проливая дождь, они прочищают лик дневного светила, дают ему ясность. Обладая бессмертным напитком (живою водою дождя), они сами представляются вечно прекрасными и никогда не стареющими. Зоря олицетворялась у славян в образе богини и называлась сестрою солнца, как это видно из песенного к ней обращения: Зоря ль, моя зоринька, В«Зоря, солнцева сестрица!

В заговорах, которые обыкновенно произносятся на восток — при восходе солнца, ее называют красною девицею: «Зоря-зоряница, красная девица, полунощница» (т. е. рано пробуждающаяся, предшествующая дневному рассвету). Подобно богине-Солнцу, она восседает на золотом стуле, расстилает по небу свою нетленную розовую фату, и в заговорах доселе сохраняются обращенные к ней мольбы, чтоб она покрыла своею фатою от волшебных чар и враждебных покушений. Как утреннее солнечные лучи прогоняют нечистую силу мрака, ночи, так верили, что богиня-Зоря может прогнать всякое зло, и наделяли ее тем же победоносным оружием (огненными стрелами), с каким выступает на небо светило дня; вместе с этим ей приписывается и та творческая, плодородная сила, какая разливается на природу восходящим солнцем. Крестьяне выставляют семена (хлеб, назначенный для посева) на три утренние зори, чтоб они дали хороший урожай. Согласно с наглядным, ежедневно повторяющимся указанием природы, миф знает двух божественных сестер — Зорю Утреннюю и Зорю Вечернюю; одна предшествует солнечному восходу, другая провожает его вечером на

покой, и обе таким образом постоянно находятся при светлом божестве дня и прислуживают ему. Утренняя Зоря выводит на небесный свод его белых коней а Вечерняя принимает их, когда оно, совершивши свой дневной поезд скрывается на западе. В Каринтии утреннюю зорю называют дѣжняца — слово, тождественное с именем звезды денницы или утренницы и родственное с древним названием солнца, Дажьбогом (от *dah* — гореть) . В сербских песнях звезда Денница слывет сестрою солнца, как у нас зоря; в областных наречиях деннице дают название зарница (в малоросс. зоря означает вообще звезду), а у литовцев она носит имя *Auszrine* {= прилагательное «утренняя», заставляющее предполагать при себе существительное «звезда») — одного происхождения с санкр. *Ushas* (зоря, бессмертная и блаженная дочь неба) и греческ. *Εἰς*, от *ush* — гореть, светить, блистать. Итак, названия зори образовались от тех же корней, от которых произошли слова, означающие день нутро. Немцы говорят: «*der Morgen tagt*» (*tagen* — рассветать; сравни санкр. *ahan* день и *ahanâ* — зоря). Соответственно метафорическому представлению солнца горящим светильником, Аушрине разводила ранним утром богине-Солнцу огонь, а Вакарине (вечерняя звезда — другое название Венеры) гасила его и стлала для утомленной богини постель: поэтическая картина, совпадающая по содержанию со славянским преданием о выводе солнечных коней утренней зарею и уводе их — вечернею зорею. У эстонцев возжением и погашением солнца светильника заведывают Зори. Верховный бог-прадед, по сотворении мира, поручил своей дочери принимать заходящее солнце, отводить его на покой и хранить его светильник в продолжение ночи, а сыну своему снова возжигать этот светильник при наступлении утра и отпускать солнце в дневное его странствование. Весною, когда на севере дни бывают са^{^^}««адме и утро почти сливается с вечером, сестра, принимая све^{'''}- должна тотчас же передавать его из рук в руки сво*ч этих встреч они пристально взглянули друг

Но руки и коснулись устами. «Будьте
сказал им отец; но дети просили не нару
любви и оставить их вечно женихом и невестой
встречаются весною и сливают свои уста

румянец покрывает щеки невесты и отра)вым блеском, пока
жених не зажжет дневного светильника. Время этой встречи
празднует вся природа; земля убирается в зелень и роскошные цветы,

а роши оглашаются песнями соловьев. Итак, миф отождествляет зорю с звездой денницею, по сходству издревле присвоенных им названий, или правильнее — переНОС 1ГГ на планету Венеру представления, созданные поэтической фантазией о зоре.

В гимнах Вед и в мифических сказаниях греков зоря представлялась то матерью, то сестрою, то супругою или влюбленную солнца. Матерью она представлялась потому, что всегда предшествует восходу солнца, выводит его вслед за собою и таким образом как бы рождает его каждое утро. По исследованиям Макса Мюллера, простое, естественное явление, что при восходе солнца зоря гаснет, скрывается, — на метафорическом языке ариев превращалось в поэтическое сказание: прекрасная дева Зоря бежит от восходящего Солнца и умирает от лучезарных объятий и жаркого дыхания этого пламенного любовника. Так юная Дафна убегает от влюбленного Аполлона и умирает в его объятиях, т. е. лучах, ибо в числе других уподоблений лучи солнечные назывались также золотыми руками. Тот же смысл заключается и в следующих метафорических выражениях: «солнце опрокинуло колесницу зори», «стыдливая Зоря скрывает свое лицо при виде обнаженного супруга — Солнца». Яркое сияющее солнце казалось обнаженным, в противоположность другой метафоре, которая о солнце, закрытом темными облаками, говорила, как о божестве, накинувшем на себя одежды (покрывалы) ; сравни: облако и облачение.

Приведенные свидетельства наглядно говорят, что в то древнее время, когда над всем строем жизни владычествовали патриархальные, кровные связи, человек находил знакомые ему отношения и во всех естественных явлениях; боги становились добрыми семьянами, были отцы, супруги, дети, родичи. Олицетворяя силы природы в человеческих образах, он перенес на них и свои бытовые формы. Но такие родственные связи богов были плодом не сухой, отвлеченной рефлексии, а живого, поэтического воззрения на природу, и смотря по тому, как менялось это воззрение, — менялись и взаимные отношения обожествленных светил и стихий: одно и то же божество могло быть то отцом, то сыном друиwo, быть рожденным от двух и более матерей и т. д. Вот почему даже ^м. где под влиянием успехов народной культуры вызвана была деятельность ума к соглашению различных мифических представлений (налр<имер>, у греков), — даже там поражает нас запутанность и "Ротиворечие

мифов. Очевидно, что у народов, стоявших на значительно низшей ступени развития, еще явственнее должны выступать черты, указывающие на неопределенность и неустановившееся брожение мысли. Уже отсутствие у славянских племен таких названий для месяца, утренней и вечерней зори и звезд, которые бы из нарицательных, с течением времени, обратились в собственные, нелегко распознаваемые в своем первоначальном коренном значении, свидетельствует, что мы имеем дело с эпохой самых широких и свободных поэтических представлений, присутствуем, так сказать, при самом зарождении мифических сказаний.

День и Ночь представлялись первобытным народам высшими, бессмертными существами: как День — первоначально верховное божество света (солнце), с которым слово это тождественно и по названию, так Ночь — божество мрака. В нашем языке уцелела эпическая форма: ^божий день», у немцев — *der heilige tag*, у греков *ἡμέρα*. Эдда повествует, что День родился от Ночи, что согласно с древнегреческим мифом о рождении восходящего Солнца из темных недр Ночи (Макс Мюллер, с. 73) и с русским преданием, что впервые явилось Солнце из пазухи божией: представление, прямо снятое с природы. Показываясь ранним утром на краю неба, одетого ночною пеленою, Солнце казалось как бы рождающимся из тьмы; наоборот, захождение его вечером уподоблялось смерти (Морена — богиня ночи и смерти, имя, родственное со словами мрак и мор). Великан *Nörvi*, говорит Эдда, имел черную дочь, по имени *Nôtt* (готск. *nachts*, древневерхненем. *naht*, англосакс. *niht*, латин. пох, греч. *vûξ*, литовск. *nactis*, древнеславян. *нощь*, санскр. *nakta*); у ней было несколько мужей, и последний был из рода светлых богов (асов) и назывался *Deiilingr*, т. е. бог дневного рассвета, полумрака, предшествующего дню; от этого брака родился *Dagr* (*tag*, день), прекрасный и светлый — в отца, а не в мать. Верховный владыка вселенной (*Allvater*) взял к себе Ночь и ее сына, посадил их на небесах и каждому из них дал по коню и колеснице, на которых они обязаны поочередно объезжать вокруг земли. Конь Ночи называется *das thau mähnlige ross*, ибо с гривы его падает на землю ночная роса; а конь Дня - *das glanzmähnlige*, так как блестящая грива его озаряла все небо. По другим сказаниям, распространенным почти у все\ арийских народов, само Солнце объезжает небесный свод, меняя лошадей: на светлых или белых гуляет оно днем, на черных или вороных - ночью.

Утренняя и Вечерняя Зори или День и Ночь запрягает ему тех и Других коней в колесницу. Я. Гримм приводит народную загадку, изображающую годовое время под символическим образом колесницы, которую возят семь коней белых и семь черных (т. е. дни и ночи недели). У славян День и Ночь, согласно мужскому роду одного слова, а женскому другого, олицетворялись как брат и сестра. Народная загадка, означающая <тод>, произносится так: я стар, от меня родилось двенадцать сыновей (месяцы), у каждого из них по тридцати сыновей красных, по тридцати дочерей черных (дни и ночи); Другая загадка, означающая «ночь и день», выражает мысль свою в этой форме: -«сестра к брату в гости идет, а брат от сестры пятится» (или: «в лес прячется»). В гимнах Ригведы Ночь — сестра Зори. Несмотря на родство, в которое ставит фантазия День и Ночь, они в преданиях, как и в самой природе, друг другу враждебны; народная загадка называет их раздорниками (т. е. ссорящимися): «двое стоячих (небо и земля), двое ходячих (солнце и месяц), да два здорника (день и ночь)». Еще прямее выражено это в следующей загадке, занесенной в одну старинную рукопись: «Кои два супостата. препираются? — День и Ночь». И по немецким преданиям День и Ночь стоят во взаимной борьбе; они постоянно сражаются, и то один, то другая побеждает. Вечерняя звезда выступает в небе как герольд Ночи, несущий ее знамя; а звезда утренняя почиталась вестником Дня. Одолевая в вечернюю пору своего противника, Ночь налагает на него оковы; День лежит связанным пленником и не прежде может явиться очам смертных поутру, как разорвет наложенные на него узлы. Венгерская сказка повествует о борьбе Утренней Зори и Ночи, которая не хотела позволить своей сопернице взойти на небесный свод, и упоминает о том, как сказочный герой связал Зорю, чтобы продлить время ночи. Тот же мотив повторяет и греческая сказка (см. сборники Штира, с. 3—5 и Гана, т. I, с. 287). Романские языки означают рассвет дня — словами, означающими: колоть, ткнуть: франц. *poindre*, испан. *puntar*, итальян. *spuntare*; немцы называют рассвет — *tagesanbruch* (от *brechen* — переломить, сбивать), мово, заключающее в себе понятия разрыва, треска; тот же смысл и в латинском *serpusculum* — рассвет, от *serpare* — трещать, лопнуть, Расколоться. У нас областное брезг — утренний рассвет; брезжиться ~ об огне и свете: мерцать, чуть виднеться, о заре: заниматься ; °Рв(я)зжать — бренчать, трещать, ворчать на кого; брызг — стук, ^он, брякотня. В самой природе рассвет дня сопровождается све^чм

веянием утреннего ветра, прохладным колебанием воздуха, и это обыкновенное явление принималось поэтически настроенною фантазиею древнего народа за шум при разрыве наложенных ночью богиней уз и за шелест шагов бога дня, шествующего по воздушным пространствам. Сбросив с себя путы, День разрывал темный покров Ночи и гнал ее с неба. Grimm приводит старинные выражения, которые уподобляют дневной рассвет, поборающий ночную тьму, — хищной птице, терзающей свою добычу, или хищному зверю, гонящему трепетную лань: << *sîne klâwen (klauen) durch die wölken sint geslagen, er sttget uf mit grozer kraft; ich sih in grawen den tac*»; << *der tac sîne da hete geslagen durch die naht*» (т. е. вонзая свои когти в облака, он (рассвет) стремительно (с великою силою) восходит вверх; я вижу в мерцании День; День вонзает свои когти в Ночь). Но поздним вечером снова побеждает Ночь. Судя по некоторым выражениям, она является быстро, ниспадает на землю; французы говорят: *-da nuit tombe*», немцы: *«sie bricht ein, überfällt*»*. Обороты эти стоят в связи с короткостью сумерек; в южных странах ночь действительно является вдруг, разом и сумерок почти не бывает; напротив, на севере они продолжительнее, и у нас большею частью говорится: ночь настала, низошла на землю. Немецкое выражение *einbrechen* — разломить, ворваться, вломиться (*einbruch* — нападение, покража со взломом и наступление ночного времени), указывает на представление Ночи — враждебною силою, подобно вору врывающемся в чужой дом. Немецкая пословица выражается о ней, как о существе демоническом: *«die nacht ist keines menschen freund»*; с нею нераздельны понятия печали, горя, как с днем — радости: *«der tag bringe wonne, die nacht — trauer»*. В сербских песнях находим такие сближения: «Темная ночь! полна ты мрака, а сердце мое еще полнее печали». Эпитеты таван, црн (темный, черный), в применении к человеку получают смысл: печален, грустен; малорос. сумный (печальный), собственно, значит: темный (сумрный; р выброшено для благозвучия). За темнотою до сих пор удерживается в простонародьи представление чего-то страшного; поговорка: «ке к ночи будь сказано» есть род заклęcia, чтоб неосторожно сказанное вечером слово не вызвало какой беды. Темною комнатою старые няни пугают детей; по ночам разгуливают черти и творят людям и животным всякое зло.

У словаков рассказывается такое знаменательное предание: когда Солнце готово выйти из своих чертогов, чтобы совершить

свою дневную прогулку по белому свету, то нечистая сила собирается и выжидает его появления, надеясь захватить божество дня и умертвить его. Но при одном приближении солнца она разбегается, чувствуя свое бессилие. В этой эпической форме рассказано, как первые солнечные лучи, прорезавшие темный горизонт, прогоняют мрак ночи; будто испуганный, бежит он и прячется в расщелины скал, подземные пещеры и глубокие бездны. Каждый день повторяется борьба, и каждый раз побеждает царь-Солнце, почему скандинавские поэты дают ему эпитеты: «радость народов и страх тьме». По общему германскому и славянскому поверью собирать лечебные травы, черпать целебную воду и произносить заклятия против чар и болезней лучше всего на восходе ясного солнца, на ранней утренней заре, ибо с первыми солнечными лучами уничтожается влияние злых духов и рушится всякое колдовство; известно, что крик петуха, предвещающий утро, так страшен нечистой силе, что она тотчас же исчезает, как только его слышит.

Подобно тому, как дневной свет и жар, ночная тьма и прохлада определялись суточным движением солнца 2), так летняя ясность и теплота, зимние туманы, помрачающие небо, и все мертвящие морозы — годовым его движением. Как с утром соединялось представление о пробуждающемся солнце, о боготворной росе, падающей на нивы, поля и дубравы, о воскресающей повсюду деятельности; так с весной связывалась мысль о воскресении согревающей силы солнца, о восстании природы от зимнего сна, о появлении грозowych туч, проливающих на землю дождь. С другой стороны, и во время ясного летнего дня собирающиеся на небо тучи вдруг помрачают солнечный свет и как бы превращают день в ночь, и пока не будут разбиты могучим оружием гневного Перуна — задерживают в своих затворах золотые лучи солнца и драгоценную влагу дождевых ливней. Эти аналогические признаки, запечатленные в языке родственными названиями (сличи сумерки, мрак ночной и морок — туман, облако, тьма ночная и темень — тучи и мн. Др.), послужили к сближению и даже отождествлению в мифических представлениях всех означенных явлений. Весеннее просветление солнца и явление его из-за мрачных туч стали уподобляться утреннему рассвету, весна и богиня летних гроз — утренней зоре или восходящей деве солнца, а зима и тучи — темной ночи; та же борьба, какую созерцал человек в ежедневной смене дня и ночи, виделась ему и в смене лета и зимы, и в

громозвучных ударах Перуна, умолкающих на зиму и снова раздающихся с приходом весны. По чешскому поверью, Солнце ведет постоянную войну со злою Стригою (ведьмою, представительницею ночного мрака, темных туч и зимы), побеждает ее, но и само терпит от ран, наносимых ею. «Зиме и лету союзу нету», говорит народ пословицею, и в пластических обрядах изображает их взаимную борьбу. В торжественных раскатах громов и блеске молний всего ярче представлялись фантазии те небесные битвы, в какие вступало божество Весны, дарующее ясные дни, плодородие и новую жизнь, с демонами зимы и мрака. По русскому поверью, черти бьются на кулачки в полночь, т. е. нечистая сила выступает на борьбу во мраке туч, подобных ночи. Бог-громовник разит ее своими огненными стрелами (молниями), и, торжествуя победу, снова возжигает светильник солнца, погашенный лукавыми демонами — туманами и тучами. Тесная связь весеннего солнца с грозой выразилась в том родстве, в какое поставил его миф в отношении к облачным нимфам, известным у литовско-славянского племени под именем солнцевыж дочерей и сестер.

По поводу вызова Этнографического отдела Императорского Русского географического общества

Этнографическое отделение Русского географического общества издало «Программу для собирания народных юридических обычаев», где подробно обозначены различные части гражданского и уголовного права — в виде вопросов, на которые желательно получить ответы*. Отделение справедливо замечает, что «целые поколения (между поселянами) изживают, не зная свода законов, не обращаясь к писаным и учрежденным верховной властью законам. В кругу своих нужд и потребностей они живут своею юридическою жизнью, своею правдою. Так, в сфере гражданского права они вступают между собою в разнообразные отношения: заключают сделки до бесконечности разнообразные, меняют имущества, покупают и продают их, нанимают имущества и личные услуги, дарят, берут займы и ссуды, заключают брачные договоры, наследуют и т. п. Точно так же, независимо от писаных законов, они действуют и в сфере уголовного права, судят виновных и карают их... Вот почему в высшей степени не только интересно, но полезно и даже необходимо ознакомиться с юридическою и общественною жизнью нашего народа вообще и с юридическими его обычаями в частности, уловить, по возможности, все их разнообразие». Мысль обратиться с такою программю к самой публике, вызвать к деятельности сведущих людей, живущих в деревнях и селах или по своим занятиям и службе часто обращающихся с народом, мысль — прекрасная. Если припомним, какие интересные сведения были доставлены в этнографическое отделение по вызову его собирать народные поверья, песни, пословицы и тому подобные материалы, то не может быть сомнения, что и настоящая программа не будет гласом вопиющего в пустыне. Важность задачи так велика, что нельзя не желать, чтобы местные корреспонденты Общества отозвались на сделанный призыв с полным сочувствием, а не отнеслись к нему с тем равнодушием, в котором привыкли упрекать нашу публику.

Настоящая программа и те немногие статьи, на какие в ней указано, как на бывшие попытки собрать и пояснить кое-что из народного обычного права, смотрят на данный вопрос, по преимуществу, с практической стороны — со стороны насущной

пользы подобных сведений для тех законодательных мер, какие предпринимаются правительством по отношению к крестьянскому суду и администрации. Но, сверх этого, юридические обычаи поселян представляют обильный материал и для науки древностей; между ними многое должно быть признано обломками незапамятной старины, любопытными свидетельствами на воззрения и бытовую обстановку той эпохи, которую условлено называть доисторическою. Народные массы, которых почти не коснулись культура и образованность высших слоев общества, живут наследием предков и хранят его, как святыню, в продолжение долгих веков. Там, где молчат памятники и письменные, и вещественные, на помощь ученому является народный обычай, предание и самый язык, как вернейшее зеркало стародавних взглядов и убеждений. Семейные, гражданские и общественные отношения, впервые возникавшие в человеческой общине, запечатлевались в том образном, пластическом слове, какое создавалось поэтическим гением народа в период его младенчества. Слово это умело схватывать самые характеристические признаки вещей и действий и ярко живописать их; данные некогда названия с течением времени утратили прежнее значение и получили новое, сделались техническими, малораспознаваемыми в своих корнях, но филологическим анализом истинный смысл их может быть восстановлен и повести к интересным открытиям в истории человеческого быта. Поэтому необходимо, чтобы собиратели народных юридических обычаев обращали особенное внимание на местные, областные выражения, которыми поселяне обозначают свои сделки, договоры, обязательства, союзы и разные гражданские положения; часто одно название, одна употребительная формула скажет исследователю больше, чем самая сделка или обряд, для которых они служат обозначением.

Древнейшие постановления права и вся их внешняя, обрядовая сторона вытекли из тех же коренных основ духа человеческого, из которых создались и народные поверья, и поэтические образы стапинного эпоса, и самая естественная религия; и те и другие возникли одновременно при самом зарождении человеческих обществ. Мысль эта не новая; она была превосходно развита Яковом Гриммом в статье его «О поэзии в праве», известной и у нас в переводе, напечатанном в «Сыне Отечества и Северном архиве» за 1831 год (т. XXIII). Переводчик дополнил ее некоторыми указаниями на выражения и обычаи русского права, и, как ни мимолетны эти

указания, они прямо свидетельствуют, что все, высказанное Гриммом о праве германском, в равной силе приложимо и к нашему. Позднее Гримм посвятил этому важному вопросу целую книгу, названную им «Немецкими юридическими древностями» (Deutsche Rechtsalterthümer). Если бы кто у нас, по примеру немецкого ученого, обработал подобным же образом юридические древности славянских племен, то оказал бы величайшую услугу науке и создал бы себе прочную известность в литературе. Задача, достойная усилий и не лишенная самого живого интереса! Поэзия и право, говорит Я. Гримм, получили начало свое из одного источника, и по отношению к древнейшим памятникам должны быть принимаемы не как чуждые, разъединенные области духовной деятельности, а как взаимно вещающие друг о друге. Древние законы и по самой форме изложения подчинены стихотворному складу, отличаются мерною речью и изобилуют образными представлениями. В тех юридических постановлениях, где привыкли мы теперь встречать сухие, безжизненные прозаические определения, старинное право свободно пользуется всем разнообразием и богатством поэтических выражений. Например, вред, причиняемый домашним скотом, фризские законы* называют делом лошадиного копыта, воловьего рога, свиного рыла, собачьего зуба, петушьей шпоры. Для указания времени и пространства, ограничивающих права и обязанности, встречаются следующие выражения: когда медведь во мху лежит (т. е. зимою), насколько перелетит курица или прыгнет кошка, как Далеко можно бросить камень и т. д. Таких примеров множество. Наши памятники дают подобные же указания: так, в договоре Игоря с греками, вместо простого выражения, что мирный союз заключается навеки, сказано: «на вся лета, дондеже сияет солнце и весь мир стоит»"; соответственно этому германцы устанавливали нерушимость прав и договоров — «доколе ветер из облаков веет, месяц светит и петух поет», т. е. пока восходит солнце, рассвет которого предвозвещается криком петуха. А захочет кто нарушить заключенный союз (продолжает Игорев договор), тот да примет месть от Бога, и все таковые нарушители <<да не ущитятся щиты своими и да посечени будут мечи своими, от стрел и от иного оружия своего, и да будут рабы в весь век в будущий». Вора, пойманного в клетки, по выражению Русской Правды, можно было убить «во пса место», т. е. безнаказанно, как собаку. В юридических актах (купчих, закладных, духовных) право на деревни передается <<со всем, что к

тем землям потягло из старины, куда из тех земель плуг ходил и соха, куда топор ходил и коса».

Сродство древнего права с поэзией отразилось и в языке, и в тех символических обрядах и атрибутах, которыми равно обставлены и юридические сделки, и народные празднества, и суеверные чары. Гримм указывает, что старонемецкий язык называет судей и поэтов одинаковыми именами творцов, изобретателей (Finder, Schaffer, Schöffen), что напоминает наше выражение творить суд и правду. Но еще значительнее свидетельство языка, убеждающее в исконной связи слов вещей, вещица (= ведьма), ведовство — чародейство со следующими речениями, которым придается юридическое значение: ведаться — кидать жребий (Орлов, губ.) и судиться («ведаться судом»), вече, повет — область, подведомая известному суду, завешание, ответчик, vitiez — судья; в Любушином суде: «vyucene vescbam vitiezovym» — edoctae scientias judiciales»; сравни англосакс, vita — советник, vitzig, vittenagemot — судья и сканд. vitter — чародей. Законы, по глубокому убеждению языческих племен, исходили от «векожизненных богов» и самый суд был вещанием их правдивой воли: судьба (= суд Божий) властвовала над всеми смертными и определяла им жребий. Отсюда возникли древнейшие способы решать дела жребием, испытанием водою, огнем или горячим железом, поединками и клятвами над мечом, как знамением молнии, этого небесного оружия бога-громовника, карателя всякой неправды. Все юридические отношения были облечены в символы, корень которых таится в метафорических выражениях языка и в религиозном освящении, приданном различным предметам и действиям. Мы укажем несколько примеров.

Рука, как то орудие, которым действует человек, становится символом власти, права, силы: чтобы овладеть известным предметом, присвоить его себе, надо было прежде схватить его рукою и таким образом фактически заявить свое господство. Воззрение это принадлежит отдаленной старине и ярко сказывается в юридических обычаях различных народов. У римлян процесс, возникавший о праве собственности, сопровождался драматическим представлением борьбы за обладание спорным предметом между истцом и ответчиком. Так, если спор был о принадлежности раба, то истец налагал на него руку в присутствии претора и как бы присвоил его себе, а ответчик, не желавший уступать своему противнику, также схватывал раба рукою и произносил: «Я утверждаю, что этот человек

— мой!». Русское название тяжба намекает на ту же борьбу: и истец, и ответчик (тяжущие) тянули к себе спорную вещь, и тот, кто осиливал на суде, получал ее в свою собственность — в свое стяжание. Слово держава (верховная власть) указывает на держащую руку правителя. Жена, по римским законам, поступала под власть мужа, и власть эта на пластическом языке означалась *manus mariti*; в нашем языке существуют равносильные выражения: «быть под рукою», «быть подручным*, т. е. подвластным, а свадебный обычай посылать невесте вместе с дарами ременную плетку или вешать эту плетль над брачною постелью наглядно свидетельствовал о праве мужа налагать на свою подругу карающую руку. Средневековый обычай бросать при вызове на поединок перчатку имел то же угрожающее значение: доказать противнику свое право силою руки, готовой поразить всякого, кто его оспаривает; поднять брошенную перчатку значило согласиться на вызов, принять бой.

Все гражданские договоры устанавливают между двумя сторонами известного рода связь, скрепляют их нравственными и юридическими узами, почему все такие сделки называются обязательствами (от глагола обвязать). В брачном обряде связь эта внешним, символическим образом выражается в повязывании рук жениха и невесты полотенцем и обручении (от слова рука), т. е. в надевании на пальцы колец, как звеньев той цепи, которая должна соединить молодую чету. Уже простое соединение рук есть эмблема связи, согласия, и потому не только дружеские приветствия сопровождаются пожатием рук, но и при всяком договоре, как скоро обе стороны сошлись в условиях, совершается рукобיתье. «Ударить по рукам» — значит утвердить сделку, заключить (как бы запереть ключом) договорную связь, чтобы она была крепкою (акт договорный есть акт крепостной). Тот, кто принимает на себя ответственность за другого на случай неисполнения им установленного обязательства, называется порукою, потому что он ручается, дает за него руку, и таким материальным обрядом сам вступает в те же юридические отношения. В этих случаях нужно подавать правую руку, а не левую, — во-первых, потому, что правая рука есть по преимуществу орудие человеческой деятельности («он — моя правая рука!»), а во-вторых, по связи слова правый с речениями право, правда. Древние языческие народы видели в солнце верховное божество, управляющее вселенною; по солнечному движению человек определил и свое собственное отношение к окружающему миру, что очевидно из

совпадения понятий левого с северным и правого с южным; в санскр. дакшина (= наше десной) значит и правый, и южный, а слово север лингвисты сближают с санскр. сабия — левый, так как древний человек обращался всегда для молитвы лицом к востоку, откуда являлось поутру солнце, и, следовательно, с правой руки имел юг, а с левой — север. Юг, по народному названию, — солнопек, есть сторона полуденная, где дневное светило блестит наиболее ярким светом и откуда веют теплые весенние ветры; север же есть сторона холодных ветров, зимней вьюги и ночной тьмы; на областном языке она называется полночь и сивер (сравни: сиверко — холодно, сиверик — холодный, резкий ветер). Понятия света, тепла и весны противоплагаются тьме, холоду и зиме, и как с первыми соединялось все благое, прекрасное, чистое, так с последними нераздельны представления злого, враждебного, демонического. Такая противоположность юга и севера сочеталась в народных поверьях и со сторонами правой и левой. По убеждению простонародья, с правой руки человека стоит добрый ангел, а с левой — злой; спать на правом боку почитают за грех, потому что можно задавить ангела-хранителя; вставать с постели должно правою ногою, встанешь левою — весь день будешь не в духе; кто, входя в дом, ступит правою ногою — того ждет хороший прием; крик вещих птиц с правой руки принимается за счастливую примету, и наоборот, и так далее. Под влиянием этих воззрений слово правый получило значение всего нравственно хорошего, справедливого, способного к власти и обладанию правом; то же соотношение понятий запечатлено и в языках немецком и французском: *Recht, die rechte Hand, richtig, droit и droite*'. Вот почему юридическая старина требовала, чтобы всякое право передавалось и принималось правою рукою и всякий договор скреплялся соединением правых рук.

Нога, которая приближает человека к предмету его желаний, обувь, которою он при этом ступает, и след, оставляемый им на дороге, играют не менее значительную роль в народной символике. Понятиями движения, поступи, следования определялись все нравственные действия человека; мы привыкли называть эти действия поступками, привыкли говорить: войти в сделку, вступить в договор, следовать советам старших, т. е. как бы идти по их следам; отец ведет за собою детей, муж — жену, которая древле даже называлась водимою, и, смотря по тому, как они шествуют за своими вожатыми, составляется приговор о их по-ведении; нарушение уставов называем

про-ступком, пре-ступлением, потому что соединяем с ним идею совращения с настоящей дороги и переступания законных границ: кто не следует общепринятым обычаям, тот человек беспутный, непутевый, заблуждающийся; сбившись с дороги, он осужден блуждать по сторонам, идти не прямым, а окольным путем. Выражение: «<перейти кому дорогу>» до сих пор употребляется в смысле: повредить чьему-либо успеху, заградить путь к достижению задуманной цели. Отсюда примета, что тому, кто отправляется из дому, не должно переходить дороги; если же это случится — не жди добра! В тот день, когда уезжает кто-нибудь из родичей, поселяне не метут избы, чтобы не замести ему следа, по которому бы мог он снова воротиться под родную кровлю. Как метель и вихри, заметая проложенные следы и ломая поставленные значки, заставляют плутать дорожных людей, так стали думать, что, уничтожая в дому следы отъехавшего родича, можно помешать его возврату. По стародавнему верованию колдун может творить чары w& след», и потому крестьяне, сметая в избе сор, не выбрасывают его на двор и улицу, а сжигают в печи: они боятся, чтобы злой враг не добрался по свежим следам до человека и не причинил ему вреда, подобно тому как охотник добирается по следам до зверя. Поговорка «не выноси сору из избы» принималась первоначально в буквальном смысле, и только под влиянием созвучия, игры слов: сор и ссора — получила переносное значение: не выноси семейных дразг, не заводи ссор. В народных гаданиях и приметах нога и обувь вещают о выходе из отеческого дома: «подколенки свербят — путь будет» — читаем в старинном сборнике при исчислении различных суеверий. На святках девицы бросают свои башмаки, и если башмак ляжет носком к воротам, то предзнаменует скорое замужество, выход в чужую семью. Ворота указывают на предстоящий отъезд; то же предвещание соединяют и с дверями: мать завязывает дочери глаза, водит ее взад и вперед по избе и потом пускает идти, куда хочет. Если случай приведет девушку к дверям — это служит знаком скорого замужества, а если к печке—то оставаться ей дома, под защитой родного очага. Сваха, являясь с предложением к родителям невесты, старается усесться на лавку так, чтобы половица из-под ее ног шла прямо к двери; думают, что это содействует успеху дела, что родители согласятся выдать невесту. Чрезвычайно любопытна еще следующая примета: перед поездом к венцу невеста, желающая, чтобы сестры ее поскорее вышли замуж, должна потянуть за скатерть,

которую покрыт стол. Метафорический язык уподобляет дорогу разостланному холсту; еще доньше говорится: полотно дороги. Народная загадка: «ширинка — всему свету не скатать» означает «дорогу»; в святочном гадании кому вынется платок, тому скоро в путь ехать; то же предвещает и подблюдная песня: «золота парча развивается, кто-то в путь собирается». Когда кто-нибудь из членов семейства уезжает из дому, то остающиеся на месте махают ему платками, чтобы «путь ему лежал ска тертью* — был бы и ровен и гладок. «Потянуть скатерть» означает, следовательно, потянуть за собою в дорогу и других родичей. Подобные представления должны были заявить себя в юридической обстановке быта. По древнегерманскому праву слуга, переходя во власть нового господина, и невеста, вступающая в брачный союз, обязаны были «in den Schuh des Gebieters treten»* — в ознаменование того, что они будут шествовать одною с ним жизненною дорогою, ходить вслед за ним, т. е. покоряться его воле и с нею сообразовать свои поступки. Я. Grimm указывает на обряд, в силу которого кающийся в грехах наступал на правую ногу исповедника, изъявляя тем свою готовность идти по его стопам. У нас замечают: кто из молодой четы — жених или невеста — вступит во время венчания прежде на разостланный плат, тот и будет властвовать в доме; здесь как бы решается вопрос, кто из новобрачных за кем будет следовать по жизненному пути. О мужьях, послушных женам, говорится, что они «под башмаком», «под туфлею». В крестьянском быту доньше совершается на свадьбах обряд разувания жениха невестою. В день брака жених кладет себе в правый сапог деньги, а в левый плетку; когда отведут молодых в клеть «опочив держать», он садится на постель, а новобрачная снимает с него сапоги: снявши правый сапог, берет себе выпадающие из него деньги, а когда разует левую ногу, то получает от своего мужа несколько легких ударов плеткою. Обычай этот уцелел от глубокой древности; о нем упоминает уже Нестор. На вопрос, предложенный полоцкой княжне Рогнеде: хочет ли она выйти замуж за Владимира? — гордая княжна отвечала: «Не хочу розути рабынича!»". Иностранные путешественники засвидетельствовали, что в XVI и XVII столетиях это разувание жениха невестою составляло одну из существенных церемоний на княжеских и боярских свадьбах. Таким обрядом символически обозначалось вступление жены под власть мужа, ее служебная покорность, обязательство «ходить по его стопам» и от него

принимать и пожатие, и наказание. В некоторых деревнях после совершения брака дружка в самой церкви громко спрашивает: «А кто кому покорен?». При этих словах молодая падает в ноги своему мужу. О плетке, как эмблеме супружеской власти, уже было замечено выше. В Малороссии молодой, по выезду с тестева двора, бьет свою подругу несколько раз по спине плетью, приговаривая: «Покидай нравы отца-матери, а привыкай к моим!». Еще нагляднее выражался этот переход власти от отца к мужу в старое время; по словам Корба, посетившего Россию в 1698 году, согласие, даваемое жениху, скреплялось таким обрядом: отец невесты брал в руки новую плетку, бил ее слегка и говорил: «Мои последние удары да напоминают тебе, милая дочь, о родительской власти, под которою ты до сих пор находилась; власть эта переходит теперь в другие руки. Если ты не станешь слушаться своего мужа, то вместо меня он станет наказывать тебя этою плеткою». Затем плетью передавалась жениху, который затыкал ее за кушак.

По свидетельству Флетчера, по окончании венчального обряда невеста кланялась жениху в землю, касаясь головою его обуви, в знак покорности, а он покрывал ее полою своей одежды, означая тем, что берет ее под свою защиту. Тот же обычай известен и в некоторых частях Германии. Находим также указание, что в деревнях наших надевают на невесту женихову шапку. От простого понятия об одежде, облекающей тело человека и охраняющей его от холода и ненастья, поэтическая фантазия создала отвлеченные представления нравственной защиты, что ярко запечатлено в самом языке: сравни покров и покровительство, немец. Hut — шляпа и hüten — охранять, оберегать. Отсюда шапка, верхняя одежда и звериная шкура, из которой она шьется, стали эмблемами, служившими для обозначения принятия кого-либо под свое покровительство. У германцев это было распространено и на мир вещественный: так, обряд «покровения» совершался при вступлении во владение, и тот, кто получал вещь в свое обладание и покрывал ее, этим самым торжественно заявлял, что она находится под его личной защитой и должна быть неприкосновенна для посторонних притязаний. Теперь существующее обыкновение занимать места наложением на них платка или шляпы есть отголосок давней старины. Снять с чужой головы шляпу или платок и на Руси, и в Германии значит: нанести человеку бесчестье признать его достойным быть вне всякой законной охраны. Сверх того, с верхней одеждою (шубою, тулупом)

соединяются идеи плодородия и богатства; такое сочетание разнородных понятий возникло из древнего поэтического представления дожденосных облаков, поящих землю и дающих ей плодородие, звериными шкурами и одеждой, в которые облачается небо. Слова облако и облачение буквально тождественны. Потому тулуп и меха играют в свадебных церемониях весьма значительную роль; не останавливаясь на этих обрядах, мы укажем на чисто юридический обычай совершать при различных сделках рукобיתье не голыми ладонями, а завернутыми в полу одежды; при купле лошади или коровы покупатель берет ее от продавца вместе с уздой или веревкою, но при этом наблюдается, чтобы узда и веревка были переданы и приняты «из полы в полу», а не голыми руками.

Семья была священным союзом у первобытных племен; живя под одним отческим кровом, она имела свое, исключительно ей принадлежащее, божество и свою, отдельную, семейную религию. Божество это было светлое пламя, возжигаемое на домашнем очаге, а религия состояла в поклонении ему, жертвенных приношениях и постоянных заботах, чтобы не погасал священный огонь. Пылающий очаг почитался собирателем семьи, охранителем жилья и принадлежащих к нему владений, защитником брачных и родственных связей; он скрепляет супружеские узы, дарует детей, обилие и счастье — словом, является представителем всего нравственного мира, заключенного в стенах дома. У индейцев жених мог получить невесту только из рук бога Агни (= огонь), под покровом которого она возросла и воспиталась; к нему же воссылались гимны о даровании детей. У греков и римлян приведенная в дом жена и купленный раб вступали в религию своего мужа и господина, отрешась всякой зависимости от прежних пенатов; приобретенного раба подводили к очагу, окропляли святою водою и давали вкусить хлеба и плодов: таким образом он становился участником родового культа своего господина, что значительно должно было смягчать суровый институт рабства. Даже по освобождении раб продолжал оставаться в подчиненном отношении к своему прежнему господину, как клиент к патрону, ибо, и отпущенный на волю, он имел одни с ним *sacra*. Новорожденного младенца кормилица обносила вокруг домашнего очага, и только чрез это он посвящался в сочлены рода и получал право на наследование отцовского имущества. По древнегерманскому обычаю невесту трижды обводили вокруг пылающего очага той семьи, куда она

выходила замуж; то же самое делали и с вновь принятыми слугами и даже с народившимися домашними животными: и тех и других три раза обводили кругом очага. В Литве невеста в последний день своей девичьей жизни, оплакивая разлуку с родным кровом, обращалась к очагу: «О мой милый святой огонь! Кто будет тебе дрова носить, чтоб отца и мать на старости согревать? и т. д.». Во время этого причитанья подруги подводили ее к печке и вторили ей заунывными песнями. В день брака, когда невеста приближалась к женихову дому, навстречу ей выбегал дружка, держа в одной руке зажженную головню, а в другой чашу с пивом, трижды обегал около невестиной повозки и громко произносил: <<Как ты берегла огонь у отца у матери, так береги и в доме мужа!». Как скоро невеста вступала в дом жениха, ее подводили к печи и осыпали зерновым хлебом; по другим известиям, она три раза должна была обойти вокруг зажженного на очаге огня. Это был ввод нового члена в среду семьи, посвящение невесты в религию жениха и вручение ее защите родового божества. У славян при самом сватовстве невесты считают необходимым обращаться к ее семейному очагу и, так сказать, от него получить разрешение на вывод избранной девицы. По болгарскому обычаю, сват, вступив в избу невесты, прежде всего загребаёт в печи уголья, почему и узнают о цели его посещения. На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подступает к печи, и в какое бы время года это ни случилось, греет свои руки и затем уже начинает самое сватовство. В Малороссии, когда идут между нею и родителями переговоры, невеста садится у печи и колупает глину, выражая тем свое желание выйти замуж; в Черниговской губернии она взлезает на печь, а сваты упрашивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим выразит свое согласие на брак, т. е. заявит свою готовность оставить семейный очаг и перейти в дом жениха. У сербов молодая, по возвращении от венца, обходит трижды около очага и, каждый раз приостанавливаясь, берет в руки зажженное полено и потрясает им, так что сыплются искры; а после того обвязывают ее поясом, который служит символическим знаком прикрепления ее к новому роду. Соответствующий на Руси обычай требует, чтобы новобрачная, вступая в дом мужа, бросала пояс на печь. В Курской губернии купленную корову хозяйка в первый день, по приводе ее на Двор, кормит хлебом-солью на печной заслонке. Когда кто-нибудь из членов семьи отправляется в дорогу, то при самом выходе его со

двора открывают в печи заслонку, а в избе — двери, для того, чтобы он с успехом совершил предпринятую поездку и счастливо воротился домой: теплое веяние очага как будто следует за странником и оберегает его в чужой стороне, и родное жилище всегда готово принять его в растворенные двери.

Обряды, ныне сопровождающие крестьянскую свадьбу, в допетровское время были общим достоянием, начиная с царского двора до последнего поселянина; преобразования Петра Великого, изменившие строй жизни в высших слоях общества, отодвинули их в среду простонародья, где обряды эти и соблюдаются, как прадедовское наследие. Обстановка, которою сопровождается деревенская свадьба, есть апофеоза того брачного союза, в какой отец-Небо вступает весною с матерью-сырой-землею, проливая в шуме грозы благодатное семя дождя на поля и нивы. Потому при свадьбах придается особенно важное значение двум некогда священным стихиям: огню и воде, как символам небесного пламени молнии и живой воды дождя. Молодых заставляют переезжать через зажженные костры соломы и обливают холодной водою. Свадьба, случившаяся в дождливый день, особенно если дождь омочил жениха и невесту, обещает новобрачной чете большую семью. Рядом с обливанием водою стоит осыпание молодых зерновым хлебом: эмблема осеменения полей на будущий урожай. Брак, в воззрениях первобытных земледельческих народов, был посевом для грядущего деторождения, и эпический язык беременность уподобляет сени, дающему росток, а рождение дитяти — принесенному плоду: понести плод — забеременеть, бесплодная жена — та, которая не рождает. В народной былине говорит жена богатырю Дунаю: У меня с тобой есть во чреве чадо посеяно, Принесу тебе я сына любимого; Дай мне младенца поотродити, Свои хоть семена на свет пустить.

В других песнях богатыри наказывают своей дружине избивать вражеское царство, рубить и старого, и малого, не оставить ни единого человека на семена. Осыпание молодых совершалось в старину тотчас после венца или у самого брачного ложа; кроме того, в спальне молодых, в головах их постели, ставилась кадь с зерновым хлебом, и первую ночь они проводили на необмолоченных снопах. Иосифовский служебник говорит: «Егда же убо брак совершается и уготована бывает храмина жениху с невестою, иде же ложу быти, и подстилают под них класы, рекше снопы с зернами»*. На царских свадьбах постель стлалась на тридевяти ржаных снопах, сверху

которых клались перины и два сголовица, сшитые вместе в знак брачного единения. Такое символическое значение хлебных зерен перенесено было и на хлеб, из них приготавливаемый, и на квашню, в которой он растворяется и месится. Весьма знаменательно, что при похоронах родственникам усопшего сыплют за пазуху жито, а осиротевших отца и мать, мужа или жену подводят к квашне и заставляют смотреть в нее, приговаривая: «Как закваска в диже никогда не выводится, так бы твое племя никогда не переводилось». Отправляясь сватать невесту, избранные для того старосты несут с собою ржаной хлеб; если родители невесты принимают принесенный хлеб и взамен его дают свой, это означает согласие на брак; если, принявши хлеб, не дают взамен своего — это выражает желание подумать, поразмыслить о сделанном предложении; неприятие хлеба служит знаком отказа. На сговоре отец невесты приносит свой пирог (так называется продолговатый хлеб), а отец жениха — свой; оба пирога кладут на стол, ударяя один о другой, чем выражается взаимное согласие вступить в свойство; пирог, принадлежащий жениховой стороне, кладется поверх невестина. В Пошехонском уезде сваты берут руки отцов жениха и невесты, соединяют их и трижды переводят пирог через сложенные руки; потом ломают пирог пополам и одну половину отдают женихову отцу, а другую — невестину: как скоро совершен этот обряд, брачный договор считается заключенным. В некоторых деревнях жених, являясь за невестою, обменивает свой хлеб на хозяйский и кладет этот последний в коробью для отвоза домой, но предварительно срезывает у того и у другого хлеба по горбушке, и, сложив их вместе, кладет за пазуху и вынимает оттуда не прежде, как после бракосочетания; поселяне убеждены, что это скрепляет союз молодой четы. Перед отъездом к венцу родители благословляют жениха и невесту хлебом, прикасаясь им к наклоненной голове сына "ли дочери; по возвращении молодых из церкви их встречают у ворот или на крыльце дома с хлебом-солью. В Тамбовской губ. стоят у ворот мужик и баба, держа в руках по половинке разрезанного пирога, и, как только обвенчанные въедут на двор, — складывают пирог вместе и целуются.

Естественно, что хлеб стал знамением брачного союза, семейного единства и согласия. Если коврига хлеба раздвоится (расщеплется) в печи, то крестьяне думают, что кто-нибудь из домашних отделится на особое житье или умрет, или, если есть в

доме взрослая девица, — то она выйдет замуж. Раздвоенный хлеб, следовательно, сулит раздвоение рода — утрату одного из домочадцев, вследствие выхода из семьи или смерти. При отделе сына совершается такой обряд: зажигают перед иконами свечу и кладут на стол цельную ковригу с посыпанною сверху солью; потом вся семья молится и отец вручает хлеб-соль выделяемому сыну, благословляя его на новое счастье. Если отделяется несколько сыновей, то отец разрезывает ковригу на столько частей, на сколько домов распадается семья, и всякому сыну дает по куску. Отсюда возник обычай посылать хлеб-соль на новоселье и дарить им молодую чету, как полагающую начало новой семье. В народе существует убеждение, что странник, вкусивший нашего хлеба-соли, уже не может питать к нам неприязненного чувства, становится как бы родственным нам человеком: «хлеб-соль не бранится; хлеб-соль не попустит на зло!».

В древненемецких законах родственники по мужескому и женскому колену различаются как Schwert- mid Spindelvasevgen = сродники по мечу и веретену. Порядок наследования определялся живописною формулой: «das Erbe geht vom Schwert auf die Kunkel» — наследство идет от меча к прялке. В этих выражениях кроется поэтическая мысль: главным занятием мужчины была война и охота, главным занятием женщины — пряжа; мужчину и в могилу клали вместе с мечом, а женщину — с прялкою, чтобы они могли на том свете каждый продолжать свое дело. Таково объяснение Гримма, но оно справедливо только отчасти; корень означенного представления лежит гораздо глубже.

На Руси, в Полтавской губ., повивальная бабка отрезывает пуповину младенца: если новорожденное дитя мужеского пола — на топоре, а если это девочка — на прядильном гребне; в обоих случаях пуповина перевязывается прядью конопли. Через несколько дней после родин бывают у крестьян так называемые размывки: родильница омывается водою, смешанною с зерновым хлебом; при этом, если родился мальчик, то в воду кладется топор, а если девочка — то прядильный гребень. Гребень есть необходимый атрибут, с которым являлись перед постелью родильницы девы судьбы, прядущие нить человеческой жизни. Как Парка привязывает конец этой жизненной нити к той звезде, которая показывалась на небе вместе с рождением ребенка и служила знаменем души, оживляющей человеческое тело, так повивальная бабка перевязывает

прядью конопли или пряжею пуповину новорожденного, прикрепляет его к жизни; по народному суеверию, мифические девы судьбы в старое, незапамятное время сами исполняли обязанности и повивальных бабок. Топор же, меч, суть символы Перунова оружия — молнии, возжигающей в новорожденном дитяти пламя жизни. Указанные нами обряды свидетельствуют, что при самом появлении детей на божий свет — они освящались, соответственно занятиям, присвоенным тому или иному полу: мальчики — мечом воинственного громовника, а девочки — гребнем небесных прях. И другие символические знамения молнии: стрела, копье, острый нож, молот и палица употребляются в народных обрядах как орудия, прикосновение которых освящает и наделяет известного рода правами в семье или общине; таково, например, возложение на ребенка стрел и другого оружия при обряде постригов.

Не менее богатый материал кроется в преданиях и обычаях поселян и по отношению к уголовному праву. Так, между различными наказаниями, допускаемыми народным понятием о справедливости, доселе существуют: обычай водить вора по деревне с прицепленной на шею украденной вещью; собственноручная расправа с пойманным на базаре вором, расправа, в которой принимают все — и обиженные, и необиженные — посильное участие; отрезание косы у девицы, незаконно прижившей ребенка; надевание хомута на отца и мать провинившейся до свадьбы невесты и обмазывание дегтем ворот в их доме. Сказочный эпос может дополнить этот перечень указаниями на черты, которые уже исчезли из жизни, но некогда составляли несомненную быль, таковы: сожжение виновных на костре, зарывание их в землю, замурование (т. е. закладывание в каменные стены), сажание в бочку, утыканную гвоздями, и скатывание этой бочки с горы, вырезывание кожаных ремней из спины, отъятие различных частей тела, бросание в засмоленной бочке в воду и размычка лошадьми. О некоторых из этих казней находим положительные свидетельства исторических памятников: так, воины Александра Невского привязывали пленных литовцев к конским хвостам и заставляли мыкать их по широким полям. Нельзя относиться к народным преданиям с тем легкомысленным недоверием, которое обнаруживает не ученую трезвость мысли и осторожную критику, а сухой педантизм и неумение в поэтических сказаниях народа уловить и разгадать их существенное содержание. Хотя справедливо, что главным делом

древнейшего эпического творчества было изображение природы в ее годовых превращениях, то побеждаемой демонами мрака, холода и зимней смерчи, то торжествующей над ними в весеннюю пору, но справедливо и то, что, при суе эти картины, фантазия брала для них обстановку из действительного быта, которым некогда жил и окружал себя человек.

Материалы, собранные в этой книге, настолько важны для науки, что мы не считаем излишним еще раз остановить на ней внимание наших читателей '>. Не касаясь других более или менее любопытных статей, скажем несколько слов о помещенных здесь монгольских сказках, известных под именем Шидди-кур, и о сборнике великорусских загадок, составленном г-ном Худяковым. В кратком предисловии к переводу монгольских сказок, академик Шифнер" говорит: «Заключающееся в этом сочинении собрание повестей или сказок имеет для нас особый интерес потому, что мы здесь знакомимся не только с образцами монгольской и калмыцкой поэзии, но и с источниками самой древнерусской поэзии. Наукою дознаю, что большая часть распространенных в Европе и Азии сказок и повестей происходит из Индии: в Европу они проникали в разное время посредством аравитян и персиян, а частью и других народов, в Азии же распространились преимущественно вместе с буддизмом; так что в настоящее время в Китае и Тибете и до сих пор уцелело большинство поэтических созданий древнеиндийского народного духа. Из Тибета же, как известно, буддизм перенесен к разным племенам монгольским. Таким образом, находя значительное сходство между народными русскими сказками и былинами, с одной стороны, и монгольскими или калмыцкими повестями или сказками, с другой, не только в главных чертах, но и в самых подробностях, мы получаем возможность изучать основы нашей народной поэзии и восходить постепенно до первообразных ее типов в санскритской литературе, причем монгольские или калмыцкие редакции служат одним из посредствующих звеньев. Шидди-кур есть сборник различных по содержанию сказок, соединенных в одно целое такою же внешнею, искусственною связью, как и сказки, вошедшие в состав «Тысячи и одной ночи». Царевич Амугуланг должен достать святой труп и принести его, не отдыхая и не произнеся ни единого слова дорогою. На возвратном пути труп начинает рассказывать ему сказку, описывая положение героев, он вызывает невольное восклицание царевич?, и тотчас же исчезает, как скоро оно вылетит из его уст. Царевич снова идет за трупом, выслушивает от него дорогою другую повесть, опять нарушает молчание, и вслед за тем обязан приниматься за свой подвиг сначала, и так далее. Некоторые из рассказов Шидди-

кур, действительно, сходны с русскими сказками, равно как и со сказками других европейских народов; начало сборника (с. 7—9) напоминает предание о хитрой науке оборотничества (Н. р. ск., вып. VIII, с. 339); глава 1-я представляет сходство, впрочем не близкое, со сказкою о семи Семионах, а эпизод о летающей деревянной птице встречается в народных пересказах, заимствованных из «Тысячи и одной ночи» (Сборн. Худякова, № 102 и Чудинского, № 16) ; во II главе упоминается шапка-невидимка и сапоги-скороходы, а в VI главе дубинка-самобой и молот, строящий дворцы-диковинки, играющие значительную роль в сказочном эпосе у всех индоевропейских народов; глава III тождественна со сказкою о мужичке-с-ноготок борода-с-локоток (Н. р. с., вып. VIII, с. 586); глава XII со сказкою о воре (ibid., с. 286); гл. XIII со сказкою о волшебном кольце (ibid., с. 540) ; гл. XIV с рассказом о горе, внутри которой скрываются великанами или разбойниками богатые сокровища (ibid., с. 681); главы VII и XXIII говорят о сожжении птичьей сорочки и звериной шкурки оборотней: мотив, довольно известный в преданиях и сказках у разных народов; глава XXII сходна с сербскою сказкою о козьих ушах Трояна (Нар. прилов. Караджича, № 39). Несмотря на то, мнение, высказанное г-ном Шифнером, не может быть принято во всем его объеме. Сравнительное изучение сказок, живущих в устах индоевропейских народов, приводит к двум заключениям: во-первых, что сказки создались на мотивах, лежащих в основе древнейших воззрений арийского народа на природу, и, во-вторых, что, по всему вероятно, уже в эту древнейшую арийскую эпоху были выработаны главные типы сказочного эпоса и потом разнесены разделившимися племенами в разные стороны — на места их новых поселений, сохранены же преданием, как и все поверья, обряды и мифические представления. Мы не думаем отвергать влияния книжной литературы на устные народные произведения; но не придаем ему того широкого значения, как хотят некоторые исследователи. Чужеземные сборники повестей и сказок могли действовать на народную восприимчивость и творчество, но для этого нужно, чтоб они были не только давным-давно переведены, но и распространены в массе простонародья и чтоб самое простонародье могло их читать, т. е. было бы грамотно. А где этому доказательства? По мнению г-на Шифнера, монгольские или калмыцкие редакции служили посредствующим звеном при распространении индийских сказок у нас на Руси; мы думаем, что прежде, нежели утверждать такое

положение, надобно доказать, что сборник Шидди-кур был давно известен на Руси в старинном переводе. Без этого оно лишено всякой опоры. Сходство, замечаемое в некоторых главах означенного памятника с русскими сказками, еще не говорит в пользу заимствований. Перевод Панчатантры и разыскания Бенфея доказали, что монгольские племена, вместе с распространением буддизма, усвоили себе и индийские повести; поэтому нет ничего удивительного, если в сборнике Шидди-кур встречаются черты, сходные с преданиями и рассказами славян и других индоевропейских народов.

В 1861 году г-н Худяков издал «Великорусские загадки», соединивши в своей книге загадки, прежде изданные Сахаровым и другими лицами, и дополнивши их собственным собранием. Ныне он перепечатал в «Этнографическом сборнике» свой труд, значительно умноженный материалами, присланными в разное время с разных сторон в Географическое общество. Тексту загадок г-н Худяков предпослал предисловие, в котором говорит о значении их в народном быту и поэзии, о их форме и главных периодах развития; нового самобытного в его заметках мы почти ничего не встретили*. Автор, к сожалению, не входил в ближайшее рассмотрение издаваемых им загадок и не дал необходимых пояснений их смысла, между тем ничто, может быть, так не нуждается в подобной работе, как эти памятники, не раз поражавшие исследователей своей странностью.

Народные загадки сохранили для нас обломки старинного метафорического языка. Вся трудность и вся сущность загадки именно в том и заключается, что один предмет она старается изобразить чрез посредство другого, какой-нибудь стороною аналогического с первым. Кажущееся бессмыслие многих загадок удивляет нас только потому, что мы не постигаем, что мог найти народ сходного между различными предметами, по-видимому, столь непохожими друг на друга; но как скоро мы поймем это уловленное народом сходство, то не будет ни странности, ни бессмыслия. Приведем несколько примеров: «черненька собачка, свернувшись, лежит: не лает, не кусает, а в дом не пускает» (замок); «лежит баран — не столько шерсти на нем, сколько ран» (колода, на которой дрова рубят) ; «ев хлеву у быка копна на рогах, а хвост на дворе у бабы в руках» (ухват с горшком) ; «сивая кобыла по полю ходила, к нам пришла — по рукам пошла» (сито) ; «сквозь лошадь и корову свиньи

лен волокут» (тачать сапоги). С первого взгляда кажется нелепостью назвать замок — собакою, колоду — бараном, ухват — быком, сито — кобылою; но если взглянем пристальнее, то увидим, что собака послужила метафорой для замка, потому что она также сторожит хозяйское добро, как и запертый замок; крепкий удар бараньего лба заставил уподобить этому животному деревянные орудия, употреблявшиеся в старину для разбития стен и оград, а потому и всякая свая, колода могла назваться бараном; ухват своими распорками (вилами) напоминает рога быка, почему в некоторых областных наречиях он называется рогач; сито готовится из конского волоса, и в приведенной загадке целое поставлено вместо части; то же и в загадке, означающей «тачать сапоги»: сквозь лошадь и корову, т. е. сквозь конскую и коровью кожи (подошву и юфть), свиньи, т. е. щетина на конце нити, лен волокут. Загадка: «щарь Костянтин гонит кони через тын» (гребешок) покажется более, нежели странною, если не обратим внимания на ее малорусские варианты: «<зубчатый костяк через гору свини гнав», или: «маленьке, кос тяненьке, хоч з якого лесу пустого скот выжене», т. е. гребешок вычесывает из волос вшей; назван он царем Константином по созвучию этого имени со словом «костяной». Подобно тому веник получил в загадках название Митя, по созвучию этого слова с глаголом мести, мету: «туда Митя, сюда Митя (первоначальная форма, конечно была: туда мете, сюда мете) и под лавку ушел».

В то время, когда корни слов затемняются для народного сознания, богатый метафорический язык древнейшей эпохи, сроднивший между собой разнообразные предметы и явления, делается для большинства малодоступным, загадочным, хотя и надолго удерживается в народе силою привычки и сочувствием к старинному выражению. Только избранные, вещие люди могут объяснить его смысл; но с течением времени и они мало-помалу теряют исходную нить и забывают те мотивы, которыми руководствовалась фантазия при создании тех или других метафорических названий. Связь между известным предметом или явлением и его образным представлением память народная удерживает целые столетия, но истинный смысл этой связи, как и почему она возникла? — утрачивается и уловить ее без пособия науки невозможно. Стройный эпический склад народных загадок, необыкновенная смелость сближений, допускаемых ими, и та наивность представлений, которая составляет их наиболее

характеристическое свойство, убедительно свидетельствуют за их глубокую древность. Хотя и в позднейшее время сочинялись, по образцу старинных загадок, новые, но в них нетрудно уже заметить большее или меньшее отсутствие художественного такта и творческой силы.

Известно древнейшее, общее всем арийским племенам, уподобление мелькающей молнии, стремительного ветра, бури и несущихся по небу туч — быстролетным птицам. Предки наши, пока еще не был забыт ими источник подобных представлений, очень хорошо понимали, что это только метафоры и что означенные птицы летают без крыл и двигаются без ног. Народные загадки о буйном ветре, грозовой или снежной туче выражаются таким образом: «без крыл летит, без ног бежит», о бурном вихре: «без рук, без ног воюет» или «без рук, без ног под окном стучит, в избу просится, на гору ползет». В этих кратких выражениях, как в зерне кроются зачатки живых поэтических образов, творимых фантазией. Как глубоко верно и художественно отнесся в данном случае народ к естественным явлениям природы это лучше всего свидетельствуется замечательным согласием его воззрений с картинным описанием бури у новейшего поэта: Буря мглою небо кроет, Вихри снежные крутя, То как зверь она завоет, То заплачет как дитя, То по кровле обветшалой Вдруг соломой зашумит, То как путник запоздалый К нам в окошко застучит.

Мы могли бы представить обильные примеры народных поверий, уподобляющих разрушительный полет бури рыскающему голодному зверю, а вой ветров — плачущему ребенку, но это отвлекло бы нас от настоящей задачи. Старонемецкая загадка, изображая снежную тучу — птицею, говорит: «es flog ein Vogel federlos auf einen Baum blattlos, da kam die Jungfrau mundlos und asz den Vogel federlos», т. е. прилетела бесперая птица — снег, пала на землю, пришла дева — солнце и съела ту птицу, не имея рта — от жарких лучей солнца снег растаял. Загадка эта Уцелела и в Литве, и в Малороссии: «летать птица без крил, без ног, зварив кухар без огню, из)ила пани без рота». (Сравни в журнале *Bosanski prijatelji*, связка III, с. 186: «Ono leti, neima krilah; sjedi, neima straznjice pada, a neubija se» — снег). Маннгардт* приводит леттскую загадку: «птица летит — перья сыплются» (снеговое облако). Итак, туча уподобляется птице, а падающий из нее снег, ради его белизны и мягкости перьям и пуху. По свидетельству Геродота, скифы считали северные страны неудобными для странствований, потому что они покрыты перьями";

в Англии простой народ думает, что метель подымается оттого, что в это время на небе щиплют гусей, а в Германии — что древние богини или ангелы вытрясают свои перины. Ту же мысль встречаем и в наших загадках: «к божьему мясоеду гусей щиплют» (снег идет)', «белой лебедь на яйцах сидит» (поля, покрытые снегом). ^Лебеди на крылах снег понесли», — говорят про их отлет в теплые страны. На том же основании сблизил фантазия снег и с заячьим пухом: «заюшка беленькой! полежи на мне; хоть тебе трудно, да мне хорошо» (снег на озимом хлебе).

Ночной, всепотемняющий мрак издревле уподоблялся черному покрову, в который одевалось небо. Гимны Вед говорят о ночи, что она ткёт темную ткань, но прежде, чем успеть ее окончить, восходящее солнце уничтожает ее работу. В нашем литературном языке доселе употребительно выражение: «под покровом ночи», а народная загадка представляет ночной мрак черным сукном: «чорне сукно лизе в викно»; та же самая загадка, с заменой эпитета черный — серым, означает ранний, предрассветный сумрак. Подобным же образом Воскресенская летопись выражается о затмении луны: «и бысть образ ея яко сукно черно». По немецким представлениям ночь надевает шапку-невидимку: «niht helmade» (die Nacht setzte den Helm auf). По народному поэтическому представлению, ночь слетает быстро, как птица, и своим черным крылом (крыло от крыть лингвистически тождественно со словом: покров 2>) застилает и небо, и землю: «махнула птица крылом и покрыла весь свет одним пером» — говорит загадка, означающая ночь. Дым так же закрывает от глаз предметы, как и ночная тьма; потому народная загадка называет его

2) В следующих стихах песни крыло употреблено в смысле покрова, покровительства (Чтен. Общ. ист. и др., 1863, IV, с. 358): Суди, Боже, ворогам! Нехай будут знати, Шо я живу под крылом твоей благодати.

метафорически серым сукном: «серое сукно тянется в окно» (дым из курной избы).

Эти немногие объяснения приведены нами в доказательство того, как важно и необходимо при изучении народных поэтических представлений обращаться к загадкам. Ученая разработка их доставит исследователю много драгоценных указаний, которыми рано или поздно наука непременно воспользуется; но само собою разумеется, что, трудясь над раскрытием истинного смысла загадочных

выражений, должно постоянно иметь в виду тесную связь их со всеми другими преданиями и поверьями и с устной народной речью.

**ОТЗЫВ О РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ КНИГИ М. МЮЛЛЕРА
«ЛЕКЦИИ ПО НАУКЕ О ЯЗЫКЕ»**

М. Мюллер. Лекции по науке о языке, читанные в Королевском Британском институте в апреле, мае и июне 1861 г. Макса Мюллера. Перевод с последнего (4-го) дополненного английского издания. СПб.: издание редакции «Библиотеки для чтения», в военной тип., 1865, 8", с. 303. Ц. 2 р.

Нельзя не приветствовать появление в русском переводе этого превосходного труда английского лингвиста. Ни в чем, может быть, так резко не обнаруживается отсталость нашей литературы, как в тех избитых, ходячих мнениях о свойствах языка, его истории и влиянии на культуру, какие продолжают повторяться нашими писателями и журналистами. Книга Макса Мюллера, если только захотят ее прочесть, несомненно, произведет отрезвляющее действие, и мы искренно желаем, чтобы читающая публика, в видах своей же собственной пользы, не осталась к ней равнодушною. Имя М. Мюллера пользуется в Европе заслуженной известностью; с ясностью взгляда и глубокими сведениями по языкознанию он сумел сочетать в своих трудах редкое мастерство изложения, и некоторые страницы, написанные им, дышат неподдельною поэзией.

Филология сделала в последнее время огромные успехи; в широкой, разнообразной и изменчивой области человеческого слова, где еще недавно видели или необъяснимое чудо, сверхъестественный дар, или искусственное изобретение, она открыла строгие органические законы; в прихотливых разливах языков и наречий, на которых выражается человечество, определила группы более или менее родственных потоков, исшедших из одного русла, и вместе с этим начертила верную картину расселения племен и их кровной близости. Давно отжившие языки — донесли ли они до нас в клинообразных и иероглифических надписях или в памятниках древнейшей литературы, давно отжившие формы и выражения ныне существующих языков, встречающиеся только в старинных рукописях, наконец, живое человеческое слово, во всем неисчерпаемом богатстве его народных, племенных и областных видоизменений — вся эта громадная масса материалов была призвана к допросу, исследована, сравнена и разобрана. Такие гигантские усилия не могли остаться бесплодными! Наука о языке получила прочные основы и признана как одна из наук естественных; выводы

ее пролили неожиданный свет на судьбы народов — в эпоху, называемую доисторическою, о которой не осталось никаких других свидетельств, кроме сбереженных в архиве языка. Анализируя слова, возводя их к начальным корням и восстанавливая забытый смысл этих последних, ученые познакомили нас с воззрениями на природу и с бытовыми особенностями древнейших племен; мало того — они доказали, что самые религиозные и нравственные убеждения человека слагались под непосредственным, чарующим воздействием звуков родной речи. «Человек (сказал Бэкон) думает, что ум управляет его словами, но случается также, что слова имеют взаимное и возвратное влияние на наш разум. Слова, подобно татарскому луку, действуют обратно на самый мудрый разум, сильно путают и извращают мышление». Высказывая эту мысль, знаменитый философ, конечно, не предчувствовал, какое блистательное оправдание найдет она в истории верований и культуры языческих народов. Обаятельная сила язьжа, проявившаяся в создании мифических представлений, указана М. Мюллером в его статье о сравнительной мифологии, уже переведенной по-русски г-ном Живаго; тому же интересному вопросу посвятил он и недавно вышедший второй том его лекций. Желательно, чтобы переводчик не остановился на разбираемой нами книге, а усвоил бы русской литературе и этот новый том, составляющий необходимое дополнение прежнего труда. Будем надеяться, что редакция «Библиотеки для чтения» не откажется от дальнейшего издания, и публика не оставит переводчика без должного вознаграждения.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ФЮСТЕЛЯ ДЕ КУЛАНЖА
«ДРЕВНЕЕ ОБЩЕСТВО»

Древнее общество. Обзор культа, права и учреждений Греции и Рима. Сочинение Фюстель-Куланжа. Перевод Н. А. Бабкина. СПб., 1867.

Ученые достоинства настоящего сочинения таковы, что без него решительно нельзя обойтись не только при изучении истории греков и римлян, но и вообще при сравнительных исследованиях, посвященных древностям всех других индоевропейских народов. Как ни странно может показаться с первого взгляда, но тем не менее справедливо, что многие особенности древнейшего культа, права и учреждений грекоиталийского племени находят соответствующие себе черты в летописных свидетельствах о старинном быте славян и в обломках поверий, обрядов и обычаев, доньше существующих в массе сельского населения — там и здесь по разным славянским землям. В X главе, например, автор доказывает, что первоначально род (большая, многочисленная семья) был единственною формою общежития ариев и что, в силу своих религиозных воззрений и вытекавших из них юридических институтов, роды эти представляли отдельные, самостоятельные и строго замкнутые общины. «Тысячи таких общин жили врозь, не имея почти никаких сношений между собою, не нуждаясь друг в друге, не связанные между собою никакими политическими узами, каждая на своем наследственном участке, со своим домашним управлением и своими (семейными) богами». Читая эти строки, кто не вспомнит правдивых известий Нестора, что искони славяне жили «каждо с своим родом и на своих местах, владеяще каждо родом своим», что роды эти селились особе — «имяху обычай свой и закон отец своих и преданья, каждо свой нрав», или, как выражается древнечешская песня: у них была «правда по закону святу, юже принесеху отьци наши». У греко-италийцев приведенная в дом жена освобождалась от всякой зависимости от праотеческих пенатов и вступала в религию своего мужа. Брачное торжество состояло из трех действий: первое происходило перед очагом отца невесты, третье — у очага ее будущего мужа, второе заключалось в переходе от одного очага к другому. В родительском доме невесты отец ее, в присутствии жениха, совершал жертву и произносил обрядовую формулу, провозглашая, что отдает дочь свою в руки чужеродна. «Такое заявление было необходимо для

действительности брака, так как девушка не могла бы прямо припасть к очагу своего супруга, если б отец предварительно не отрешил ее от родительского очага. Прежде чем перейти в новую, она должна была порвать всякие связи и отношения со своею прежнею религиею». Затем ее везли в дом жениха и подводили к его семейному очагу; здесь она омывалась очистительною водою, прикасалась к священному огню, и в заключение оба супруга делили между собою хлеб: «Этот род легкой трапезы, начинающейся и оканчивающейся возлиянием и молитвой, этот раздел пищи перед лицом очага утверждал между супругами религиозное единство и приводил их в общение с домашними богами». Следы подобных же обрядов можно указать и между славянами. При самом сватовстве невесты они считают необходимым обращаться к ее родительскому очагу и, так сказать, от него получают разрешение на вывод избранной девицы. У болгар сват, вступив в избу невесты, прежде всего загребает в печи уголья, почему и узнают о цели его посещения. На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям девицы, подступает к печи и, в какое бы время года это ни случилось, греет свои руки, чтобы задуманное дело пошло на лад, и потом уже начинает самое сватовство. В Курской губ. сват берется рукою за печной столб. В Малороссии, когда идут переговоры о сватовстве, невеста садится у печки и колупает глину, выражая тем свое желание выйти замуж. В Черниговской губ. она взлезает на печь, а сваты упрашивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим самым выразит свое согласие на брак, т. е. заявит свою готовность покинуть семейный очаг и перейти в дом жениха. У сербов молодая, по возвращении от венца, обходит трижды кругом очага и каждый раз, приостанавливаясь, берет в руки зажженное полено и потрясает им, так что сыплются искры; после того свекровь обвязывает ее поясом, который служит символическим знаком прикрепления ее к новому роду. Соответствующий на Руси обычай требует, чтобы новобрачная, вступая в дом мужа, бросала пояс на печь, т. е. вверяла бы эту эмблему супружеских уз защите очага. У чехов молодая, вступая в дом мужа, должна поклониться его очагу и бросить в огонь три волоса из своей косы, доньне принимаемой за эмблему девичьей свободы.

Мысль перевести сочинение Куланжа на русский язык и усвоить его нашей, небогатой учеными трудами, литературе заслуживает полной благодарности. Первый выпуск перевода

заклучает в себе два отдела (I — Древние верования, II — Семья), в которых автор указывает на необходимость изучать верования древних народов — для того, чтобы понять смысл их учреждений; далее он представляет очерк верований греко-италийского племени о душе и смерти, приводит свидетельства о тесной связи почитания усопших предков с поклонением священному "пламени домашнего очага, и отсюда объясняет формы, правила, нравственные и юридические последствия древнего брака, усыновления, увольнения сына из-под отцовской власти, определяет объем этой последней, особенности античных понятий о родстве и свойстве, о собственности и наследовании. Все это исполнено им с замечательным талантом, с редким умением группировать факты и с соблюдением строгой логической последовательности в выводах. Несмотря, однако, на эти существенные достоинства, на труде его, вследствие понятного увлечения собственною системою, лежит печать некоторой односторонности, на что мы и намерены указать в настоящей краткой заметке. Анализируя семейный быт древних народов, автор все постановления его сводит к культу огня и усопших и при этом высказывает убеждение, что «прежде, чем человек стал поклоняться Индре или Зевсу, он поклонялся мертвым», что религия домашних богов, т. е. усопших предков, была самою древнейшею верою человека (стр. 24). Положение это мы считаем совершенно ошибочным; согласиться с ним не позволяют ни те сведения, какие добыты сравнительным изучением языка и мифологии индоевропейских племен, ни даже простой взгляд на отношения человека к природе и ее могучим стихийным силам. Ум решительно отказывается верить, чтобы было такое время, когда люди не замечали присутствия божества ни в солнце, ни в громах и молниях, а чтили его только в разлагающихся трупах своих отцов и родичей. Названия, означающие бога, по преимуществу заимствованы от слов, служивших для обозначения неба, и, следовательно, понятие о божестве издревле сливалось с небесным сводом и его благодатными и грозноторжественными явлениями. Куланж справедливо приписывает культу очага и усопших предков доисторическую давность, справедливо считает этот культ за религию, вынесенную греко-италийцами из их арийской прародины; но это самое обязывало его проверить представляемые им выводы путем сравнительного изучения верований и быта всех вообще арийских народов. Новейшие исследования Маннгардта по германской мифологии, в связи с

любопытными и весьма важными свидетельствами Вед, осязательно доказали, что арийское племя признавало душу за существо стихийное, родственное божественным силам природы — пламени и ветру. Глубокая древность этого представления свидетельствуется не только многочисленными преданиями и поверьями, но и самым языком: *ānīmus*, *ānīma*, *ἄνεμος* — от санскр. *an* — дуть, *anīla* — ветер; душа, дух — ветер; «жизнь погасла^; воскресать от крес — огонь, и проч. Такими стихийными свойствами душ человеческих объясняется и та близкая связь их с пламенем очага, которая иначе была бы совершенно непонятною. Куланж не коснулся этого основного вопроса, и то, что заставило некогда ариев сочетать культ семейного очага с культом усопших предков, осталось невыясненным в его книге. Между тем в пламени, возженном на домашнем очаге, древний человек узнавал ту же божественную силу, какая действует в летних грозах, возжигаемых Индрою или Зевсом; в мифах о происхождении огня он выразил мысль, что эта светлая стихия была впервые низведена с неба на землю — в падающей молнии; во всей обстановке культа священного огня сохранились яркие указания на бывшее отождествление его с божеством грозового пламени и дождевых ливней. Агни (= огонь, владыка очага) было одно из древнейших прозваний Индры; в нем чтили установителя семейного союза и домашней религии. Низведя на землю молнию, бог-громовник основал первый очаг; он же создал и первого человека — первого жреца и служителя при очаге и родоначальника будущего племени. Мифы о создании человека тождественны с мифами о происхождении огня: первый человек явился в мир в той же молнии, какою возжено священное пламя очага; он был ее воплощением. Поэтому нет основания считать поклонение умершим — за религию, которая предшествовала вере в небесных богов; напротив, оно возникло как необходимое дополнение к учению о стихийных божествах.

Следуя иным путем, оставляя в стороне все указанные нами представления, автор пришел к заключению, что первоначальным верованием человека была мысль, будто души остаются неразлучными с трупами усопших и пребывают в недрах земли, отведенной под родовое кладбище. «Здесь, — говорит он, — следует заметить, что у древних установилось еще другое мнение относительно местопребывания мертвых. Они представляли его себе как область — также подземную, но несравненно обширнее могилы;

там все души обитали вместе, вдали от своего тела, и им, сообразно с поведением человека при жизни, полагалось там наказание или награда. Но обряды погребения находятся в очевидном противоречии с этими верованиями, а это ясно доказывает, что в ту эпоху, когда установились эти обряды, еще не существовало веры в тартар и елисейские поля. Сначала древние поколения верили, что человеческое существо продолжает свою жизнь в могиле, что душа не отделяется от тела, а остается как бы прикованною к той частице земли, где схоронены были кости. Человек не должен был давать никакого отчета в своей прежней жизни; однажды положенный в гробницу, он не ждал себе ни награды, ни наказания» (стр. 15). Представлять душу вечно прикованною к останкам усопшего было бы слишком искусственно и противоречило бы очевидным наблюдениям, которыми не мог же не руководствоваться человек даже при всей грубости его первоначальных воззрений. Разве он не замечал, что вместе со смертью живого существа тело его лишалось способности видеть, издавать звуки, ощущать и двигаться, что оно разрушалось, тлело и превращалось в прах? Где же тот дух, который некогда оживлял теперь безгласного и неподвижного мертвеца? Ясно, что дух жизни покидал тело, сбрасывал с себя эту материальную оболочку, как бы ветхую одежду, и получал независимое, свободное состояние. Признавая души за существа стихийные, древний человек думал, что они после смерти соединяются с родственными им элементами, наполняют собою неистовые рати бурных и грозных духов, блуждают в воздушных пространствах и спешают в заоблачный мир — в светлое царство блаженных, или, увлекаемые силою родственной любви и привязанности к отеческому крову, они остаются в своем прежнем жилище и, сливаясь с пламенем очага, получают тот же характер охранительных семейных пенатов, какой соединялся и с понятием о священном огне. Нельзя не согласиться, что идея о наградах и наказаниях, ожидающих смертных в загробной жизни, примкнула к этому учению позднее — в ту эпоху, когда в народе составилась достаточный запас нравственных правил, неисполнение которых должно было влечь за собою небесную кару; но любопытно, что языческие представления о рае и аде нисколько не противоречили стихийному значению душ, ибо в царстве блаженных наши отдаленные предки видели светлое летнее небо, а в страшной картине ада они рисовали страну мрачных туч, горящих грозным пламенем (= пекло) или оцепененных суровою стужею зимы

(niflheimr). Так как фантазия древних народов, под влиянием метафорического языка, уподобляла облачный мир темным подземельям и вертепам огнедышащих гор, то и самый тартар признан был за царство подземное, где пребывают души, еще не достигшие элизия, или души осужденных грешников, которым никогда не достигнуть райских обителей. В подтверждение своего мнения Куланж ссылается на погребальные обряды; он, очевидно, принимает, что зарытие трупов в могилах было древнейшею формою погребения. К сожалению, вопрос о том, что возникло прежде — сожжение ли мертвых или зарытие их в землю, — до сих пор остается неразрешенным. Всматриваясь в значение верований, соединяемых с тем и другим видом погребения, находим, что при совершении этих разнородных обрядов человек руководился одним желанием — содействовать усопшему в его переходе в загробный мир. Сгорая на костре, мертвец сочетался с чистейшею стихиею Агни; будучи зарываем под могильный курган, переселялся в подземное царство теней. Пока не было совершено погребение, т. е. пока труп не был предан огню и не очистился в его пламени от всего тленного или пока труп не был посыпан землею, душа (по мнению древних) носилась беспокойным блуждающим призраком вблизи прежнего своего жилища и нетерпеливо ожидала похоронной церемонии, которая должна была открыть ей свободный путь в страну усопших. Так как представление этой страны подземным царством есть, очевидно, не самое первоначальное, то едва ли и зарытие умерших в землю не возникло позднее сожжения. Но если эта догадка и неверна, то все же нет никаких оснований не приписывать сожжению одинаковой давности с погребением в земле. Что касается жертвенных яств и напитков, приносимых мертвым, то первоначальное их значение то же самое, что и значение жертв, приносимых очагу.

Поклонение очагу и культ усопших предков, по мнению Куланжа, привязали человека к земле и определили право семейной собственности. «Очаг, — говорит он, — есть символ оседлой жизни. Он должен быть поставлен на земле и, раз поставленный, не может быть смещен. Семейное божество требует прочной оседлости; материально нелегко перенесTM на другое место камень, на котором оно пылает; в религиозном же смысле это еще труднее и дозволено человеку только в случае, если его принудит к тому жестокая необходимость (сгонит враг или земля не в состоянии будет прокормить семейство). Очаг ставят на известном месте, с мыслью и

надеждою, что он останется там навсегда... Таким образом очаг овладевает почвою; эту часть земли он присваивает себе, она делается его собственностью». Те же понятия связывает автор и с могилами: культ усопших предков был обязателен для их потомства: земля, в которой покоятся мертвые, не может быть отчуждена и утрачена в силу давности; они присваивают себе этот участок, живут под этою грудю земли. «Религия предписывала, чтобы очаг был непоколебимо утвержден на земле, чтобы гробницу не разрушали и не трогали с места. Уничтожьте собственность, и очаг делается скитальцем, семьи смешаются, мертвые будут забыты и лишены культа. Благодаря непоколебимости очага и вечности родовой могилы— семья овладела землею» (стр. 79—87). Положения эти могут быть приняты не иначе как с некоторыми оговорками и ограничением. Правда, что религия очага и связанное с нею поклонение предкам укрепили оседлость, сделали человека домоседом, привязали его к родовому участку земли; но это никак не относится к первичной эпохе, а совершилось уже тогда, когда человек познал выгоды оседлой, земледельческой жизни и почувствовал необходимость тех удобств, какие дает крепко построенная и нелегко переносимая с одного места на другое теплая изба. Народные же предания и свидетельство истории удостоверяют, что родовые общины — прежде, чем оселись на постоянных местах, вели жизнь кочевников, номадов, не знавших поземельной собственности; что главное богатство их состояло в многочисленных стадах и что потребность в пастбищах заставляла их часто передвигаться и менять места своих временных стоянок. Напрасно автор желает провести резкую границу между бытом поклонников очага и бытом номадов. «Шатер, — по его словам, — годится для араба, кибитка — для монгола; но для семьи, имеющей домашний очаг, нужно долговечное жилище». Ни шатер, ни кибитка не исключают необходимости иметь домашний очаг и нимало не мешают чтить возжигаемое на нем пламя. По свидетельству Геродота, кочевые скифы, перемещаясь с места на место, перемещали и свои очаги и не видели в этом никакой материальной трудности. Очагом у скифов служили два или три камня, которые они всюду возили с собою, и этот подвижной очаг имел такое же священное значение, как и у народов классических: он почитался защитником домашнего крова и семейного союза. Точно так же и арийцы складывали свой очаг из нескольких камней и, следовательно, не могли затрудняться в его перемещении на новоселье: др.-инд. *asthaṇ-tam* означает печь,

чешек, kamna, рус. каменка; гот. auhns предполагает основную форму aknas {aqhas = астан, слав. клм-Ы - камень). Передвигаясь на новые местности, кочевые племена уносили с собой и своих пенатов свои очаги с тлеющими на них угольями; вместе с этим они увлекали за собой и своих предков, души которых незримо присутствовали на домашних очагах и вкушали от жертв, приносимых священному огню. Доныне между поселянами различных стран живо сохраняется убеждение, что домовые духи, охранители семейного счастья, живут в нишах и углублениях кухонных печей. Русский крестьянин, следуя заветам старины, при переходе в новопостроенный дом, переносит горячие уголья из старой печи в новую; такое перенесение огня сопровождается различными обрядами и мольбою, обращенною к дедушке-домовому, чтобы он перешел на новоселье с добром и милостью — точь-в-точь, как в одном из замечательных мест «Энеиды» Гектор говорит Энею, что намерен вручить ему троянских пенатов, и отдает ему огонь очага. Сопутствуемый пенатами, древний человек спокойно удалялся в ту или другую сторону; могилы, в которых покоились кости усопших родичей, не могли приковывать его к земле. Скифы разбросали свои могильные насыпи по всему пространству обширных степей, где приходилось им вести свою странническую, кочевую жизнь. Даже если принять мнение, что культ усопших не позволял потомкам покидать священные останки их предков, то и в этом случае обычай сжигать тела умерших мог вполне удовлетворить религиозное чувство человека: пепел, остающийся от сожженного трупа, собирался в погребальные урны, а эти последние легко было уносить на места новых поселений. Вот почему возможны были и те дознанные наукою великие передвижения арийских племен, которые, с точки зрения Куланжа, почти совсем немыслимы. Хотя он и допускает, что «жестокая необходимость» могла принуждать древние общины к переселению, но подобная оговорка несколько не вяжется с его основным положением. Если бы человек не в состоянии был переносить свою святыню, если бы домашние боги не следовали за ним во всех его странствованиях, он, скорее, умирал бы на месте, чем решился бы покинуть собственных пенатов и чрез то лишиться их покровительства; во всяком случае, жажда переселений, стремление искать новые, лучшие земли никогда бы не могли охватывать собою целые племена. «Уничтожьте собственность, и очаг сделается скитальцем», — против этого заключения, конечно, никто не станет

спорить; но дальнейшая затем прибавка: «...семьи смешается, и мертвые будут забыты...» совершенно произвольна, она противоречит положительным фактам, какие доселе можно проследить в быту кочевых народов.

Сделаем еще одно замечание. На стр. 45-й автор говорит: «Домашняя религия передавалась только от мужчины мужчине. i>го обстоятельство, без сомнения, зависело от того понятия, какое люди первоначально составили себе о рождении. В древнейшие века общее верование приписывало производительную силу исключительно отцу. Один только отец обладал таинственным началом бытия и мог сообщить искру жизни. Из этого-то древнего убеждения вытекло правило, по которому домашний культ передавался всегда мужчине, а женщина могла принимать в нем участие только при посредстве отца или мужа и по смерти не получала в культе и торжествах надгробной тризны равной доли с мужчинами. Оно же послужило источником и других очень важных установлений в частном праве древности и в семейном быту». Такое объяснение отзывается чем-то искусственным, нарочно придуманным; да и зачем оно, когда дело объясняется гораздо проще? По самому назначению своему быть супругою чужеродца, матерью его детей, женщина уже не могла рассчитывать на равные права с мужским поколением, которое навсегда оставалось верным своему роду и своим отеческим богам. На нее смотрели, как на временного, ненадежного члена семьи; выходя замуж, она покидала родичей и вступала в чуждую для них семью; вместе с этим она отрекалась от всякой связи с культом своих предков и начинала чтить пенатов своего мужа. В эту чуждую ей религию она принималась только через посредство мужчины, вступавшего с нею в брак. Таким образом, по воззрению древних, женщина не имела прочных, нерушимых связей с богами своего отца, ни прямого, непосредственного отношения к богам своего мужа; отсюда понятны и второстепенное участие ее в домашнем культе, и вечная подвластность ее как в семействе отца, так и мужа. Все это прекрасно развито и доказано самим же автором. Вот его собственные слова: «Когда девицу станет сватать молодой человек из соседней семьи, дело для нее заключается не в том только, чтобы перейти из одного дома в другой; ей приходится покинуть отцовский очаг, чтобы поклоняться очагу супруга; ей приходится переменить религию, отказаться от богов своего детства и подчиниться власти бога, еще ей неизвестного» (стр. 51). Чего же больше? Нужно ли после этого

толковать о «производительной силе» и «таинственном начале бытия»?

ПРИЛОЖЕНИЯ

А. Л. Топорков

Творческий путь А. Н. Афанасьева и «Поэтические воззрения славян на природу»

Колоссальная работоспособность, целеустремленность, постоянная сосредоточенность на своих исследовательских интересах, универсализм творческих замыслов, недюжинное литературное дарование — все это позволило А. И. Афанасьеву (1826—1871) стать одним из наиболее выдающихся русских фольклористов и этнографов XIX в. В историю отечественной культуры он вошел главным образом как создатель двух фундаментальных и во многих отношениях беспрецедентных трудов. Это знаменитый сборник «Народные русские сказки» (и шире — своеобразная трилогия, включающая «Народные русские сказки», «Народные русские легенды» и «Русские заветные сказки») и трехтомное исследование «Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» (1865—1869).

Афанасьев прожил недолгую и нелегкую жизнь: в 1862 г. его изгнали со службы в архиве Министерства иностранных дел по обвинению «в сношениях с лондонскими пропагандистами», и в 45-летнем возрасте ученый скончался от чахотки. Тем не менее его творческий путь предстает как вполне органическое, а в каком-то смысле и завершенное целое.

Книга Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (далее — ПВСП) аккумулировала в себе колоссальный объем сведений о фольклоре, верованиях и обрядах славянских и других индоевропейских народов. В тематическом отношении она охватила традиционную культуру восточных славян с почти исчерпывающей полнотой. Исследователи верований и обрядов русского народа до сих пор продолжают обращаться к ПВСП как к наиболее полной сводке всего, что было известно в отечественной науке к середине 1860-х гг. По богатству эмпирического материала ПВСП занимают исключительное место не только в славянской, но и в мировой науке и могут быть сопоставлены с «Немецкой мифологией» Я. Гримма 1.

Статья написана при финансовой поддержке Центрально-Европейского университета, Про-грам-ма поддержки научно-исследовательских проектов (фонд Сорроса).

По своему значению для русской культуры ПВСП сравнимы с собранием сказок А. Н. Афанасьева, на котором воспитаны целые поколения наших соотечественников, и двумя столь же фундаментальными изданиями В. И. Даля: «Толковый словарь живого великорусского языка» и «Пословицы русского народа». Без книги Афанасьева невозможно представить себе не только нашу фольклористику, но и художественную литературу: из ПВСП обильно черпали материал для своих художественных образов и эстетических концепций П. И. Мельников- Печерский и А. Н. Островский, А. А. Блок и В. Хлебников, С. А. Есенин и А. М. Ремизов и многие другие поэты и писатели 2.

Анализировать ПВСП в целом сложно, поскольку разные тома и даже главы этого труда написаны по-разному и заслуживают разных оценок. Общая закономерность такова, что чем ближе к концу, тем более зрелым и содержательным становится исследование, тем меньше в нем произвольных допущений. Наиболее слабым и уязвимым в методологическом отношении является, по-видимому, первый том и наиболее совершенным — третий. Во втором томе выделяются своей доказательностью главы XV «Огонь» и XVI «Вода», а в третьем томе — гл. XXIV «Души усопших», гл. XXV «Девы судьбы», гл. XXVI «Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни» и гл. XXVII «Процессы о колдунах и ведьмах». Можно сказать, что автор рос вместе со своим исследованием.

Дело осложняется тем, что программные утверждения Афанасьева не всегда соответствуют его исследовательской практике. Например, первая глава книги открывается запоминающимся тезисом: «Богатый и можно сказать— единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями. Чтобы показать, как необходимо и естественно создаются мифы (басни), надо обратиться к истории языка» [I, 5] ¹. Между тем в начале второй главы рисуется картина возникновения естественной религии из «поэтических воззрений» древнего человека на природу. В связи с этим и тезис о том, что слово — «единственный источник» мифологии, воспринимается как явное преувеличение. Если в первой главе утверждалось, что мифы складываются под влиянием

«мифических обольщений», затемнения смысла «древних речений» [I, 9], то далее выясняется, что они могут иметь вполне рациональные основания в наблюдениях человека над природой.

В силу ряда причин книга Афанасьева сохраняет до сих пор не только историко-научный, но и остро актуальный интерес. Прежде всего это обусловлено тем, что не решена до сих пор и вызывает самые противоречивые мнения сама проблема древнерусского язычества, оригинальное видение которой предложил ученый.

По существу в книге присутствует не одна концепция славянской мифологии, а целая их совокупность. Для середины XIX в. вообще характерна такая ситуация, когда подходы, которые позднее стали восприниматься как взаимоисключающие, могли свободно сосуществовать в рамках одного и того же исследования. В книге Афанасьева нашли отражение разные мифологические теории: «солярная», «метеорологическая», «демонологическая», «лингвистическая», «индоевропейская». Пишет Афанасьев о культе умирающего и воскресающего растительного божества, ясно осознает проблему культурных пережитков.

В своих разысканиях о славянской мифологии Афанасьев опирался на традицию, заложенную в таких трудах, как «Святылища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям» И. И. Срезневского (1846), «Славянская мифология» Н. И. Костомарова (1847), «Начертание славянской мифологии» М. И. Касторского (1841), «О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову Евангелию» Ф. И. Буслаева (1848). Особенно существенное влияние оказали на Афанасьева многочисленные работы Буслаева, частично включенные автором в его знаменитые «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (СПб., 1861, т. 1—2).

В ПВСП активно используются труды европейских и отечественных ученых XIX в.: Я. Гримма, А. Куна, М. Мюллера, В. Шварца, В. Маннгардта, П. Шафарика, О. М. Бодянского, Ф. И. Буслаева, И. Е. Забелина, К. Д. Кавелина, Н. И. Костомарова, А. А. Котляревского, П. А. Лавровского, Н. И. Надеждина, А. А. Потебни, А. Н. Пыпина, С. М. Соловьева, И. И. Срезневского, А. П. Щапова. Целый ряд идей, которые мы находим у Афанасьева, на самом деле являются не его индивидуальным открытием, а общим достоянием науки того времени; ко многим высказываниям Афанасьева можно было бы привести параллельные места из сочинений его

современников, прежде всего таких, как Ф. И. Буслаев и ранний А. А. Потебня. К сожалению, справочный аппарат в ПВСП организован таким образом, что ссылки на ученые труды Ф. И. Буслаева, И. И. Срезневского, А. А. Потебни, А. П. Шапова, К. Д. Кавелина, у которых Афанасьев берет не только отдельные факты и наблюдения, но и всю систему аргументации, почти не отличаются от ссылок на безымянные публикации в провинциальной прессе.

Основные достоинства и недостатки ПВСП верно подметили уже первые рецензенты книги. Особого упоминания заслуживают «разборы» ПВСП, выполненные А. А. Котляревским. Они представляют собой обстоятельный (в собрании сочинений ученого они занимают более 100 страниц) и замечательный памятник научной мысли. А. А. Котляревский дважды рецензировал ПВСП: сначала он написал «разбор» первого тома (опубликован в «Отчете о десятом присуждении наград графа Уварова» в 1868 г.), а потом — «разбор» последующих томов (опубликован в 1872г., уже после смерти Афанасьева). Особый интерес этот факт приобретает в связи с тем, что Афанасьев был знаком с первым отзывом А. А. Котляревского и учитывал его замечания при окончательной доработке третьего тома своей книги.

Следует отметить, что А. А. Котляревский (1836—1881) и сам был выдающимся славистом; его книга «О погребальных обычаях языческих славян» (1868) во многих отношениях сохраняет свое научное значение до сих пор. А. А. Котляревский был близок А. Н. Афанасьеву и в личном плане, и по своим научным взглядам и сумел лучше и полнее, чем другие современники, осмыслить его исследование.

По мнению А. А. Котляревского, значение ПВСП определяется прежде всего тем материалом, который удалось собрать по крупицам Афанасьеву. «Оценивая труд г. Афанасьева со стороны полноты русского материала, — писал А. А. Котляревский, — нельзя не признать и не уважить его трудолюбия и совестливого, внимательного отношения к предмету: автор <...> не поскупился трудом собирателя; он заботливо осмотрел и исчерпал не только все важнейшее, но не оставил без внимания и того, что имеет хотя какое-нибудь отношение к предмету; во многих случаях он пользовался и материалом, до сих пор не обнародованным, так что, независимо от других своих достоинств, его сочинение имеет прежде другого — неоспоримые достоинства полного упорядоченного сборника бытовых русских древностей, упорядоченного потому, что материал труда не только собран, но и, по возможности, приведен в порядок, размещен систематиче-'.» позволительно <...> не считать этой систематики единственно -/> а тем менее правильной, но нельзя

отрицать, что она многих усилий, что и в таком виде, как есть, она дает .ую возможность найтись среди хаотического разнообразия фактов, а это одно — уже не малая заслуга» 4.

Впрочем, признание заслуг Афанасьева несколько не мешало Котляревскому видеть и уязвимые стороны его труда, о чем он и написал вполне откровенно. Наибольшие возражения вызывало у Котляревского то, что Афанасьев «стремится возвестить к мифическому источнику и объяснить как природную метафору все даже мельчайшие частные черты былины...» 5. По мнению рецензента, это «стремление объяснять с мифической точки зрения все мелкие частности произведений народной поэзии должно признать только увлечением специалиста...» 6.

Наряду с отзывом А. А. Котляревского особый интерес представляют для нас высказывания о ПВСП Ф. И. Буслаева. Заслугу Афанасьева Буслаев также видит в том, что тот «привел в известность и расположил по рубрикам мифологии природы» обильный славяно-русский материал, «который он неутомимо собирал по всевозможным изданиям, из сборников, мелких монографий, из журнальных статей, из губернских ведомостей и из множества других затерянных и забытых источников»: «Самая свежесть и молодость славянской народности легко прилагалась к теории первобытных воззрений ведийского мирозерцания, и автор на этом пути, по самому существу предмета — легко достигал, если не всегда истины, то большой вероятности; Впрочем, он не ответчик за теорию и за сравнительные выводы, которые брал открыто и добросовестно из чужих рук, и если увлекался в излишне усердном проведении теории воззрений на природу по таким подробностям быта и верований, которые вовсе не подходят под эту теорию, то и в самых увлечениях только следовал верно за своими западными учителями, со взглядами которых и старался познакомить читателей. Все же то, что лежало на личной ответственности автора, весь этот добросовестный труд в собирании неистощимо богатого славяно-русского материала, составляет существенное и неоспоримое достоинство сочинения, которое, благодаря этому качеству, надолго останется справочной книгой для всякого занимающегося русскою народностью» 7.

В статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» Буслаев анализирует идеи А. Куна, В. Шварца и М. Мюллера (на этих ученых многократно ссылается Афанасьев в ПВСП) и указывает на то, что Афанасьев «водворил в нашей ученой литературе» теорию

мифологии природы, которую разрабатывал В. Шварц 8. Кстати, само название книги русского ученого почти полностью повторяет название книги В. Шварца «Поэтические воззрения на природу греков, римлян и немцев в их отношении к мифологии» (1864) 9.

Между тем теория «мифологии природы» вызывала у Буслаева вполне обоснованные возражения. В статье «Бытовые слои русского эпоса», написанной по поводу книги О. Ф. Миллера «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское» (1870), Буслаев отмечал, что О. Ф. Миллер сходится в понимании проблемы «с г. Афанасьевым, сочинение которого „О поэтических воззрениях славян на природу“ постоянно цитует. По теории, объясняющей мифы природой и ее явлениями, все разнообразие эпических сюжетов подводится под немногие рубрики мифологии природы, — иронически констатирует Буслаев. — По этой теории все объясняется легко, просто и наглядно, какое бы событие ни рассказывалось, будь то похищение невесты, единоборство богатырей, подвиги младшего из трех сыновей, спящая царевна и т. п. Все это не иное что, как тепло или холод, свет или тьма, лето или зима, день или ночь, солнце и месяц с звездами, небо и земля, гром и туча с дождем. Где в былинах поется о горе, по этой теории разумей не гору, а тучу или облако; если богатырь поражает Горыню, это не богатырь и не Горыня, а молния и туча; если Змий Горынич живет на реке, это не настоящая, земная река, а небесная, то есть дождь, который льется из тучи, и т. п.» 10.

Двойственной оценки ПВСП — как ценного собрания эмпирических фактов и крайне уязвимого в концептуальном отношении исследования — придерживались позднее и многие другие фольклористы 11. Однако сама направленность критики с течением времени существенно изменилась. То, что современникам представлялось заблуждением Афанасьева, следствием «увлечения специалиста», через несколько десятилетий стали осмыслять как типичное проявление взглядов мифоло-кой школы, причисляя к ней не только Афанасьева, но и его кри^услеава и Котляревского. Так, например, Ю. М. Соколов ч трудах Афанасьева по фольклору „мифологическая" ^^ссии наиболее полное выражение» 12. Афанасьеву ч степени, чем Буслаеву, были свойственны ских и мифологических сближениях, ко•йских последователей Гримма к

фанфологов этого периода. <...> У него имеются заранее данные схемы мифических представлений, к которым он и подгоняет различные явления народной жизни и поэзии» м.

Иная, во многом противоположная, точка зрения на научное наследие Афанасьева была высказана известным исследователем славянских и индоевропейских древностей В. В. Ивановым. В своей статье, симптоматически озаглавленной «О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста», В. В. Иванов рассказал о том, что Афанасьев открылся для него заново, когда в начале 1960-х гг. они «вместе» с В. Н. Топоровым занялись славянским язычеством и его отражением в фольклоре» ъ. «Здесь впервые для нас открылась верность афанасьевских выводов, — пишет В. В. Иванов. — Чем больше мы погружались в фольклорные славянские тексты и чем больше думали о возможных их объяснениях в духе современной науки, тем больше их находили у Афанасьева. <...> Афанасьев часто оказывается прав, хотя он не знал многих или даже большинства тех доказательств своей правоты, которыми располагает современная наука. <...> Одно перечисление тех его открытий, которые много десятилетий спустя были переоткрыты или заново описаны исследователями нашего века, могло бы занять много страниц» t б.

Действительно, многие догадки Афанасьева подтверждаются новыми данными о славянских и индоевропейских верованиях и обрядах. Читая ПВСП, подчас неожиданно для себя встречаешь описание таких явлений, о которых Афанасьев вроде бы еще и не должен был знать. Сошлемся в качестве примера на наблюдения Н. И. Толстого. Он отмечает, что Афанасьев «писал о славянских представлениях грозных облаков быками и коровами, подтверждая их довольно многочисленными примерами славянских, преимущественно русских, загадок и материалом из Риг-Веды и санскрита. <...> Предвидения Афанасьева оказались точными, но в его время это были действительно предвидения, так как неславянских свидетельств и примеров из славянских загадок, построенных, как и все загадки, в основном на метафорах различного плана, было недостаточно, чтобы предлагать приведенные выше утверждения»17. И. И. Толстой сообщает южнославянские материалы, подтверждающие, что такие представления действительно существовали.

Таким образом, само развитие науки XX в. побуждает к тому, чтобы по-новому отнестись и к наследию Афанасьева, и к самой

мифологической школе. Было бы предельной исторической несправедливостью сводить все ее содержание к «мифологии природы» или лингвистическим ошибкам. Наиболее взвешенную оценку мифологической школы и ПВСП мы находим в работах А. И. Баландина и А. Л. Налепина, которые акцентируют многозначность мифологических концепций XIX в. и их значение для последующего развития фольклористики 18. Как полагает А. И. Баландин, «сравнительно-исторический метод, признание органической связи языка, мифологии и народной поэзии, установление коллективной природы творчества — вот те основные методологические принципы, которые были введены в науку о народной словесности учеными-мифологами. Значение этих принципов для развития русской фольклористики было поистине огромно. <...> По сохранившимся памятникам устной и письменной литературы, фактам языка и реалиям народного быта ученые восстанавливали целый мир древнейших народных представлений, мифологических в своей основе, из которых впоследствии развились все формы поэтической деятельности человека» 19. Нетрудно увидеть, насколько идеи ученых середины XIX в., проникательно охарактеризованные А. И. Баландиным, близки нашему времени. Уже то, что современная наука во многом вернулась к идеям Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни, заставляет со всей серьезностью отнестись к их теоретическому наследию.

Между тем такие концепты, как «предвидение» и «ученое ясновидение», основаны скорее на интуиции и нуждаются в аналитическом осмыслении. Весьма своевременной представляется мысль З. И. Власовой о том, что «в тщательном пересмотре нуждается и характеристика научных взглядов Афанасьева, и оценка его фольклорно-этнографических трудов» 20.

Принципиально важно, чтобы оценка научного наследия Афанасьева не основывалась на одних ПВСП, но строилась бы с учетом всего, что было им написано. К сожалению, фольклорно-этнографические статьи Афанасьева, предшествовавшие созданию его основного труда, до сих пор были мало известны современному читателю; лишь некоторые из них включены в сборник работ ученого, подготовленный А. Л. Налепиным 21. Между тем без обращения к ним невозможно составить представления о творческом пути Афанасьева. Хотя исследователь использовал свои ранние статьи при написании обобщающего труда, они подверглись при этом такой

переработке, которая, как мы увидим, имела не только позитивные, но и негативные стороны.

Работы А. Н. Афанасьева начала 1850-х годов и «Поэтические воззрения славян на природу»

Окончив юридический факультет Московского университета, А. Н. Афанасьев связал свои научные интересы главным образом с исследованием русского фольклора, этнографии и журналистики XVIII в. Это сочетание этнографических, фольклорно-мифологических и историко-литературных интересов заметно выделяет Афанасьева и из ряда выдающихся филологов-фольклористов XIX в., и из ряда историков, уделявших внимание проблеме славянских древностей.

Обратившись к ранним публикациям Афанасьева, можно выделить несколько тематических групп текстов, которые впоследствии как бы влились в ПВСП и составили их основу.

Это, во-первых, статьи и рецензии, посвященные фольклору и народным верованиям. Назовем лишь наиболее важные из них: рецензии на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» (1850) гт и на первую книгу «Архива историко-юридических сведений, относящихся до России» (1850), статьи «Дедушка домовый» (1850), «Ведун и ведьма» (1851), «Религиозно-языческое значение избы славянина» (1851), «Языческие предания об острове-Буяне» (1851), рецензии на сборник А. Сементовского «Малорусские и галицкие загадки» (1851) и на 1-й том «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева (1852), статьи «Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк» (1852), «О значении Рода и Рожаниц» (1855), «Заметки о загробной жизни по славянским преданиям» (1861; написано в 1853 г.).

К этим работам примыкают статьи, в которых основной акцент сделан на проблеме взаимовлияний языка и народных верований: «Несколько слов о соотношении языка с народными повериями» (1853), «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи» (1854), позднее — «Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов» (1865). Выразительные названия этих работ сами по себе отсылают к гумбольдтианской традиции.

К третьей группе можно отнести тексты историко-этнографического характера, такие как «Дополнения и прибавления к собранию «Русских народных пословиц и притчей», изданному И. Снегиревым» (1850), «Колдовство на Руси в старину» (1851), позднее — «О юридических обычаях» (1864). Данные языка, фольклор и народные верования в этих работах привлекаются исключительно как источники по истории быта, а мифологическая проблематика вообще оттеснена на второй план.

В первые годы своей научной деятельности Афанасьев пишет большое количество рецензий и обстоятельные обзоры современной исторической литературы для петербургских журналов — «Современника» и «Отечественных записок». В них сформулированы многие идеи Афанасьева, которые позднее получили развитие в его специальных работах. Особенно важна в теоретическом отношении обширная рецензия на 1-й том «Архива историко-юридических сведений, относящихся до России», основная часть которой посвящена «Очерку нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие» С. М. Соловьева. Позднее С. М. Соловьев включил «Очерк» в переработанном виде в 1-й том своей «Истории России с древнейших времен», а А. Н. Афанасьев написал рецензию на этот том, в которой частично повторил свои более ранние соображения.

Сравнивая статьи Афанасьева начала 1850-х гг. и ПВСП, мы можем проследить истоки его взглядов и их последующую трансформацию. При этом выясняется, что в целом теоретические воззрения ученого выработались весьма рано. Существенно и то, что произошло это до того, как Афанасьев познакомился с трудами М. Мюллера, В. Шварца, А. Куна и других исследователей, на которых он постоянно ссылается в ПВСП. Ранние статьи, рецензии и обзоры Афанасьева свидетельствуют о том, что он сформировался как ученый главным образом под влиянием своих старших соотечественников: с одной стороны, историков — К. Д. Кавелина и С. М. Соловьева, а с другой филологов — Ф. И. Буслаева и И. И. Срезневского. Из немецких же авторов Афанасьев до 1852 г. ссылается систематически только на «Немецкую мифологию» Я. Гримма. К сожалению, вся эта история творческого созревания Афанасьева — мифолога и фольклориста — не нашла прямого выражения в ПВСП.

Уместно здесь сослаться на мнение А. А. Котляревского, который отмечал в своем разборе ПВСП, что «хотя настоящее сочинение г. Афанасьева и обрабатывалось постепенно, по частям, в продолжение 17 лет, все же автору предстояло еще много труда при исследовании целой области «Поэтических воззрений славян на природу» — труда не только собирающего, но и зиждительного»²¹. И в Другом месте Котляревский утверждает: «Касательно происхождения мифических представлений, г. Афанасьев, кажется, сходится с Максом Мюллером, по мысли которого вся мифология есть только следствие болезни языка. Заметим, однако, что к такому убеждению г. Афанасьев пришел не вследствие знакомства с теорией М. Мюллера, но путем совершенно независимым и гораздо прежде европейского санскритолога: он проводил эту мысль лет еще 15 тому назад во многих своих статьях по мифологии, и теперь, получив поддержку со стороны европейского ученого авторитета, автор высказывается только с большею решительностью и определенностью»²⁴.

При внимательном чтении ПВСП можно заметить, что отдельные главы и даже фрагменты, восходящие к предыдущим разысканиям Афанасьева, сохранили в тексте его основного труда известную автономность. Это и создает подчас у читателя впечатление, что книга как бы написана разными авторами и уж во всяком случае с разных теоретических позиций. Если в большинстве глав 1-го и 2-го томов Афанасьев, следуя за В. Шварцем, возводит фольклорные сюжеты и народные верования к древним индоевропейским «природным» мифам, то глава XV «Огонь», которой открывается 2-й том, и большинство глав 3-го тома написаны с более реалистических позиций. Конечно, и сам материал этих глав был значительно менее проницаем для мифологической экзегезы. Возможно, оказали свое влияние и критические отзывы о 1-м томе, особенно из уст такого авторитетного для Афанасьева рецензента, как А. А. Котляревский. Однако не менее важно и то, что каждая из этих глав имеет свой прообраз в прежних статьях Афанасьева. Например, в главе «Огонь» развиваются наблюдения двух ранних работ ученого — «Дедушка домовый» и «Религиозно-языческое значение избы славянина», в которых он выступает как сторонник историко-юридической школы и последователь К. Д. Кавелина.

Привлекательной стороной таких работ Афанасьева, как «Дедушка домовый» (1850), «Ведун и ведьма» (1851) и др., было то,

что верования рассматривались в них как органическая часть народного быта. В этих статьях не только есть добротная фактура, но присутствует и определенный объяснительный принцип. Поверья о домовом, обряды, связанные с очагом и жилищем, исторические свидетельства о ведьмах и колдовстве предстают в тесной связи с социальными и нравственными устоями российской деревни. Говоря современным языком, Афанасьев убедительно вскрывал функциональность народных поверий и обрядов. А вот в ПВСП дело обстоит по-другому: те же поверья осмысляются как обломки древнего «метафорического языка» и в значительной степени лишаются непосредственной мотивированное. В ПВСП человек традиционной культуры оказывается как бы в окружении слов и символов, истинный смысл которых ему недоступен, а значит, и не связан с его нуждами и интересами. Впрочем, Афанасьев не был достаточно последовательным в этом вопросе, от чего его труд в целом только выиграл.

В то же время переход от относительного эмпиризма ранних работ к широкому привлечению сравнительного мифологического материала не может быть объяснен только посторонними влияниями. Такой путь творческой эволюции намечен уже в работе Афанасьева «Зооморфические божества у славян» (1852), представляющей собой по существу зерно, из которого выросли впоследствии и многие главы ПВСП, и сам метод мифологической реконструкции, последовательно проведенный Афанасьевым в его последнем труде.

Нужно также отметить, что к середине 1860-х гг. кардинально изменилась источниковая база фольклористики. В ранних работах Афанасьев мог опереться на единственное издание духовных стихов (П. В. Киреевского), заговоров (И. П. Сахарова) и былин (Сборник Кириши Данилова»), причем каждое из них имело существенные текстологические изъяны. Ко времени же создания ПВСП уже увидели свет собрания песен П. В. Киреевского и А. Л. Метлинского, сборник былин П. Н. Рыбникова, собрания духовных стихов П. А. Бессонова и В. И. Баренцева, сборники пословиц В. И. Даля и М. Номиса, «Толковый словарь живого великорусского языка» В. И. Даля, многочисленные издания Русского географического общества и т. д. В работах Ф. И. Буслаева «Русский народный эпос» (1861), «Русские духовные стихи» (1861), «Русский богатырский эпос» (1862), которые учитывал Афанасьев, далеко продвинулось вперед изучение русских былин и духовных стихов. Активно использовал

Афанасьев и лексические материалы, обработанные в первой книге А. А. Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860).

Если ранние работы Афанасьева основаны исключительно на восточнославянском материале, то в ПВСП он попытался рассмотреть их в общеславянском и даже индоевропейском контексте. При включении в текст ПВСП статьи Афанасьева, комментарии к сборникам сказок и легенд были им существенно переработаны и расширены, причем многократно увеличилась роль сравнительных данных. Для того, чтобы оценить, какой колоссальный дополнительный материал был привлечен Афанасьевым, достаточно сравнить его пересекающиеся друг с другом тематически статьи «Мифические сказания об острове-Буяне» (1851) и «О светилах небесных» (1864).

Расширение источниковой базы имело и свою оборотную сторону. Как только Афанасьев отступал от хорошо ему известного русского фольклорного и историко-этнографического материала, он сразу оказывался на зыбкой почве недостоверных данных, почерпнутых к тому же из сомнительных источников. Так, например, А. А. Котляревский указывал, что многочисленные фактические ошибки встречаются в суждениях Афанасьева о верованиях балтийских славян 25.

В своих статьях начала 1850-х гг. Афанасьев привлекал для реконструкции мифологических представлений главным образом два жанра — заговоры и загадки. В статье 1850 г. о пословицах он еще рассматривает их в основном как исторические памятники родового быта — и не более того. Позднее Афанасьев как издатель, комментатор и исследователь обращается также к сказкам и легендам. Заблуждение Афанасьева (которое, впрочем, разделяли с ним многие современники) заключалось в том, что единый объяснительный принцип он пытался распространить на все фольклорные жанры и всю сферу народных верований и обрядов. Между тем мифологическая экзегеза, которая выглядела довольно убедительно, пока речь шла о загадках и заговорах, давала весьма сомнительные результаты, когда ее же пытались применить к сказке. Искусственный характер объяснений Афанасьева особенно бросается в глаза в его статье «Сказка и миф» (1864). А вот многие наблюдения Афанасьева, касающиеся заговора и загадки, до сих пор поражают своей глубиной,

и традиция их осмысления, заданная Афанасьевым и его современниками, сохраняет свое значение и поныне.

В середине 1850-х — начале 1860-х гг. научные интересы Афанасьева несколько смещаются от фольклорно-мифологических тем к историко-литературным и от концептуальных построений к издательской деятельности. С 1855 по 1863 гг. выходят из печати 8 выпусков его сборника «Народные русские сказки», а в 1859 г. — «Народные русские легенды». Издания сказок и легенд сопровождалось предисловиями и обстоятельными комментариями Афанасьева, в которых приводились сравнительные материалы к публикуемым текстам и давалась их мифологическая интерпретация. Отдельные выпуски сказок Афанасьева рецензировали такие авторитетные ученые, как А. Н. Пыпин, Ф. И. Буслаев, А. А. Котляревский, О. Ф. Миллер, которые высказывали свои соображения главным образом по поводу самих сказочных текстов, однако касались и комментариев Афанасьева. Если сравнить, например, рецензии А. Н. Пыпина на 1-й выпуск «Народных русских сказок» и на сборник «Народные русские легенды» и его же главу об Афанасьеве во 2-м томе «Истории русской этнографии» (1891), то можно заметить, что полемика о мифологической проблематике П В С П началась задолго до того, как эта книга появилась на свет.

По-видимому, временный отход Афанасьева от мифологической проблематики был не в последнюю очередь обусловлен обидой на то, как принимались критикой его ранние статьи и комментарии в сказочных сборниках. В письме к М. Ф. Де-Пуле от 12 ноября 1858 г. ученый писал: «О мифологии я и сам тужу: приготовлено довольно, а делать еще больше осталось; а между тем разве подобные работы вызывают у нас не говорю сочувствие, но хоть должное уважение? Я столько наслышался нелепых сомнений в пользе этих разысканий, что и рукой махнул. В этой области у нас образцовая отсталость: новая филологическая метода не принимается, о языке встретишь самые странные рассуждения на страницах лучших журналов, о поэзии (и народной в особенности) — тоже. По поводу издания моего «Сказок» я уж довольно начитался разных статей, основанных на совершенном незнакомстве с этими вопросами и с трудами немецких ученых. Можно и должно исключить только статьи Пыпина, действительно прекрасные и дельные. При такой обстановке работать не слишком приятно, и чтоб нравственно

отдохнуть, надо было взяться, хотя на время, за что-либо другое, и я взялся за историю литературы» 26.

О хронологии работы над ПВСП можно составить представление по переписке Афанасьева. 2 июня 1863 г. он пишет П. А. Ефремову: «Покончив со сказками, тотчас же примусь за свои мифологические этюды: соберу все, переделаю и напечатаю отдельно» 27. Ученый имеет в виду работу над последним, 8-м выпуском «Народных русских сказок», который увидел свет в 1863 г.

25 января 1864 г. Афанасьев сообщает тому же адресату: «Теперь сижу за своею мифологией, но труд этот оказался такой обширный, что, несмотря на прилежное сиденье за ним с утра до вечера ежедневно, окончить его удастся не прежде, как через год, да и то — слава Богу!» · О том же извещал ученый П. П. Пекарского в письме, отправленном через год и четыре месяца — 19 мая 1865 г.: «Я сижу теперь за славянской мифологией, но работа подвигается медленно и не знаю, успею ли нынешнее лето приступить к печатанию первого тома...»

О том, как сам Афанасьев понимал свою задачу, дает косвенное представление его замечание, сделанное по поводу учебника А. Д. Галахова «История русской словесности, древней и новой»: «Как отчетливый и дельный свод всего сделанного по избранному предмету, книга г. Галахова большею частию стоит в уровень с результатами ученых разысканий. Нельзя не заметить, однако, что автор проникся несколько излишним уважением к чужим трудам. Передавая выводы и соображения разнообразных исследователей, он мало подчинял их собственной проверке. Отсюда на многих страницах его книги ощутительно отсутствие того живого органического взгляда, который бы должен проходить через все изложение путеводною нитью, придавая отдельным частям стройность и единство. Это, конечно, избавило автора от той односторонности, которая так часто неразлучна с ярко и настойчиво высказанным направлением, и так неуместна бывает в учебнике; но вместе с тем это же лишило его труд и должной оригинальности» î 0. Надо сказать, что желание придерживаться «ярко и настойчиво высказанного направления» в общем-то оказало Афанасьеву дурную услугу.

Следует особо отметить, что ПВСП создавались по единому плану и уже в первом томе Афанасьев ссылается на главы второго и третьего томов, которые еще не были им завершены к этому времени.

Внутренняя логика расположения материала по томам определяется общей мифологической концепцией Афанасьева; ее можно передать формулой «от космогонии к истории».

А. Н. Пыпин, который лично знал Афанасьева, сообщает в своей «Истории русской этнографии», что 3 тома ПВСП должны были иметь продолжение: «Афанасьев намеревался закончить сочинение XXIX главой: „Очерк стародавнего быта славян, их свадебные и похоронные обряды“, затем думал составить из нее особую монографию, — но план остался неисполненным» и.

Полемика А. Н. Афанасьева с К. Д. Кавелиным

К. Д. Кавелин (1818—1885), историк, философ и правовед, внес выдающийся вклад в развитие отечественной гуманитарной науки и общественной мысли. «Репутация Кавелина как создателя антиславянофильской концепции русской истории утвердилась в 1847 г. с появлением в «Современнике» статьи «Взгляд на юридический быт Древней России», сразу сделавшей Кавелину имя и вызвавшей массу восторженных отзывов»¹ 2. Афанасьев слушал лекции К. Д. Кавелина по истории русского законодательства в Московском университете и имел возможность непосредственно познакомиться с его взглядами. Уже с первых шагов в науке Афанасьев выступает и как последователь своих университетских преподавателей К. Д. Кавелина и С. М. Соловьева, и как их взыскательный критик, причем его расхождения с ними были в значительной степени обусловлены обращением молодого ученого к филологическим методам изучения фольклора и мифологии.

К. Д. Кавелин и А. Н. Афанасьев сблизились и в научном, и в личном плане с 1847 г., и именно Кавелину Афанасьев был обязан, по-видимому, своим первым интересом к народным обрядам и обычаям². Как справедливо отмечал А. Е. Грузинский, «работы Кавелина особенно могли проложить для Афанасьева мостик от русских юридических древностей к изучению русского народного быта и обрядовой старины. Кавелин придавал очень большое значение народным обычаям и обрядам и не только указывал на их важность для знакомства с древним юридическим и историческим бытом, но и впервые дал верный метод их исследования, обеспечивающий правильное понимание древнего смысла обычаев сквозь целую сеть исторических видоизменений...»³м. Характерно, что

статья Афанасьева «Дедушка домовая» была опубликована в «Архиве историко-юридических сведений, относящихся до России», непосредственно за статьей К. Д. Кавелина «Несколько слов о приметах» и во многом развивала и конкретизировала ее наблюдения о символическом значении крестьянского жилища, печи и огня.

Особое влияние на Афанасьева оказали этнографические работы К. Д. Кавелина. Собственно этнографической проблематике Кавелин посвятил обширный разбор сочинения А. В. Терещенко «Быт русского народа» (1848) и две небольшие заметки— «Некоторые извлечения из собираемых в имп. Русском географическом обществе этнографических материалов о России...» (1850) и «Несколько слов о приметах» (1850). Из них наиболее важен во всех отношениях разбор 7-томного труда А. В. Терещенко, представляющий собой самостоятельное исследование тех материалов, которые опубликовал А. В. Терещенко, с позиций историко-этнографического метода К. Д. Кавелина. Все эти работы были хорошо известны Афанасьеву.

Как и Афанасьев, К. Д. Кавелин отрецензировал сначала 1-ю книгу «Архива историко-юридических сведений», особенно подробно изложив свои критические соображения по поводу статьи С. М. Соловьева «Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие», а позднее и 1-й том его «Истории России с древнейших времен» ђ. Напомним, что и Ф. И. Буслаев обратился к С. М. Соловьеву с ученым письмом по поводу 1-го тома «Истории России с древнейших времен», которое тот поместил в приложении к 2-му тому своего труда. Таким образом, появление 1-й книги «Архива историко-юридических сведений» (1850) и 1-го тома «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева (1851) дало мощный стимул для обсуждения проблем древнерусского язычества ђ 6.

В 1840-х гг. в России складывается так называемая историко-юридическая школа, виднейшими представителями которой были К. Д. Кавелин и С. М. Соловьев. В центре их исследований был процесс перехода «родового» быта в государственный, почему это направление и называли в то время «школой родового быта» или «родовых отношений». В своих ранних работах историко-этнографического характера Афанасьев выступает как сторонник этой школы. Он популяризирует и отстаивает ее положения на страницах журналов «Современник» и «Отечественные записки» в многочисленных рецензиях и обзорах, ведет полемику с с М. П.

Погодиным и другими авторами возглавляемого им журнала «Москвитянин». Так, например, большая часть обзора исторической литературы за 1850 г., помещенного в «Отечественных записках» (1851, № 1), была посвящена обстоятельному изложению предыстории теории родового быта. Афанасьев выявляет предпосылки теории в предшествующем развитии русской исторической науки («История Государства Российского» Н. М. Карамзина, труды М. Т. Каченовского, других представителей «скептической школы» и З. Ходаковского и особенно книга дерптского профессора И. Ф. Г. Эверса «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии»). Следуя «школе родового быта», Афанасьев неизменно подчеркивает значение патриархальных отношений в сложении народных поверий и обрядов, а также роль старцев и мужчины-хозяина в бытовой и обрядовой жизни. Обращаясь к изучению славянской мифологии, Афанасьев утверждает: «Известно<...>, что языческая религия славян заключалась в пантеизме; но и в самые верования, представляющие живое обожание природы, не могли не проникнуть и проникли взгляды патриархального человека»¹ 7. Свое видение славянской теогонии Афанасьев пытается основать на родственных отношениях между богами древнерусского пантеона. Следуя за П. Шафариком и О. М. Бодянским, он полагает, что небо-Сварог являлось отцом Солнца-Даждьбога и огня-Сварожича ¹ 8. В «рождении новых божеств от Сварога» Афанасьев видел «первый акт обожествления человеческой субстанции» и перенесение на мир богов человеческих взаимоотношений 59.

Впрочем, более существенно то, что с новой исторической школой связано само становление Афанасьева как ученого, формирование его принципиальных взглядов на сущность исторического процесса и задачи исторической науки. Особое внимание К. Д. Кавелин и С. М. Соловьев придавали «внутреннему», «физиологическому» развитию народов. По словам А. Н. Пыпина, «общий план теоретического объяснения русской истории внутренними началами быта сложился одновременно и весьма похоже у Соловьева и у Кавелина, но в некоторых отношениях Кавелин указал новую точку зрения»².

Характерно постоянное внимание Афанасьева к документам, в которых наиболее полно проявляются психология и житейские интересы человека, — к частной переписке, следственным делам о

колдовстве и т. д. В одной из своих ранних рецензий Афанасьев подчеркнул историко-психологическую ценность процессов о ведовских делах: «Подробностями своими, выхваченными из живой действительности, они раскрывают пред нами внутреннюю жизнь человека прежнего времени со всеми его сокровенными убеждениями и верованиями. <...> В этих памятниках встречаем указания на самые тонкие общественные отношения и связи; самый язык их как язык разговорный (ибо акты писались со слов подсудимых), исполнен драматизма: здесь выходят наружу разнообразные страсти и ощущения лиц, прикосновенных к делу» 41.

И сама мифология интересовала Афанасьева не как замкнутая в себе система, а как часть народного мировоззрения. Еще в своей ранней рецензии на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» он отмечал: «Не зная религиозных языческих понятий древнего человека, мы не узнаем его в самых главных отношениях — со стороны его внутреннего мира. Как он смотрел на мир, на связь свою с природою, на духовное свое бытие и проч. — все эти вопросы более или менее условливаются народными верованиями...» 42. Во многих местах ПВСП Афанасьеву удастся уловить за обычаями и поверьями реальные интересы, привязанности и пристрастия человека.

Для отечественной традиции вообще не характерно осмысление мифологии как замкнутой и обособленной в себе сферы. И Афанасьев, и Буслаев прослеживают, как мифология зарождается в процессе познавательной и художественно-творческой деятельности человека и связывается с историей народа, обрядами и суеверными регламентациями бытовой жизни. Такой подход органически ведет от фольклора и мифологии к этнографии и истории. В самом деле, присмотревшись к ПВСП, можно увидеть, как много места здесь уделено календарным и семейным обрядам, символике крестьянского жилища, процессам о колдовстве и другим традиционным этнографическим сюжетам.

К. Д. Кавелин ставил своей целью «представить русскую историю как развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами» 43. Он полагал, что «посторонние начала никогда не были насильственно вносимы в жизнь русских славян» 44, и резко ограничивал возможности заимствования. К. Д. Кавелин последовательно выступал против приема «объяснять туземный быт и историю посторонними, чуждыми элементами» 45.

При их внесении в народную жизнь «первый результат — полное поглощение нового элемента старым, совершенное преобразование его по образцам, представлениям, существующим и готовым в народных понятиях»⁴⁶, и лишь позднее новые элементы начинают постепенно преобразовывать изнутри толщу народной культуры. Таким образом, по мнению К. Д. Кавелина, складывались первоначально отношения между привнесенным извне христианством и древнерусским язычеством.

Идеи об органическом развитии народной жизни из ее собственных начал, о ее способности поглощать «чужое» и преобразовывать его в «свое» были глубоко усвоены Афанасьевым и развиты им в применении к широкому кругу явлений славянской мифологии. В упомянутой рецензии на книгу Д. О. Шеппинга Афанасьев отмечает как положительную черту «непризнание тех небывалых заимствований, о которых толкуют до сих пор наши археологи»⁴⁷. На таких позициях стоял Афанасьев и в ПВСП.

Однако теория органического развития культуры приобретала специфические акценты, когда ученый выходил за рамки русского материала и обращался к индоевропейским истокам славянской мифологии. Апелляция Афанасьева к иным объяснительным принципам была сразу отмечена в статье К. Д. Кавелина по поводу «Ведуна и ведьмы». «Удивительно! — замечает иронически К. Д. Кавелин. — Автор обращается к индийским верованиям, чтоб объяснить поверье о доении коров. Не знаем, почему он, прежде чем пустился в этот обманчивый и-сомнительный путь, на котором заблудилось столько талантливых наших ученых, зачем, говорим мы, не осмотрелся он около себя поближе, по тому правилу, что русское поверье правильнее объяснить русским бытом, чем индийским или другим»⁴⁸. Между тем новый метод истолкования мифологических верований, к которому в 1850—1851 гг. начинал склоняться Афанасьев, имел определенные теоретические основания: «Филология, указав связь языков индоевропейской отрасли, тем самым указала и связь поверий у народов этой отрасли... <...> Отсюда понятна важность сравнительной мифологии в связи с сравнительною грамматикою: идя подобным путем, г. Буслаев успел удачно объяснить много темных сторон в русских преданиях. А г. Кавелин вовсе не советует обращаться к мифологиям других народов!»⁴⁹. Действительно, укорененность верования или обряда в этнографической традиции еще не является доказательством того, что

они не имеют более древних корней. Один и тот же факт предстает совершенно по-разному в зависимости от того, подойдем ли мы к нему в рамках функционального подхода или подхода сравнительно-исторического. Методологическое значение этой проблемы прояснилось только в XX в., когда были противопоставлены друг другу синхронное и диахронное изучение языка и культуры.

Еще одной новацией Афанасьева было то, что идею органического развития из исконных начал он попытался применить и к письменной традиции. Например, касаясь занесенного на Русь книжным путем античного предания о Солнечной стране, которую якобы посетил Александр Македонский, Афанасьев замечает: «.. Указанные свидетельства памятников не совершенно чужды славянам; напротив, они потому и проникли в простонародье, что согласовались с его собственными воззрениями, вынесенными из первоначальной родины всех индоевропейских племен» [II, 137]. Такой подход, позволявший рассматривать любой письменный, в том числе и переводной, текст как произведение местной фольклорно-мифологической традиции, естественно, вызвал довольно резкое неприятие современников. Так, например, Котляревский, приветствуя то, что Афанасьев широко привлекает апокрифические сочинения, тем не менее отмечал: «Автор заимствует из их басенного содержания весьма многие данные, но оставляет читателя в полном недоумении на счет причин такого заимствования. Судя по тому, какое широкое, самостоятельное место в своем исследовании отводит он этим источникам, можно подумать, что он считает их прямым материалом древнеславянского язычества, но допустить в авторе такое странное мнение трудно: ему хорошо известно, что апокрифы — произведения не русского, а византийского или иного происхождения, что они распространились у нас в переводах в довольно позднюю эпоху и, стало быть, стоят решительно вне непосредственной связи с древним, языческим мировоззрением славян...»⁵⁰. Сам Котляревский полагает, что «сходство апокрифических преданий со многими русскими суеверными представлениями происходит не от тождественности мифического источника их, а от прямого влияния апокрифов на народную мысль, от того, что они были главнейшим источником новой русской мифологии».

Поводом для полемики К. Д. Кавелина с Афанасьевым послужила статья последнего «Ведун и ведьма» (1851). В

концептуальном отношении эта дискуссия важна тем, что потребовала от Афанасьева обстоятельно аргументировать собственную позицию. Она показывает также, что взгляды Афанасьева не являлись результатом ошибки или методологической наивности, а сформировались в результате серьезных размышлений и сознательного выбора. Нужно отметить, что и статья Кавелина, и ответ Афанасьева появились на страницах журнала «Отечественные записки», в котором оба исследователя как единомышленники отстаивали «теорию родового быта».

В своих записках о Московском университете (1855) Афанасьев вспоминал о дружбе с К. Д. Кавелиным и о возникновении этой полемики: «Наших дружеских отношений и взаимного уважения несколько не поколебали те литературные споры, в которых каждый из нас горячо стоял за свое убеждение. Когда печаталась моя статья „Ведун и ведьма“, Кавелин, уже служивший в С.-Петербурге, приезжал оттуда в Москву. Мы виделись и сообща решили спорить откровенно и прямо, не женируясь нашими дружескими отношениями.

— Ведь я стану ругаться хуже всякого Погодина, — сказал он мне.

— Я и сам зубаст!

За этим мы расцеловались и расстались» н.

В письме к А. А. Краевскому от 16 июня 1851 г. Афанасьев писал: «Замечания Кавелина на статью мою о Ведьмах я прочел и не только не могу ни в чем согласиться с критиком, но и нахожу, что он многого еще в мифологии не предчувствует, что в этой науке давно доказано. Все замечания более арпог'ные, а я надеялся поживиться от него новыми материалами из числа тех, какие прислали в Географическое общество. Во всяком случае я думаю отвечать (вместе с тем приму в соображение и другие рецензии на мою статью), и надеюсь, что Вы дадите моей статье место в Вашем журнале. Я думаю сказать несколько слов о связи мифологии с филологией, о значении сравнительной мифологии и отсюда вывести правила и ученые приемы для разработки народных преданий. Все это подкреплю хотя немногими, но, думаю, ощутительными примерами. Думаю, что это будет интересно, а может быть и наставительно для г. Кавелина и других» 51.

Уже через 20 дней ответ Афанасьева был составлен. 6 июля 1851 г. ученый отправил его в Петербург А. А. Краевскому и отметил

в сопроводительном письме: «Вы сами можете убедиться теперь, что я всячески избегал «полемиического жару» и не позволил себе сказать более, нежели сколько сказано мне и сколько считал необходимым. Перебранки я и сам не желаю; да и столько уважаю своего противника, что для нее не может быть и места. Надеюсь, что статья моя будет напечатана в том виде, как посылается. Она немножко для «ответа» длинна, да иначе нельзя было сделать: нужно было отстаивать не подробность, а целую методику» 54.

Наиболее важные возражения, выдвинутые К. Д. Кавелиным против работы Афанасьева, касаются самого метода, применяемого исследователем, и уровня развития славянской языческой религии. К. Д. Кавелин верно отмечал, что Афанасьев высказывает определенную мысль, а потом иллюстрирует ее примерами, но не показывает, каким путем он дошел до этой мысли. «Притом мы не видим в статье г. Афанасьева, — писал К. Д. Кавелин, — предварительного критического исследования, которое давало бы ему право делать такое различие между поверьями. Он прямо высказывает известный взгляд и под него подводит факты, что, конечно, неправильно. Этот недостаток происходит, как мы думаем, от отсутствия метода в его исследованиях. Г. Афанасьев, по-видимому, не старался уяснить себе ход и постепенность развития язычества у славян, тогда как в его исследовании, обращенном на поверья разных времен и эпох, возникшие под самыми разнородными условиями, общий взгляд был совершенно необходим»⁵⁵. Афанасьев возражал на это, «что у нас есть и общий взгляд, и метод, основанные на древнейшей связи языка с развитием верований»⁵⁶. Действительно, Афанасьева можно было упрекнуть скорее в излишне прямолинейном следовании избранному методу, чем в его отсутствии.

Большая часть «Ответа г-ну Кавелину» посвящена связям филологии и мифологии, а также языка и мифа и тем следствиям, которые из этих связей вытекают. Афанасьев неоднократно отмечает, что «в основу статьи мы положили основания филологические»⁵⁷. Со ссылкой на работы Ф. И. Буслаева и И. И. Срезневского Афанасьев излагает «те основные положения, какие добыты филологией, как наукой, тесно связанной с наукой мифологии»⁵⁸, подчеркивает «связь развития языка с развитием мифов»⁵⁹, объясняет сходство поверий у народов индоевропейской «отрасли» сходством их языков, ибо «поверье рождается и вырастает вместе с языком»⁶⁰.

К. Д. Кавелин возражал и против возведения колдунов к языческим жрецам, потому что эта идея Афанасьева «предполагает степень развития языческих религиозных верований гораздо высшую той, до которой <...> достигло язычество славян, в особенности русских»⁶¹. Особое недоумение вызвало у него то, что Афанасьев пытался возвести поверье о ведьмах, отбирающих молоко у коров, к индоевропейскому мифу (см. выше, с. 427, 428). «Простота, непосредственность, первоначальность наших поверий, — писал К. Д. Кавелин, — опровергают это хитрое объяснение сами собою, без всякого аппарата учености... <...> Все эти поверья объясняются житейскими фактами, явлениями природы: непосредственный их смысл — всегда ближайший и вернейший» б 2.

В полемическом задоре К. Д. Кавелин формулирует здесь принципиально важную для него мысль, которую он ранее обосновал в своем разборе «Быта русского народа» А. В. Терещенко ⁶⁵. Позднее ту же идею повторил А. Н. Веселовский, указав «на метод, уже давно признанный историческою наукой, именно на метод, по которому требуется объяснять жизненное явление прежде всего из его времени и из той самой среды, в которой оно проявляется, и лишь тогда раздвигать границы сравнения, когда ближайшие условия не дают исследователю удовлетворительного ответа» ⁶⁴.

Между тем Афанасьева возражения К. Д. Кавелина не убедили. С одной стороны, в народных преданиях много такого, ^что не может быть объяснено никаким естественным явлением и что имеет только смысл мифический» б 5. С другой, «г. Кавелин составил себе несправедливое мнение о слишком, низкой степени развития славянских верований в эпоху язычества» ⁶⁶. Однако наиболее важен для Афанасьева аргумент, вытекающий из взаимного уподобления языка и мифологии, слова и мифа. Как отмечает Афанасьев, «не признавать в славянской русской мифологии никакой системы так же несправедливо, как не признавать известных стройных законов в развитии Древнейшего языка»⁶⁷. Вслед за Буслаевым Афанасьев переносит представление о системности («организме») с языка на сферу народных верований, однако идет дальше Ф. И. Буслаева и более последовательно проецирует на мифологию концепцию двух периодов в развитии языка — «периода развития сфер языка» и «периода превращений» ⁶⁸. «В древнейший доисторический период, — замечает Афанасьев, — когда рождается слово, рождается и взгляд народа на себя и на природу: форма и содержание в действительной

жизни никогда не являются раздельно. В период превращений языка, когда народ забывает значение корней, затемняется и первоначальный смысл многих понятий и та связь их между собою, какая держалась на родстве корней. <...> Отсюда ясна связь развития языка с развитием мифов. Рождаясь в глубокой древности доисторического периода, верования народные позже необходимо извращаются, ибо с нарушением правильного строя языка нарушается и правильное развитие народных понятий» 69.

Свою мысль о системном характере славянских языческих верований Афанасьев уточнял в личном письме К. Д. Кавелину от 4 августа 1850 г. «Я не гонюсь за искусственною и развитою системой, — писал Афанасьев, — и никогда не построю высокоразвитого славянского быта, когда его не было, — нет, от такой ошибки я далек. Младенчество народа и его религии в это отдаленное время я вполне признаю; но думаю, что и в это время могла быть система в верованиях, хотя сам народ ее и не подозревал, — система простая, усложняемая явлениями внешней природы, в которой есть свой строгий порядок и, притом, порядок, доступный даже дитяти. Несовместимость тепла и холода, света и тьмы, связь этих явлений с годовым движением солнца и с развитием или замиранием жизни, — все это доступно первоначальному человеку в естественном порядке, даваемом природою; а этот порядок и должен был невольно перейти в верования и дать им систематичность» 70.

На «Ответе г-ну Кавелину» точка в дискуссии не была поставлена. В своей рецензии на 1-й том «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева, опубликованной в 12-м номере «Отечественных записок» за тот же 1851 г., К. Д. Кавелин отмечает, что «ответ г. Афанасьева удивил нас, но не убедил»⁷¹. Более жестко, чем кто бы то ни было другой, К. Д. Кавелин критиковал самые основания мифологической теории. «В наше время славяно-русская мифология, как она выходит из-под пера исследователей, не история, а вымысел, да притом вымысел почти не напоминающий историю, — писал К. Д. Кавелин в той же рецензии. — Ипотезы, которыми завалена эта мифология, не опираются на совокупности мифологических данных, сохранившихся от времен язычества, а на мифологических системах европейских ученых. Труды последних, достойные высокого уважения в отношении к греческой и римской мифологиям, оставляют еще многого желать в отношении к славянскому язычеству. А между тем, как нарочно, воззрения этих-то

ученых, выработавшиеся под влиянием классического язычества, переносятся в наши языческие верования, иными сознательно, другими бессознательно, потому только, что уж однажды сложилось известное представление о язычестве, и это представление считается за несомненную истину, за общее начало, присущее во всех языческих религиях» п.

Кавелин исключает язык из сферы своего рассмотрения, а основной источник для изучения язычества видит в простонародных праздниках; Афанасьев же апеллирует прежде всего к слову и устному народному творчеству: загадкам, заговорам, обрядовым песням. С точки зрения Кавелина славянское язычество имело грубый и примитивный характер, а первобытное общество в целом представляло собой царство слепой случайности. Афанасьев же романтически идеализирует состояние «младенчествующего» человечества и усматривает суть первобытной мифологии в поэтическом пантеизме. Согласно Кавелину, нравственное начало было привнесено на Русь только с принятием христианства, по мнению Афанасьева, нравственность развивалась органически на основе естественной религии.

Языческая космогония и теогония в интерпретации А. Н. Афанасьева

В рецензии на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» Афанасьев отмечал общий недостаток прежних сочинений по славянской мифологии: «Пред вами проходят ряды божеств, но вы не понимаете, почему и как явились эти божества, на чем остановилась мифология славянина и какую степень его развития она выражала! Можно прибавить и убавить несколько рядов божеств — и дело останется так же нерешенным, как и в настоящем положении» 71. В другой рецензии Афанасьев отдает предпочтение «изложению историческому» перед «изложением догматическим» и настаивает на том, чтобы мифологические верования осмыслились не статически, а в процессе их исторического развития

В ранних работах Афанасьева славянская теогония была представлена еще безотносительно к индоевропейской. Более того, в статье «Языческие предания об острове-Буяне», предлагая - «представить в кратком очерке общий характер теогонии и космогонии славян», Афанасьев оговаривает в специальном

примечании: «Главным образом мы имеем в виду славян восточных; преданиями других будем пользоваться только для объяснений — сближениями» 71.

Религию славян при ее зарождении Афанасьев характеризует как пантеизм; объектом религиозного обожания славян была, по его мнению, природа, воспринимаемая как единое органическое целое; развитие же религиозных воззрений вело и к дифференциации образа природы, и к дроблению образа божества.

Возражая Д. О. Шеппину, А. Н. Афанасьев подчеркивал, что первоначально представления о божестве не имели характера теологической доктрины и образ его воспринимался эмоционально-чувственно. «Как же возможно в грубом первоначальном язычестве отвлеченное понятие о деизме, — отмечал Афанасьев, — когда до такого понятия народ в язычестве может прийти только путем долгого развития. <...> ...Народу, стоящему на первоначальной ступени развития, никакие отвлеченные понятия не по силам; он живет в мире понятий пластических, образных» .

Надо сказать, что Афанасьев вступал здесь в противоречие с давней традицией, согласно которой первоначальной религией язычников было единобожие и лишь позднее «они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Послание к Римлянам, I, 25). Такое осмысление язычества, известное еще в Древней Руси 77, сохранялось и у некоторых авторов середины XIX в. Например, И. И. Срезневский утверждал: «Между языческими догматами древних славян первое место занимает догмат о едином, верховном Боге, родоначальнике всех других божеств» 78. Аналогично и Д. О. Шеппинг, с которым полемизировал Афанасьев, писал о том, что вера человека «ниспала от обоготворения Творца к обожанию творения — от чистого деизма к антропоморфической религии природы» 79.

Еще в 1840-е гг. историко-литературные и фольклорные данные о древнерусском языческом пантеоне и в связи с этим о почитании («обожании», как тогда говорили) солнца были рассмотрены в работах П. Шафарика, О. М. Бодянского, И. И. Срезневского 80. Основываясь на наблюдениях своих предшественников, Афанасьев устанавливает световую природу языческих божеств: «Сварог есть общий источник небесного света, Дажьбог — свет солнечный, Перун — свет молнии...» 81.

В этих разысканиях, опиравшихся на реальные свидетельства древнерусских летописей и «Слова о полку Игореве», было много верного. Позднейшие исследования подтвердили фундаментальное значение солнечной символики для духовной культуры Древней Руси, хотя, как выяснилось, многое идет здесь не от автохтонной народной традиции, но привнесено книжным и литургическим христианским влиянием". С солнцем, по-видимому, действительно связаны древнерусские теснимы Хоре и Дажьбог 8Ġ. В то же время явным заблуждением было причисление к солнечным божествам Волоса и неточным — Перуна, ибо наиболее важна в этом образе соотнесенность не с блеском молнии, а в целом с грозой (в частности, с ударом грома), световая же природа молнии является здесь второстепенным признаком. Что касается Сварога, то этот теоним упоминается единственный раз в Ипатьевской летописи во фрагменте, представляющем собой перевод из хроники Иоанна Малалы. Как полагает современный исследователь, «в реальном языке такого высшего бога, очевидно, не было» 84.

Неоднократно обращается Афанасьев к символике света и безотносительно к древнеязыческим божествам, например в статье «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи» (1854). Особую роль позднее играют световые символы и мифы и в ПВСП; именно им посвящено основное содержание ряда глав книги (особенно в 1-м и 2-м томах): гл. II — «Свет и тьма», гл. IV — «Стихия света в ее поэтических представлениях», гл. V — «Солнце и богиня весенних гроз», гл. VI — «Гроза, ветры и радуга», гл. XV — «Огонь». Световые символы неоднократно обсуждаются и в Других главах книги: гл. III - «Небо и земля», гл. VIII - «Ярило», гл. IX — «Илья-громовник и Огненная Мария», гл. XVIII — «Облачные скалы и Перунов цвет», гл. XX — «Змей».

Древнерусские авторы оставили множество свидетельств о том, что язычники поклонялись природным объектам 8Ġ. Об этом писали и исследователи славянской мифологии 1830-1840-х гг., например М. И. Касторский: «Желание людей помещать свои божества в водах, в лесах, на скалах, в полях переносит нас еще в самые отдаленные младенческие времена человеческого рода, когда человек, живя без всякого размышления, приписывал окружающему миру непосредственную силу над собою, когда ум его не делил вещи на причины и следствия и для воли не было законов и правил. Дух человеческий только чувствовал, что ему противостоит мир

вещественный; отвлеченный образ его есть первое божество человека, которое он здесь непростительным образом смешал с сознанием о Всеобладающем Существе. Так боги поселились во всей природе и как они грубы!» 86.

И. М. Снегирев называл культ природы среди тех явлений, которые сближают славян с другими индоевропейскими народами: «В чем же сходятся божества, поверья и обряды славянорусские с индейскими, грекоримскими, в том и литовские с ними почти тождественны, например: вечный огонь, благоговение к водам, превращения, прорицания, колдовства, жертвы и даже самые названия богов и духов»⁸⁷; «Подобно немцам и славяне поклонялись на горах и в заповедных рощах и дремучих лесах, где хоронились усопшие, благоговели пред водою и огнем, старыми деревьями, особливо дубами и липами...

Хотя Афанасьев, казалось бы, писал о том же, о чем и его предшественники, он совершал поворот, знаменовавший собой решительный разрыв с многовековой традицией христианской критики язычества, к которой сознательно или неосознанно присоединялись и многие из его современников. Если в древнерусских текстах описывалась борьба православных подвижников с языческими демонами, вселившимися в деревья или камни, то, согласно Афанасьеву, сами демоны были созданы христианством и злонамеренно поставлены на место светоносных языческих богов. Именно под влиянием христианской проповеди ведуны и ведьмы из служителей творческой силы природы превратились в носителей зла и вредителей (статья «Ведун и ведьма»).

Славянские боги предстают у Афанасьева как воплощение всего прекрасного, эстетически привлекательного, как источник плодоносящих сил. Исключительное своеобразие мифологической концепции Афанасьева определяется тем, что поэзия рассматривается им как первоначальный принцип и движущая сила теогонии и космогонии. Даже сам акт порождения новых богов или созидания природных объектов осмысливается Афанасьевым как своего рода поэтическое творчество. «Собственно творчество, — пишет ученый, — как воззвание к бытию новых существ, как проявление неисчерпаемой возможности жизни в новых формах, принадлежит началу света и тепла: Солнцу, Молнии; они творят все существующее»⁸⁹. Характерным образом в языке Афанасьева

сближаются и сами слова «творение» и «творчество»; так, на одной и той же странице он пишет о «творении видимого мира» и о «творчестве всего видимого».

Согласно Афанасьеву, не только «славянин», но и языческие боги, еще не отчужденные от природы, предавались творчеству, которое выражалось в актах творения или оплодотворения. Так, «ветры, внуки Стрибога, <...> придают стремительность стрелам (лучам) солнца, которыми оно оплодотворяет все способное к развитию и преследует темную силу смерти» 91. Аналогично и в ПВСП мы читаем о том, что после зимнего солнцеворота солнце приобретает все большую «светоносную силу», это Перуи «возжег его новым, чистейшим пламенем», совершив тем самым «творческий подвиг» [III, 738—739] ; «творческую, плодородящую силу» язычник наблюдал в лучах летнего солнца и в летних грозах [I, 90] и т. д. [I, 71, 652; II, 152 и Др.].

Миф и поэзия

Уже в ранних работах Афанасьева оформились две принципиальные черты его воззрений на мифологию: во-первых, мифология осмысливается как система, основанная на первобытных воззрениях на природу, и, во вторых, она сближается с поэзией и акцентируется ее эстетический характер. А. А. Котляревский верно отметил, что, сближая мифологию с поэзией, А. Н. Афанасьев в то же время отрывает ее от религии: «...нельзя не пожалеть, что при объяснении нравственного мотивирования мифов автор вовсе не коснулся вопроса об отношении мифологии к религии...»92. Нельзя также «согласиться с автором в том, что <...> фантазия руководилась первоначально поэтической метафорой, а не действительным верованием...» 91.

Согласно романтическим представлениям, наиболее ярко сформулированным Шеллингом, мифология «была изобретена инстинктообразно», или точнее, «она не изобретена отдельными людьми, она рождена самим народом» 94. По Афанасьеву, поэтом-творцом является весь народ как своеобразная коллективная личность: «Действительным поэтом был народ; он творил язык и мифы, и таким образом давал все нужное для художественного произведения — и форму, и содержание; в каждом названии уже запечатлевался поэтический образ и в каждом мифе высказывалась

поэтическая мысль. Отдельные люди являлись только пересказчиками или певцами того, что создано народом...» [I, 46]. Глубокая мысль, заложенная в таком подходе, разделяется теми современными исследователями, которые полагают, вслед за В. Я. Проппом, что «генетически фольклор должен быть сближаем не с литературой, а с языком, который также никем не выдуман и не имеет ни автора, ни авторов» 95.

В самом подходе Афанасьева к произведениям народного творчества заложена презумпция их высокой эстетической значимости. Поиски мифических основ позволяют выявить внутреннюю логичность, целесообразность и тем самым «художественную естественность» [II, 636] фольклорных произведений. Так, например, подлинный смысл былины откроется только тогда, когда в результате сравнительно-исторического исследования будет восстановлен «древнейший текст сказания»: «Наслаждение народным эпосом никому не дается даром; оно бывает плодом всестороннего, чуждого предубеждений изучения, становится возможным не прежде, как будут сняты таинственные покровы с древнего сказания и объяснен действительный смысл его поэтических образов» [I, 48].

Уже первые шаги славянской мифологии подразумевают высоко развитое эстетическое чувство: «Сам не сознавая того, он (славянин. — А. Г.) был поэтом...»96. Подобные воззрения не были редкостью в то время. Например, О. М. Бодянский утверждал в своей известной книге «О народной поэзии славянских племен» (1837): «Каждый народ, <...> начиная свое бытие и будучи от природы поэтом-художником, все, что в нем и вне его ни творится, <...> воспекает в звучной, самородной своеобразной песне» 97.

Времяпрепровождение первобытного человека Афанасьев описывает так, как будто речь идет о поэте эпохи сентиментализма или романтизма, которому не нужно заботиться о хлебе насущном. Он был занят-тем, что «жадно всматривался в картины обновляющейся природы, с трепетом ожидал восхода солнца и долго засматривался на старые, но девственные леса. Первые наблюдения, первые опыты его ума принадлежали окружающему физическому миру, к которому тяготели и религия человека и его познания; и та и другие составляли одно целое, были проникнуты одним пластическим духом поэзии. Оттого в наивных поверьях славянина столько теплого, столько изящного!» 98.

Афанасьев приписывает первобытному человеку буйную творческую фантазию, которая допускала разнообразные метафорические сближения «с необыкновенною смелостью и свободой» [II, 406], «относилась к явлениям природы с несравненно большею свободой, нежели какую вправе себе позволить современный поэт» [I, 15 б].

В утверждениях о том, что некогда «религия была поэзией» [I, 581, Афанасьев последовательнее, чем кто бы то ни было другой в русской науке. Отождествление мифа с поэзией объясняет видимые несообразности и алогизм мифологии (наличие множества противоречащих друг Другу представлений), неподвластность философским толкованиям, свободу фантазии и смелость ассоциаций: «Миф есть древнейшая поэзия, и как свободны и разнообразны могут быть поэтические воззрения народа на мир, так же свободны и разнообразны и создания его поэзии...» [I, 11—12]. При этом Афанасьев исходит из романтического понимания поэзии как своеобразной игры, плода незаинтересованного созерцания, эмоционального реагирования на окружающий мир.

Еще в статье «Ведун и ведьма» Афанасьев связал происхождение ведовства со знанием древнего мифического языка. В более развернутой форме эти идеи излагаются впоследствии в ПВСП. В 3-м томе ученый помещает обширную главу «Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни» (гл. XXVI), в которой в расширенном виде излагается тот же материал, который за 18 лет до этого был впервые осмыслен в «Ведуне и ведьме». И вновь Афанасьев не устает подчеркивать «языковую» природу древнерусского ведовства: «В отдаленную эпоху язычества ведение понималось как чудесный дар, ниспосылаемый человеку свыше; оно по преимуществу заключалось в умении понимать таинственный язык обожествленной природы, наблюдать и истолковывать ее явления и приметы, молить и заклинать ее стихийных деятелей...» [III, 427].

Однако в ПВСП акцентируется и другой аспект проблемы: история ведовства бросает косвенный свет на происхождение самого поэтического искусства. Этой проблеме посвящена глава VII первого тома, озаглавленная «Живая вода и вещее слово» (особенно важны главки «поэзия s= дар богов», «чародейная сила человеческого слова», «молитва и заговор (заклинание)»).

И в этом случае А. Н. Афанасьев опирается на Ф. И. Буслаева, Который неоднократно писал о сакральном характере поэтического

творчества. Например, в статье «Эпическая поэзия» Ф. И. Буслаев отмечал: «...В языческие времена поэт почитался человеком знающим, мудрейшим, потому и назывался вещим, а следовательно был вместе и чародеем, точно так как прилагательное вещей образует от себя в сербском существительное ејеџтаи — колдун» 99. В специальной главке этой статьи Буслаева, названной «Происхождение поэзии. — Миф. — Сказание», говорилось: «Доисторическое, темное происхождение поэзии, теряющееся в древности незапамятной, в понятиях народа соединялось с началом знания, чародейства и заклинания, а также права и языческих обрядов» 100. Впрочем, о том, что «наши языческие жрецы, без сомнения, <...> были главные и лучшие, в наших обществах, слагатели стихов», писал еще в 1755 г. В. К. Тредьяковский, слова которого процитировал в своей известной книге И. М. Снегирев 101.

Афанасьев следует за Буслаевым и тогда, когда рисует первые шаги народной поэзии [I, 412]. «Слово, как вернейшее хранилище предания, — писал Ф. И. Буслаев в хорошо известной Афанасьеву статье «Русский быт и пословицы», — по преимуществу должно было господствовать над всеми жизненными интересами эпического периода.<...> Слово, как выражение разумной силы, уже в отдаленную эпоху резко отделилось от ежедневной речи и мимолетного разговора, отличив себя мерным, стихотворным ладом и приняв через то постоянную, никогда не изменяемую личным произволом форму» 102.

«В самую раннюю эпоху, — развивает Афанасьев наблюдения своего предшественника, — слово, как выражение духовных стремлений человека, как хранилище его наблюдений и познаний о силах обоготворенной природы и как средство для сообщения с богами, резко отделилось от ежедневного обиходного разговора эпическим тоном и стихотворным размером. Священное значение речи, обращенной к божеству или поведающей его волю, требовало выражения торжественного, стройного <...>. Первые молитвы <.. .> народа были и первыми его песнопениями; они являлись плодом того сильного поэтического одушевления, какое условливалось и близостью человека к природе, и воззрением на нее, как на существо живое, и яркостью первичных впечатлений ума, и творческою силою древнейшего языка, обозначавшего все в пластичных, живописующих образах. <...> Издревле поэзия признавалась за некое священнодействие; поэты были провозвестниками божественной

воли, людьми вещими, одаренными высшею мудростью, чародеями и жрецами...» [I, 412—413, см. также I, 32].

Своеобразная сублимация мифологической концепции раннего Афанасьева дана в его статье «Языческие предания об острове-Буяне» (1851). Не случайно Д. О. Шеппинг, постоянный оппонент Афанасьева, заметил, что «это скорее фантастическое мечтание, чем историческое исследование»¹⁰⁵. Действительно, концепция Афанасьева имеет здесь не столько научный, сколько мифопоэтический характер.

Остров-Буян предстает как место, где «сосредоточивались все творческие силы природы, как в вечно-полном и неисчерпаемом источнике» ¹⁰⁴; «На нем таилась не самая жизнь, в разнообразных и определенных формах ее развития, а семена жизни, всегда готовые к рождению отпрысков и к принятию той или другой формы: это жизнь в возможности и потому жизнь вечная...»¹⁰¹. Нечто подобное, по-видимому, имел в виду и И. И. Срезневский, когда писал, что славяне представляют рай «садом вечно зеленым и цветущим, откуда семена жизни залетают и на землю»¹⁰⁶.

Афанасьев как бы призывает читателя отрешиться от груза научных познаний и скептической рефлексии и посмотреть на окружающий мир глазами ребенка или первобытного «славянина». Удивительными свойствами наделяются при этом и внешняя природа, и внутренний мир человека. Они пронизаны огнем и светом, пребывают в состоянии непрерывного движения и самообновления. «Как выражение творческой силы», которая «постоянно рождает, но не вырождается» ¹⁰⁷, осмысливается ученым и камень-Алатырь. Славянская мифология, по Афанасьеву, воплощает идею вечной жизни, причем и смерть, уничтожающая старое, способствует обновлению жизни. «Смерть даже необходима в общем развитии природы: она уничтожает стареющиеся отпрыски и таким образом дает простор для развития новых отпрысков, свежих и юных, ибо юное и прекрасное есть непременимый закон жизни»¹⁰⁸.

В ПВСП Афанасьев восстанавливает такую ситуацию, когда миф, едва возникнув в воображении, сразу воплощается в мире или, наоборот, мир непосредственно и наглядно порождает из себя мифы. Для какого-то древнейшего этапа мифология предстает как процесс реального и спонтанного переживания природного бытия. Например, Афанасьев пишет о грозе: «Множество разнообразных поверий, преданий и обрядов несомненно свидетельствует о древнейшем

поклонении славян небесным громам и молниям. Торжественно-могучее явление грозы, несущейся в воздушных пространствах, олицетворялось ими в божественном образе Перуна-Сварожича, сына прабога Неба; молнии были его оружие — меч и стрелы, радуга — его лук, тучи — одежда, или борода и кудри, гром — далекозвучающее слово, глагол божий, раздающийся свыше, ветры и бури — дыхание, дожди — оплодотворяющее семя» [I, 90]. То, что Перун назван Сварожичем и сыном Неба, а Небо еще и «прабогом», по-видимому, не соответствует реалиям древнеславянской мифологии, однако безотносительно к внешнему оправданию картина грозы, написанная Афанасьевым, обладает достоверностью, хотя и иного — художественного — плана.

Для создания мифов о единоборстве света и тьмы или о супружеском союзе отца-Неба с матерью-Землею человеку не требовалось особых усилий; скорее, наоборот, усилия потребовались бы ему для того, чтобы увидеть в облаках, молнии и других явлениях природы проявление безличных механических сил: «Чтобы лишить природу ее живого, одушевленного характера, чтобы в быстро несущихся облаках видеть одни туманные испарения, а в разящей молнии — электрические искры, нужно насилие ума над самим собою, необходима привычка к рефлексии, а следовательно, до известной степени искусственное образование» [I, 60]. Эти слова почти буквально воспроизводят фрагмент из сочинения М. Мюллера «*Essay on Comparative Mythology*», опубликованного в русском переводе под заглавием «Сравнительная мифология»¹⁰⁹.

Восстанавливаемые Афанасьевым грозовые и солнечные мифы напоминают сюжеты для живописных полотен или поэтических произведений. Первоначально мифология не создает особый мир, автономный по отношению к действительности, но преобразует саму действительность в своеобразную практическую мифологию. Первобытные верования, как их рисует Афанасьев, имеют пластически-наглядный характер, они воплощены в зримых образах природных стихий и явлений. Поэтому для их восстановления не обязательно переноситься в прошлое, достаточно просто отправиться в лес или открыть окно во время грозы. Состояние поэтического творчества как бы само собой возвращает человека ко временам первотворения.

По-видимому, нельзя считать случайными многочисленные переключки между трудами А. Н. Афанасьева и поэзией Ф. И.

Тютчева (1803—1873). Ученого и поэта роднят пантеистическое видение природы, стремление построить своеобразную поэтическую мифологию, особое внимание к таким явлениям, как вечерняя заря, наступление ночи, весенняя гроза. Общий пафос ПВСП хорошо передают строки Тютчева, написанные под явным влиянием идей Шеллинга: Не то, что мните вы, природа: Не слепок, не бездушный лик — В ней есть душа, в ней есть свобода, В ней есть любовь, в ней есть язык...

Некоторые фрагменты афанасьевской книги производят впечатление своеобразного мифологического комментария к стихотворениям Тютчева. «Как темное небо ночи блистает бесчисленными очами-звездами, так из мрака ночеподобных туч сверкают многоочитые молнии...»,—читаем мы у Афанасьева [I, 172] и вспоминаем: Одни зарницы огневые, Воспламеняясь чередой, Как демоны глухонемые, Ведут беседу меж собой.

«Летние грозовые облака в поэтических сказаниях индоевропейских народов изображались девами, которые льют из своих кружек дожди и мечут с своих луков молниеносные стрелы...» [I, 542], — это, конечно, заставляет вспомнить последнюю строфу «Весенней грозы»:

Ты скажешь: ветреная Геба, Кормя Зевесова орла, Громокопящий кубок с неба, Смеясь, на землю пролила.

Как известно, Тютчев неоднократно возвращается к образу «блистательного покрова», который день набрасывает над миром, а ночь «сорвав, отбрасывает прочь» («День и ночь», 1839). Этот же круг образов рассматривает и Афанасьев: «Темные тучи, облака и туманы казались наблюдающему уму древнего человека покрывами или одеждою, в которые рядится небо» [I, 542]. Однако тут можно отметить существенное различие между разработкой данной мифологемы у Тютчева и у Афанасьева. Для последнего не ночь сбрасывает с неба дневной покров, а наоборот: «День разрывал темный покров Ночи и гнал ее с неба» [I, 105].

Лирическое «я» в поэзии Тютчева ощущает свое тайное родство с ночью, несущей человеку напоминание о «древнем хаосе»; именно ночью человеку доступна истинная картина мироздания. У Афанасьева же осмысление ночи несравненно более однозначно; она характеризуется главным образом негативно — как время, лишенное света. Надо сказать, что мифологическая картина мира, восстанавливаемая Афанасьевым, гармонична и лишена внутреннего

трагизма, начала добра и зла в ней разведены и противопоставлены друг Другу, причем начало света и добра безусловно преобладает.

Язык и мифология

Размышления Афанасьева о творческом потенциале языка, его влиянии на мышление человека и поэтическое творчество, о единстве языка, мифологии и народной поэзии лежали в том же русле, что и идеи Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни и А. А. Котляревского (см. особенно книгу А. А. Потебни «Язык и мысль» и работу А. А. Котляревского «Сравнительное языкознание»). «Мысль о влиянии языка на происхождение различных верований, — писал Афанасьев в статье «Несколько слов о соотношении языка с народными повериями» (1853), — уже достаточно указана и пояснена во многих сочинениях современных ученых. Теперь вопрос состоит в приложении ее к объяснению тех уцелевших в народе более или менее загадочных преданий, которые могут быть поняты не иначе, как при посредстве филологии»¹¹⁰.

Соотношение слова и мифа (верования) — одна из сквозных тем в ранних статьях Афанасьева. Вслед за Ф. И. Буслаевым Афанасьев полагает, что слово и миф зарождаются в доисторический период совместно, связанные друг с другом как содержание и форма¹¹¹. Такая исходная посылка была плодотворной во многих отношениях: она побуждала обратиться к диалектной лексике и фразеологии, настраивала на осмысление их внутреннего образного содержания, привлекала внимание к творческому аспекту речевой деятельности и поэтической функции языка. Однако последствия, которые вытекали из сближения языка и народных верований, были весьма многообразными, и здесь можно отметить как положительные, так и негативные моменты.

Взгляды Буслаева на поэтические функции языка наиболее полно сформулированы в его статье «Эпическая поэзия» (1851). Работа имела для ученого принципиальный и программный характер, и именно ее он поместил в начале 1-го тома своих «Исторических очерков русской народной словесности и искусства» (1861). Об этой статье Афанасьев специально писал в обзоре исторической литературы за 1851 г.¹¹²; ссылаясь он на нее многократно и позднее.

В свойственной ему несколько торжественной манере Буслаев начинал статью серией запоминающихся афоризмов. «В самую раннюю эпоху своего бытия, — утверждал ученый, — народ имеет уже все главнейшие нравственные основы своей национальности в языке и мифологии, которые состоят в теснейшей связи с поэзией, правом, с обычаями и нравами. Народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрел он свою мифологию, свой язык, свои законы, обычаи и обряды»¹¹. И далее Буслаев отмечал: «Слово есть главное и самое естественное орудие предания. К нему, как к средоточию, сходятся все тончайшие нити родной старины, все великое и святое, все, чем крепится нравственная жизнь народа. Начало поэтического творчества теряется в темной, доисторической глубине, когда созидался самый язык; и происхождение языка есть первая, самая решительная и блистательная попытка человеческого творчества. Слово — не условный знак для выражения мысли, но художественный образ, вызванный живейшим ощущением, которое природа и жизнь в человеке возбудили. Творчество народной фантазии непосредственно переходит от языка к поэзии»¹².

Уже первые строки ПВСП как бы непосредственно отсылают к этим высказываниям Ф. И. Буслаева: «Богатый и можно сказать — единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями. Чтобы показать, как необходимо и естественно создаются мифы (басни), надо обратиться к истории языка» [I, 5].

Само созидание языка рисуется Афанасьевым как акт художественного творчества [I, 9]. Оно начинается с корней слов, которые непосредственно выражают впечатления человека от того или иного предмета или явления природы. Слово на этом этапе не знак, указывающий на определенное понятие, а образная характеристика предмета: «Еще до сих пор в наших областных наречиях и в памятниках устной народной словесности слышится та образность выражений, которая показывает, что слово для простолюдина не всегда есть только знак, указывающий на известное понятие, но что в то же время оно живописует самые характеристические оттенки предмета и яркие, картинные особенности явления» [I, 6]. Судя по примерам, которые приводит Афанасьев, речь идет о словах с прозрачной внутренней формой, явными словообразовательными связями и нестертой образностью

(каркун — ворон, лепета — собака и т. п.). Такие слова представляют собой как бы миниатюрные художественные произведения.

Согласно гипотезе, принимаемой Афанасьевым, слово имело изначально образный характер и было с точки зрения своего содержания метафорой. «...Простой человек менее всего способен к отвлеченному созерцанию, — справедливо отмечает ученый, — ему необходим наглядный, пластический образ; оттого все языки первобытных народов, стоящих на низших ступенях человеческого развития, исполнены обилием метафор»¹¹⁵. В некотором противоречии с утверждениями об исконной метафорической природе слова и об изначальном единстве слова и мифа находится концепция двух периодов в развитии языка, также принимаемая Афанасьевым вслед за И. И. Срезневским и Ф. И. Буслаевым. В первый период происходит «развитие форм языка», второй именуется «периодом превращений». «Первый период развития языка бывает чрезвычайно долгов; он предшествует так называемой исторической жизни народа, и для изучения этой глубокой старины остается один памятник — слово, в котором отражается весь внутренний мир народа. Во второй период, следующий непосредственно за первым, прежняя стройность языка нарушается; обнаруживается постепенное падение его форм и замещение их другими; звуки перемешиваются; система корней изменяется и т. д.»¹¹⁶.

Афанасьев пошел дальше своих предшественников в том смысле, что попытался распространить их теорию с языка на мифологию. Если исходить из того, что «в древнейший доисторический период, когда рождается слово, рождается и взгляд народа на себя и на природу»¹¹⁷, то становится «ясна связь развития языка с развитием мифов. Рождаясь в глубокой древности доисторического периода, верования народные позже необходимо извращаются, ибо с нарушением правильного строя языка нарушается и правильное развитие народных понятий»¹¹⁸. Итак, исконный смысл мифов затемняется в народном сознании подобно тому, как затемняется в языке исконный смысл корней, и мифолог идет в принципе тем же путем, что и этимолог, отыскивающий затерянное в глубине веков значение того или иного корня.

Важнейшая характеристика поэтического языка и мифического мышления — взгляд на все в окружающем мире как на живые, одушевленные существа, наделенные разумом и волей, тотальная

антропоморфизация природы: «...Пока в языке продолжался процесс творчества, до тех пор невозможно было говорить об утре или вечере, весне или зиме и других подобных явлениях, не соединяя с этими понятиями представления о чем-то личном, живом и деятельном. Итак, и язык, и тесно связанный с ним образ мышления, и самая свежесть первоначальных впечатлений необходимо влекли мысль человека к олицетворениям, играющим такую значительную роль в образовании мифов» [I, 60—61].

Афанасьев, несомненно, несколько преувеличивает «принудительную» силу языка, однако в основе его концепции все же лежат наблюдения над реальными языковыми процессами. Излюбленный пример влияния языка на мышление, приводимый многократно и самим Афанасьевым, и до и после него, — категория рода 119. Действительно, называя какой-либо предмет, человек, говорящий на языке, в котором различаются мужской и женский род, автоматически приписывает ему тот иной род; в поэтической речи грамматический род слова практически однозначно предопределяет пол (мужской или женский) олицетворения предмета. Если в языке есть два разных названия для одного объекта, различающиеся по роду (например, «луна» и «месяц»), то при олицетворении они могут дать два разных существа разного пола. Несколько более сложная ситуация с существительными среднего рода, поскольку при олицетворении они могут сохранить средний род (пол?) или сменить родо-половую принадлежность на женскую либо мужскую. Например, олицетворение солнца, по наблюдениям Афанасьева, получает мужской или женский пол в зависимости от того, рассматривается ли солнце как источник плодородящей силы или как орудие воздействия этой силы на Мать сыру землю. В первом случае солнце получает женское обличие, во втором — мужское. Механизм мифического олицетворения в обоих случаях один и тот же, но действует он по-разному: «Соединяя с понятием солнца плодородящую силу, древний человек или сливал идею творчества с самым актом рождения, и потому давал верховному небесному светилу женский пол, или смотрел на него как на божество, которое не само рождает, но воздействием лучей своих оплодотворяет мать сырую землю, и та уже производит из своих недр, следов<ательно>, олицетворял солнце в мужском поле» [I, 71].

К середине XIX в. сформировались два противоположных взгляда на соотношение языка и мифологии. Э. Кассирер писал о них:

«В своей работе о происхождении языка Гердер подчеркивал <...> первоначально мифологический характер всех словесных и мифологических понятий. <...> Романтики следовали по пути, указанному Гердером; Шеллинг также видит в языке «поблекшую мифологию»; язык в абстрактных и формальных противопоставлениях сохраняет то, что для мифологии различается еще живо и конкретно. Противоположный путь избрала «сравнительная мифология», созданная во второй половине XIX в. прежде всего Адальбертом Куном и Максом Мюллером. Поскольку в ней сравнение мифов методически опиралось на результаты сравнения языков, то напрашивался вывод и о первичности языка по отношению к мифу при образовании понятий. В соответствии с этим мифология рассматривалась как продукт языка»¹²⁰.

Во взглядах на развитие языка у Афанасьева сочетаются две различные и не сводимые друг к другу концепции. С одной стороны, предполагается, что с течением времени язык превращается в послушное орудие мысли, происходит его технизация, связанная с переходом от слова-образа к слову-понятию и дальнейшим совершенствованием понятийного содержания языка. С другой стороны, забвение метафорического значения слова приводит к тому, что его начинают понимать буквально и язык начинает довлеть над мыслью. Таким образом, парадоксально сочетаются взгляд на язык как орудие мысли, которая постепенно сбрасывает с себя оковы мифологического воззрения на мир, со взглядом на язык как орудие мифотворчества, которое все больше подчиняет себе мысль.

На протяжении своего труда Афанасьев неоднократно возвращается к метафоре «язык природы», хорошо известной в поэзии и философии эпохи романтизма. Любопытно, что один из фрагментов ПВСП, посвященных этой теме, почти текстуально близок стихотворению Е. А. Баратынского «На смерть Гете» (1832): С природой одною он жизнью дышал: Ручья разумел лепетанье, И говор древесных листов понимал, И чувствовал трав прозябанье; Была ему звездная книга ясна, И с ним говорила морская волна.

У Афанасьева: «В шепоте древесных листьев, свисте ветра, плеске волн, шуме водопада, треске распадающихся скал, жужжании насекомых, крике и пении птиц, реве и мычании животных — в каждом звуке, раздающемся в природе, поселяне думают слышать таинственный разговор, выражения страданий или угроз, смысл

которых доступен только чародейному знанию вещей людей» [I, 61—62].

Нужно отметить, что термин «язык» является одним из наиболее употребительных и многозначных у Афанасьева. Он пишет и о «зарождении языка», и о языке «поэтическом», «мифическом», «метафорическом», «эпическом», и о «языке природы». В целом можно выделить четыре основных значения термина «язык» в контексте научного наследия Афанасьева:

1. Естественный язык, существование которого рассматривается главным образом в трех аспектах: а) язык в состоянии становления, зарождения, изначального неустановившегося брожения, б) язык как произведение художественного творчества и поле эстетической деятельности человека, в) язык как материал фольклорных («эпических») произведений («эпический язык»); 2. Система поэтических аналогий, сближений и образов, которая воплощается как в естественном языке, так и в мифе, фольклоре, обычном праве, обрядах и т. п. («метафорический язык», «мифический язык»); 3. Сакральный язык, созданный человеком древности для общения с богами и осмысляемый как священный язык, который передан людям самими богами; 4. Таинственный язык природы, понятный поэтически мыслящему первобытному человеку, а позднее языческим жрецам.

Благодаря некоторой диффузности, характерной в целом для терминологической системы Афанасьева, разные значения термина «язык» не разграничиваются четко, но как бы перетекают друг в друга. И дело здесь не просто в несовершенстве научного аппарата, но в сложности самого содержательного наполнения этого термина. Например, язык как способ самовыражения природы может отождествляться с сакральным языком поэзии, а поэтическая сущность языка наиболее полно воплощается в естественном языке при самом его зарождении. Сказывалось и характерное для науки середины XIX в. недостаточное разграничение естественного языка и языка в переносном смысле, понятого как определенная система знаков (ср. значение слова «язык» в таких выражениях, как «язык цветов», «язык жестов» и т. п.), а также смешение языка поэтических текстов и образных потенций разговорной речи (ср. двусмысленность выражения «поэтический язык», которое осмысляется то как «язык поэтических текстов», то как поэтический модус народного языка, т. е. его образность, склонность к олицетворению и т. д.).

Аналогичным образом не всегда разграничивались друг с другом поэзия как вид литературного творчества и как определенное мировидение, олицетворение и метафора как поэтические тропы и как механизмы мифологического мышления. Более того, терминология из области поэтики и эстетики систематически переносилась в сферу гносеологии, что соответствовало осмыслению природы как художественно сконструированного объекта, а мифологии — как вида поэтического творчества.

Естественно, что терминология, которой пользовался Афанасьев, являлась общим достоянием его времени, и сходные наблюдения можно было бы сделать над текстами большинства филологов середины XIX в., в том числе таких выдающихся языковедов, как Ф. И. Буслаев и А. А. Потебня. Хотя неустоявшийся характер научной терминологии и ее многозначность обусловлены общим уровнем развития филологии того времени, они отражают и некоторые принципиальные особенности научной позиции Афанасьева: преимущественное внимание к процессуальности, динамике, «перетеканию» смыслов. Мы имеем здесь дело с ситуацией, когда важна не столько самотождественность термина, сколько его способность к обогащению семантики и ее варьированию.

Между тем в XX в. широкое осмысление языка актуализировалось в связи с развитием семиотики и общей ориентацией культурологии на языкознание. В этом смысле и многозначность термина «язык» у Афанасьева и его современников предстает не как результат методологической наивности, а скорее как интуитивное постижение конструктивной роли языка для всей сферы человеческой культуры, особенно для мифологии и словесного творчества. И Ф. И. Буслаев, и А. А. Котляревский, и А. А. Потебня в своем осмыслении культурных функций языка и языкознания непосредственно опирались на В. Гумбольдта, который, как известно, заложил «лингвистический фундамент для объединения наук о культуре» ю.

Метафора, олицетворение, символ

Проблема метафоры и в целом теория тропов привлекали внимание А. Н. Афанасьева и его современников — Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского. Афанасьев подчеркивает отличия метафоры, которая возникает спонтанно, естественно и

непроизвольно, в соответствии с реальными свойствами природных явлений, от аллегории, являющейся результатом осознанного и преднамеренного изобретения и вымысла. Так, например, он замечает по поводу обращения Ярославны к ветру («Слово о полку Игореве»): «Выражения эти нисколько не принадлежат к произвольным риторическим украшениям; в них сказывается давнишнее воззрение человека на природу, основанное на том живом впечатлении, какое она производила на чувства человека» [I, 506].

Своеобразное осмысление языковых метафор у А. Н. Афанасьева вызвало ироническую реплику Д. О. Шеппинга, который писал в своей обстоятельной рецензии на статью «Зооморфические божества у славян»: «...всякая метафора, каждое риторическое иносказание принимает под пером г. Афанасьева совершенно новое мифологическое и зооморфическое значение, так, например: мчаться стрелою, лететь на крыльях ветра, гореть пламенной любовью и пр. и пр. Мы не удивимся, если с этой точки зрения со временем какой-нибудь ученый исследователь отыщет языческое значение и в выражениях: рассыпаться в комплиментах, плавать в море звуков <...> или из себя выходить от гнева, напоминающее шуточный рассказ об охотнике, который, промахнувшись в волка, так из себя вышел, что волк в него влез» ^2.

В своих записках о Московском университете Афанасьев сетовал на то, что в лекциях по теории словесности «Шевырев не указал нам ни образования метафорического языка, ни значения эпитетов и все свое учение о выражении лишил той основы, которая коренится в истории языка»ш. Сам Афанасьев придавал исключительное значение проблеме метафорического, или поэтического, языка.

Собственно говоря, и фольклор интересует Афанасьева в первую очередь как источник для реконструкции этого языка. В своем исследовании «поэтических воззрений», лежащих как у истоков языка, так и у истоков мифологии, Афанасьев ориентируется в первую очередь на те жанры фольклора, которые несут ярко выраженную образность (загадки, заговоры, обрядовые песни) или элементы чудесного (сказки). Чрезвычайна велика в концепции Афанасьева роль загадки. Осмысление загадок как ^обломков того религиозного, метафорического языка, какой создается народом в известную эпоху его языческого развития» ü 4, предложенное

Афанасьевым еще на заре его научной деятельности, представляло собой его оригинальный вклад в русскую фольклористику. В сущности, любой фольклорный текст рассматривается ученым так, как будто он составлен на «загадочном» метафорическом языке, требующем дешифровки. «Разгадывание» предстает в ПВСП не как принадлежность определенного жанра, а скорее как общенаучный принцип.

«Так как происхождение загадок тесно связано с образованием метафорического языка, то понятно, какой важный материал представляют они для исследований мифологических, и особенно те из них, которые наименее доступны непосредственному пониманию, а требуют для своего разъяснения ученого анализа, — пишет Афанасьев в ПВСП. — В них запечатлел народ свои старинные воззрения на мир божий: смелые вопросы, заданные пытливым умом человека, 15· выразились именно в этой форме. Такое близкое отношение загадки к мифу придало ей значение таинственного ведения, священной мудрости, доступной преимущественно существам божественным» [I, 24-25, см. также I, 22, 405, 692].

Приметы и толкования сновидений строятся по той же модели, что и загадки: -«Примета всегда указывает на какое-нибудь соотношение, большего частик» уже непонятное для народа, между двумя явлениями мира физического или нравственного, из которых одно служит предвестием другого, непосредственно за ним следующего, долженствующего сбыться в скором времени» [I, 27]. Сновидение — «это та же примета, только усмотренная не наяву, а во сне; метафорический язык загадок, примет и сновидений один и тот же» [I, 32].

Заговоры, согласно Афанасьеву, «суть обломки древних языческих молитв и заклинаний» [I, 43, ср. III, 429]. Укорененность заговоров в древнем поэтическом языке объясняет их воздействие на человека: «Могучая сила заговоров заключается именно в известных эпических выражениях, в издревле узаконенных формулах...» [I, 44] ; «Народные заговоры сделаются для нас вполне понятными только тогда, когда будут разгаданы и объяснены все древнейшие метафоры, на которых зиждется их целебное значение» [III, 101]. В некоторых случаях Афанасьев почти отождествляет заговоры с загадками: «Уподобление, аналогия играют <...> в заговорах самую широкую роль; в наиболее загадочных и наиболее богатых мифическими чертами заговорах проводится параллель между небесными

явлениями природы и теми нуждами заклинателя, которые заставляют его прибегать к вещему слову...» [I, 425].

В ПВСП Афанасьев различает, хотя и не вполне последовательно, собственно метафору (или функцию метафорического переноса) и «применение» метафоры (или «представление» — тот конкретный образ, который создается в результате метафорического переноса): «Народная фантазия свободно обращалась с старинными метафорами, и соответственно тому или другому применению их — возникали различные поэтические картины» [II, 763—764].

Одно и то же явление природы может метафорически обозначать множество объектов и, в свою очередь, обозначаться множеством других объектов: «...под влиянием метафорического языка и неудержимого стремления фантазии олицетворять силы природы, каждое физическое явление в одно и то же время воплощалось в нескольких разнохарактерных образах или принимало на себя облик, составившийся из смешения этих образов» [II, 523, см. также I, 515].

Близким по значению к «метафоре» является термин «представитель»: «Представители творчества и жизни, боги света были олицетворяемы фантазией в прекрасных и большею частью в юных образах...» I, 100]; «Как представитель дневного рассвета, огня и молний, петух в мифических сказаниях изображается блестящею, красною птицею» [I, 525, см. также I, 271]. Особый вид метафоры — олицетворение. В контексте ПВСП оно может быть понято как такой вид тропа, когда образ, возникший в результате метафорического переноса, получает зоо-, терио- или антропоморфный характер. Олицетворяться могут конкретные природные объекты, стихийные явления, весна, горе и т. д. При этом образы мифологии «не просто олицетворения отвлеченных понятий, не имеющие объективного бытия, а <...> живые мифические лица» [III, 403, см. также II, 50, 234; III, 42, 403, 728].

Метафора, обозначающая абстрактное понятие, именуется «эмблемой» или «символом», например: «День — эмблема счастья, радости, жизненных благ; ночь — несчастья, печали и смерти» [III, 413], ср. ниже о яйце как «символе весеннего возрождения природы» [I, 535].

Один и тот же предмет может быть сразу и «метафорой», и «символом», и «источником». Как метафора, он образно

отождествляется с неким небесным явлением, как символ или эмблема — указывает на обобщенное понятие, как источник — испускает вовне физическую или идеальную энергию (свет, тепло, жизнь, плодородие). Например, Афанасьев пишет: «Яйцо, как метафора солнца и молнии, принимается в мифологии за символ весеннего возрождения природы, за источник ее творческих сил» [I, 535].

Еще в статье «Языческие предания об острове-Буяне» Афанасьев обратился к натурфилософскому учению о природных стихиях, восходящему к античности, а в русской традиции известному главным образом по «Стиху о Голубиной книге» w. Стихии — это и сами природные явления, такие как огонь (свет), вода, земля, воздух (ветер), и элементы мироздания, которые входят в состав других материальных объектов, в том числе и в состав человеческого тела. Стихии одновременно и материальны, и духовны, и неизменны в своей сущности, и бесконечно многообразны в своих проявлениях, и пребывают в состоянии покоя, и непрерывно движутся. В своем изначальном состоянии стихии характеризуются бесформенностью, однако они способны и «сгущаться», заполняя определенные формы. Например, огонь и разлит во всем мире в виде тепла и света, и образует солнце, зарю, звезды, пожары, костры, пламя в печи и т. д.

На основе их принадлежности к одной и той же стихии Афанасьев сближает друг с Другом объекты, не имеющие между собой, казалось бы, ничего общего. Этот исследовательский прием верно подметил Д. О. Шеппинг: «...результат исследования г. Афанасьева о змее есть именно это слитие всех стихий и предметов обоготворения в одно единое понятие света и теплоты. Все многообразные представления светил, грома, молнии, огня, воды, туч, ветра, дождя, птиц, быка, коня, стрелы, металлов, метеора, земной растительности, рождения, любви, молодости, красоты, силы и здоровья — сливаются в статьях г. Афанасьева в одно единое понятие, тождественное с представлением огненного змея» ÷ б.

Если современный человек видит в природе «бездушные стихии» [I, 59], то народы древности обоготворяли «священную стихию огня» [II, 39] и «пророческую стихию» воды [III, 707]. «Стихийные божества» существовали в тот период, когда человек обожествлял сами явления природы: «...и доселе большая часть их (заговоров. — А. Т.) состоит из молитвенных обращений к небу,

светилам, зоре, грому, ветрам и другим стихийным божествам» [I, 417, см. также II, 58, 67, 234].

Одно и то же явление может быть одновременно стихией и эмблемой: «Множество доселе живущих в народе примет, поверий и обрядов свидетельствует о старинном поклонении огню, как с т и х и и божественной и эмблеме грозового пламени» [II, 8]; «...заключение брачных союзов славян-язычников совершалось у воды, как стихии, служившей эмблемою плодородящего семени дождя...» [II, 324].

По наблюдениям Афанасьева, мифологические представления рождаются согласно с непосредственным впечатлением, которое природа производит на человека [II, 122, 436]. Поэтические метафоры появляются в результате наблюдений и размышлений человека над природой, не только как дорефлективный отклик на окружающий мир, но и как своеобразное средство познания. Мифопоэтический взгляд на вещи для древнего периода предстает как единственно возможный и вполне оправданный. Характерно такое замечание Афанасьева: «Дожденосные тучи, посылающие на землю свои благодатные ливни, представлялись первобытному племени ариев небесными источниками и колодцами: метафора эта так проста, так естественна, что она невольно возникала в уме и вела к отождествлению блуждающих в поднебесьи облаков с земными ключами» [II, 120; см. также II, 436].

Еще в работе «Зооморфические божества у славян» Афанасьев утверждал, что в основе мифологии, а также и языковой образности, лежат метафорические сближения между природными явлениями. «Главная и основная причина всех мифических проявлений, — писал Афанасьев, — заключается в тех аналогических сближениях, которые непосредственно сами собою должны были представиться наивному воззрению младенческих народов и сроднить для них самые разнообразные явления видимого мира. Такие аналогические сближения отразились и в языке, и в мифе; ибо и тот и другой создавались в одно время»¹²¹!. Далее Афанасьев рассказывает о происхождении языковой синонимии и омонимии и, наконец, замечает: «Вот источник языка метафорического, который преимущественно составляет принадлежность народов первобытных и который с их развитием мало-помалу утрачивается»¹²⁸. Те же идеи, хотя и несколько подробнее, Афанасьев излагает позднее в 1-й главе ПВСП [I, 7—8]. И вновь он констатирует: «В незапамятной древности значение корней было осязательно, присуще сознанию народа,

который с звуками родного языка связывал не отвлеченные мысли, а те живые впечатления, какие производили на его чувства видимые предметы и явления» [I, 8].

На следующем этапе понимание «метафорического языка» затемняется и начинается «неизбежный процесс мифических обобщений, которые тем крепче опутывали ум человека, что действовали на него неотразимыми убеждениями родного слова. Стоило только забыться, затеряться первоначальной связи понятий, чтобы метафорическое уподобление получило для народа все значение действительного факта и послужило поводом к созданию целого ряда баснословных сказаний» 1,9-10, см. также II, 58].

Формально миф может совпадать с метафорой; различия между ними имеют не столько количественный, сколько сущностный характер: если метафора — плод человеческой фантазии, то миф существует вполне независимо от человека как живое одушевленное существо. Даже источник веры в оборотничество, по мнению Афанасьева, «таится в метафорическом языке первобытных племен. Уподобляя явления природы различным животным, называя те и другие тождественными именами, Древний человек должен был наконец уверовать в действительность своих поэтических представлений, как скоро обозначающие их слова и выражения потеряли для него свою первичную прозрачность» [III, 525].

Если по отношению к «древнейшей эпохе создания языка» миф предстает скорее как определенный образ мышления, специфический способ воспринимать действительность, то позднее вырабатывается мифология — совокупность персонажей и устойчивых сюжетов. Мифология вырастает на почве поэтического языка, но не столько в результате «болезни языка», сколько в процессе сюжетного развертывания его метафорических потенций.

А. А. Котляревский проницательно отметил принципиальное отличие в осмыслении метафоры у А. Н. Афанасьева и М. Мюллера: «По М. Мюллеру, поэтическая метафора явилась вследствие лексической бедности древнего языка: не пользуясь достаточным запасом слов, язык вынужден был употреблять одинакие термины и слова для обозначения различных предметов и впечатлений; по мнению же г. Афанасьева, которое нельзя не разделить, метафора произошла вследствие сближения между предметами, сходными по производимому впечатлению; она создавалась совершенно свободно, черпая из богатого источника, а не по нужде, не ради бедности языка.

Отсюда, на наш взгляд, одно прямое следствие — что первоначальный источник мифических представлений лежит не в исторической порче языка, не в забвении первоначальных слов, а в самом способе воззрения народа на природу и ее феномены. <...> Народ оказывал предпочтение к метафоре именно потому, что живую природу и ее явления он не мог понять и представить иначе, как в формах известной ему жизни, как совокупность живых действующих существ» и 9.

Между отдельными «мифическими сказаниями» и метафорами поэтическими языка сохраняются некие отношения, хотя они и не сводятся к жесткой, однозначной детерминации или взаимопорождению. В основе мифологических мотивов, сюжетов, событий так или иначе лежат материализованные метафоры. Можно сказать, что миф происходит из метафоры (генетический аспект) и представляет собой метафору (сущностный, семантический аспект). Собственно говоря, ПВСП и посвящены главным образом тому, как из метафор путем различных ассоциативных переносов, сближений и отождествлений развиваются мифические представления или сказания.

Соотношение метафоры и мифа имеет у Афанасьева диалектическую природу: метафора потому и становится зерном, из которого вырастает миф, что она сама изначально предопределяется мифическими воззрениями; с другой стороны, какую бы развитую форму ни получило мифическое сказание, оно все равно сохраняет метафорическую природу. Познать миф, восстановить его праформу — это и означает разгадать лежащие в его основе метафоры.

В определенном отношении ПВСП могут быть осмыслены как грандиозный симболариум, охватывающий всю живую и мертвую природу. Стоит обратить особое внимание на «Указатель имен и предметов», помещенный в конце третьего тома ПВСП. По всей вероятности, он был составлен самим Афанасьевым, и по нему можно отчасти судить о том, что представлялось важным в книге самому автору. Для таких символов, как «вода», «ветры», «гроза», «гром», «дождь», «душа», «звезды», «зоря», «луна», «лучи солнечные», «молния», «небо», «ночь», «огонь», «радуга», «роса», «солнце», «туча», в указателе приводятся частные значения. Например, для символа «туча» Афанасьев учитывает следующие символические ассоциации: «кудель, пряжа, ткань; пряжа, руно»; «руно, шерсть, шкура, одеяние»; «волоса, брови, ресницы, усы, борода»; «одежда,

покров, плащ, фата»; «пламенная рубашка»; «щит»; «шапка-невидимка»; «повязка на глаза»; «слепота; саван» и т. д. (еще 51 значение).

Ученый настойчиво подчеркивает, что символические соответствия лишь открываются человеком в природе, но не сочиняются им самостоятельно. А. А. Котляревский в своем отзыве обсуждал вопрос о том, мог ли Афанасьев «принять словарный порядок изложения», т. е. построить книгу как словарь символов, расположив их в алфавитном порядке. При этом «облегчилось бы механическое пользование книгой, но за то увеличились бы повторения и, сверх того, сколько она потеряла бы в интересе чтения <...>. Кроме того, приняв словарную систему, г. Афанасьев едва ли удовлетворил бы своей главной цели, едва ли с такою убедительною ясностью он мог бы показать происхождение и природный смысл каждого мифического представления и верования, каждого суеверного обыкновения, как исполнено им в настоящем случае»¹³⁰.

В книге Афанасьева установлены многочисленные параллели между языческими обрядами и верованиями славянских и других индоевропейских народов; на этой основе ученый описал основной набор образов, известных в разных мифологических традициях (мировое древо, мировое яйцо, священный брак между Небом и Землей, смерть и возрождение растительного божества, поединок со змеем или драконом и др.). Поскольку речь идет об общечеловеческих мифах или символах, которые, следуя традиции К. Г. Юнга, ныне принято называть архетипами, привлечение различного в этническом и историческом отношении фольклорно-мифологического материала было в значительной степени оправдано. Сам Афанасьев ясно сознавал, что «согласно с тождественностью первоначальных впечатлений, порождаемых природою, естественная религия повсюду вызывала одинаковые образы — даже у народов далеко не родственных» [I, 491, примеч. 2] и ссылаясь на параллели между мифами индоевропейских народов и преданиями американских индейцев.

Система мифологии

В письме К. Д. Кавелину от 4 августа 1850 г., которое мы цитировали выше, Афанасьев утверждает, что уже в отдаленное время «могла быть система в верованиях, хотя сам народ ее и не

подозревал»; эта система обуславливалась внутренними закономерностями природных явлений, среди которых важнейшие — «несовместимость тепла и холода, света и тьмы» (см. выше, с. 432). Именно такой подход позволяет Афанасьеву описывать явления, которые предполагаются реконструируемой системой славянской мифологии, но не были зафиксированы в реальном славянском материале, имевшемся в распоряжении науки того времени.

На явное преувеличение системных факторов справедливо указал А. А. Котляревский в своей рецензии на ПВСП: «...г. Афанасьев дает слишком много силы связным соотношениям между отдельными фактами мифических представлений, верований и обычаев: они являются у него звеньями одной цельной цепи, одной всеобъемлющей мысли...» т. С этим связано одно из принципиальных возражений Котляревского Афанасьеву: «Не возведя преданий к чистой первоначальной форме и подвергая их сравнительному объяснению в позднейшем их виде, со всеми подробностями их органического и случайного развития, автор слишком расширил мифологический экзегез и слишком мало признал бытовой, житейский элемент мифических преданий: обыкновенные немифические черты их он объяснял мифологически»¹И.

Между тем осмысление мифологии как системы, казалось бы, противоречит взгляду на нее как на художественное творчество (см. выше). Мифологическая система имеет собственную внутреннюю логику и разворачивается по имманентным законам, поэтическое же творчество основывается на человеческой фантазии и предполагает свободу воображения. Афанасьеву удастся разрешить это противоречие благодаря тому, что он выстраивает систему, имеющую в своем основании жесткий логический каркас и в то же время допускающую известную свободу выбора на поверхностных уровнях. Человеку как бы дается готовый метафорический язык, но пользоваться он им может по своему разумению.

В основе славянской мифологии, по мнению Афанасьева, лежит противопоставление света и тьмы. «Противоположность света и тьмы, тепла и холода, весенней жизни и зимнего омертвения — вот что особенно должно было поразить наблюдающий ум человека», — полагает ученый [I, 62]. «Свет и тьма» — так озаглавлена вторая глава ПВСП, с которой собственно и начинается изложение славянской мифологии.

Особое значение дуалистических воззрений в мифологиях древности отмечали еще немецкие ученые-романтики И.-И. Геррес и Ф. Крейцер. Опираясь на их идеи, И. И. Срезневский писал в 1839 г.: «Идеи любви и ненависти, жизни и смерти, света и мрака, добра и зла, в своей взаимной противоположности, находятся в основании всех феогоний; и дуализм, и борьба двух враждебных сил, под различными формами, составляет один из главнейших догматов всех религий» т. Сходные положения развивал и Д. О. Шеппинг; в частности, он констатировал, что славянин присвоил «противоположные явления дня и ночи, солнца и тени, жара и холода, жизни и смерти <...> духовному миру своих религиозных понятий»¹М.

Опираясь на работы своих предшественников, Афанасьев проследил, как на основе простейших оппозиций, обусловленных эмоционально-чувственным восприятием человека и наблюдениями над реальными природными явлениями, выстраивается целая система мифологических представлений. Например, он отмечает, что «слова, означающие свет, блеск и тепло, вместе с тем послужили и для выражения понятий блага, счастья, красоты, здоровья, богатства и плодородия; напротив, слова, означающие мрак и холод, объемлют собою понятия зла, несчастья, безобразия, болезни, нищеты и неурожая...» [I, 94]. Если в приведенном высказывании последовательно соотнести друг с другом существительные, выражающие позитивные и негативные значения, то получим следующие пары: свет, блеск — мрак, тепло — холод, а также благо — зло, счастье — несчастье, красота — безобразие, здоровье — болезнь, богатство — нищета, плодородие - неурожай. При этом первые две оппозиции непосредственно наблюдаются в природе, а последующие отражают взгляды, интересы и занятия человека. Противопоставления свет — тьма и тепло — холод имеют ярко выраженный оценочный характер, они являются инвариантными и базовыми по отношению к остальным.

«С рассветом дня соединяется все благое, все предвещающее жизнь, урожай, прибыток, а с закатом солнца, с ночью — все недоброе: смерть, бесплодие, убыток, несчастье» [I, 183—184]. Здесь противопоставлены друг другу рассвет и закат, день и ночь, жизнь и смерть, урожай и бесплодие, прибыток и убыток.

Такие оппозиции, как жизнь — смерть, день — ночь, утро — вечер, лето — зима, восток — запад, белый — черный, правый —

левый, также соотнесены с противопоставлением света и тьмы и имеют оценочный характер; например, юг всегда связан с правой стороной и с жизнью, а север — с левой стороной и со смертью [I, 185—187].

Понятия, получающие одну и ту же оценку (позитивную или негативную) могут символически отождествляться друг с другом, либо одно из них осмысливается как символ или метафора другого. Например, «в обычных сменах дня и ночи, с одной стороны, лета и зимы, с другой, древний человек находил полнейшее соответствие; лето уподоблял он дню, зиму — ночи» [I, 605]; «...зима на метафорическом языке называлась ночью, а весна — утром...» [I, 658].

Свет и тьма, тепло и холод находятся друг с другом в состоянии извечного антагонизма. «Между богами света и тьмы, тепла и холода происходит вечная, нескончаемая борьба за владычество над миром» I, 102]. Она-то, по Афанасьеву, и предопределяет дуалистический характер первобытных воззрений на природу, которые первоначально имели натуралистический характер и лишь постепенно приобрели нравственно-религиозную окраску.

На основе их связи со светом или тьмой явления объединяются в ассоциативные ряды: молния — солнце — день — утро — весна и лето — юг и восток — красный и белый цвета — золото — огонь — теплота — красота — здоровье; холод — лед — мороз — зима — север и запад — туча — ночь — сон — смерть — черный цвет — нечистая сила — зло — болезнь. Афанасьев мастерски распутывает длинные многосоставные ассоциативные цепочки или, наоборот, устанавливает многочисленные значения какого-нибудь одного природного явления. Исследованию таких ассоциативных рядов посвящены статья Афанасьева «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчту (1854), а также многие страницы ПВСП.

Третья глава ПВСП озаглавлена «Небо и земля». Как полагает Афанасьев, миф о брачном союзе Неба и Земли имеет столь же естественное происхождение, как и миф о противоборстве света и тьмы. Логическую структуру этого мифа, как он осмысливается ученым, также можно представить с помощью оппозиций Небо — Земля, мужское — женское, верх — низ и ассоциативных цепочек (гроза — солнце — небо — гора — череп — волосы — тучи; молния — дождь — солнечные лучи — мужское семя; земля — женщина —

беременность— урожай). Если свет и тьма находятся друг с другом в состоянии антагонизма, то представители мужского и женского начала вступают в любовную связь: Небо изливает «плодотворящую силу солнечных лучей и дождевых ливней» и «возбуждает производительность земли», а она «становится чреватой и несет плод» [I, 126—127].

Так определяются два основных принципа, управляющих космосом: это, с одной стороны, борьба, антагонизм и, с другой — Эрос, любовная жажда. Апелляция ученого к древнегреческим представлениям об Эросе имела вполне осознанный характер. Афанасьев отмечал, что «Эрос чтился греками не только как возбудитель любви, но и как творческая сила, вызывающая мир к бытию, как божество весны» [I, 461].

В сущности, все многообразие античных, германских и славянских богов сводится у Афанасьева к двум основным типам — мужскому и женскому. Мужской тип развивается от верховного бога неба к богу-громовержцу и его многочисленным алломорфам (Стрибог — бог ветров, Дажьбог — бог солнца, Волос, Сварог, Див, Святovit и др.), а далее — к их христианским заменителям (Илья-Пророк, Егорий и т. д.). Женский тип воплощен богиней весенних гроз и Матерью-Землей, сближаемыми друг с другом; Гея, Юнона, Диана, Венера, Фрея, Прия, Сива, Лада, Мокошь, Зоря, а позднее Богородица, Параскева — таковы многочисленные выразители этого типа, подчас до неразличимости похожие друг на друга. Например, Афанасьев утверждает, что «свидетельства языка убеждают в тождестве Фрей, Прии и Лады <...> : это была богиня весны, в образе которой слились вместе представления девы ясного солнца и облачной нимфы» [I, 228]. В другом месте он отмечает, что «богиня дневного рассвета, Зоря, была отождествляема с богиней весенних гроз» [I, 658]. Вообще боги разных индоевропейских народов у Афанасьева с легкостью отождествляются друг с другом и обмениваются своими функциями, и при этом не делается различий между разными этноязыковыми традициями, между теонимами, зафиксированными в реальных источниках, и теонимами, вымышленными книжниками XVII—XVIII вв., наконец, между божествами и явлениями природы, обожествление которых лежит на совести самого Афанасьева или его современников (День, Ночь и др.).

Противопоставления света и тьмы и другие задают ту изначальную систему координат, в рамках которой получают определенное символическое значение самые разнообразные реально наблюдаемые природные явления и объекты. Между тем их символизация не дает однозначных результатов: «Поклоняясь стихийным божествам, человек одни и те же явления различал по мере участия их в создании и разрушении мировой жизни, по степени ближайшей или отдаленнейшей связи их с элементами света и тепла. Так, опустошительные бури и зимние вьюги почитались порождением нечистой силы = рысущими по полям бесами, тогда как весенние ветры, прогоняющие дождевые облака и очищающие воздух от вредных испарений, признавались благодатными спутниками Перуна, его помощниками в битвах со алыми духами...» [I, 112]. Природные явления получают то или иное значение в соответствии с тем, что они являются представителями, эмблемами или символами других явлений, а также ис точниками «творческих сил» (см. выше, с. 452—455).

Множественность возможных ассоциаций предоставляет человеку определенную свободу выбора. «Не должно <..> забывать, — пишет Афанасьев, — что в мифических представлениях нельзя искать строго определенного отношения между созданным фантазией образом и исключительно одним каким-либо явлением природы; представления эти родились из метафорических уподоблений, а каждая метафора могла иметь разнообразные применения» [I, 5I 5].

В ПВСП первоначальное состояние народных верований рисуется как неустановившееся брожение (в ранних работах Афанасьева этого не было), однако и оно предполагает на более глубоком уровне наличие определенной системы. Мифология рисуется как бесконечное переплетение представлений, метафор, олицетворений, стихийных сил, антропо- и зооморфных божественных персонажей. Все это находится в состоянии непрерывного хаотического брожения, трансформируется, то расщепляется, то вновь сливается воедино. Период «брожения» мысли, по Афанасьеву, предшествует выработке жесткой системы религиозных верований. У славянских народов «мы имеем дело с эпохой самых широких и свободных поэтических представлений, присутствуем, так сказать, при самом зарождении мифических сказаний» [I, 90].

Хотя в концепции Афанасьева есть элемент искусственности, его попытка построить системное представление о мифологии, несомненно, заслуживает внимания.

Мифологизм «Поэтических воззрений славян на природу»

Отношение Афанасьева к мифологии совмещает в себе противоположные черты просветительского и романтического характерат. Усматривая в ее основе реальные наблюдения над природными процессами, он следует просветительской критике мифа, однако стремление встать на точку зрения первобытного поэта-художника и апология поэтического творчества как движущей силы мифологического процесса выдают романтический характер устремлений Афанасьева.

Некоторые особенности самого текста ПВСП и история восприятия афанасьевского труда станут для нас яснее, если мы будем исходить из того, что ученый не столько реконструировал древнюю мифологию, сколько завершал ее строительство, прерванное введением христианства. Создавая величественную картину славянских языческих верований, Афанасьев выступает не только как исследователь, но и как сотворец, продолжатель мифологического процесса. Так своеобразно реализуется идея Шеллинга о новой мифологии, которая соединит в себе черты науки и поэзии¹⁶. В сущности не столь уж велика разница между Тютчевым, который сочинял свою поэтическую мифологию, и Афанасьевым, который творил ее в ученом труде.

И язык, и мифология, и сама природа предстают у Афанасьева как произведения искусства, и в этом панэстетизме, столь странно сочетающемся с демократическим обликом ученого, он более близок романтизму, чем другие его современники.

И в ранних статьях, и в ПВСП Афанасьев неоднократно высказывает мысль о том, что в доступных нам фольклорных текстах мифология присутствует уже в вырожденном виде и задача исследователя заключается в том, чтобы восстановить древние мифы по их поздним переживаниям. Так, например, Афанасьев утверждал: «Древние верования большею частью доносятся к нам в темных и обезображенных осколках. Мифология такая же наука, как наука о допотопных животных: она воссоздает целый организм по разрозненным остаткам старины» w.

Такой подход, вполне приемлемый в общем виде, таил в себе определенную опасность, которая в полной мере реализовалась в ПВСП. Поскольку предполагалось, что первоначальный смысл мифологии затерялся в прошлом, ее восстановление утрачивало характер постепенности и действительно становилось своего рода «ученым ясновидением» [см. II, 5]. Напомним, что Афанасьев отводил особую роль жрецам, которые якобы сохраняли понимание мифического языка долгое время после того, как он перестал быть доступен большинству народа. В результате происходило несколько странное сближение ученого-мифолога и языческого жреца. Они оказываются в сходной позиции и по отношению к природе, и по отношению к мифологии, поскольку понимают их таинственный язык, не доступный окружающим. На мифологию как бы ложится отсвет сакрального жреческого знания, и в то же время она поражает своим схематическим и рациональным характером. В сущности, озарение ученого-мифолога, прозревающего исторические корни мифологии, не открывает ничего нового, ибо все-содержание древнейших воззрений человека ему и так известно заранее.

Характерно, что свой перевод с общепонятного языка на мифический Афанасьев никак не аргументирует, а просто говорит: «Вот смысл сказки...» [II, 128] или что-нибудь подобное. Оспорить подобные «переводы» трудно, поскольку метафоры, о которых идет речь, действительно существуют и вопрос только в том, насколько они актуальны для данного конкретного текста.

Методы Афанасьева, конечно, весьма далеки от тех, которые признает современная наука. При чтении афанасьевского труда поражает сочетание скрупулезности, обстоятельности в передаче исторических фактов и неоправданной легкости необоснованных мифологических обобщений, глубоких, почти провидческих суждений о мифопоэтических представлениях славян — и натянутых объяснений сугубо бытовых явлений древними индоевропейскими мифами.

Афанасьев в ПВСП уже имел возможность воспользоваться классическими сборниками пословиц В. И. Даля и М. Номиса, духовных стихов П. А. Бессонова и В. И. Баренцева, сказок самого Афанасьева, «Памятниками отреченной русской литературы» Н. С. Тихонравова. Этим объясняется отчасти основательность и

непреходящее значение ПВСП как свода материалов по восточнославянскому фольклору.

В то же время читатель должен учитывать, что мифологические разыскания середины XIX в. во многом опирались на источники, достоверность которых весьма сомнительна. Не говоря уже о прямых подделках, таких как «Краледворская рукопись», «Суд Либуши», «Глоссы Вацерада»¹ 8, Афанасьев использовал полубеллетристические сочинения М. Н. Макарова, И. П. Борического, Древлянского, в которых реальные сведения о народных верованиях щедро украшались пиитическим вымыслом. Очевидно, что среди того необъятного моря фактов, которые приведены в книге Афанасьева, многие требуют проверки, уточнения, а иные должны быть и вовсе отвергнуты.

В целом Афанасьев исходит из презумпции доверия источнику. Если в заговоре имеется описание обряда, значит этот обряд действительно когда-то совершался; если метафорическое отождествление двух предметов присутствует в загадке, значит оно было и в мифологических воззрениях древности. Так смотрит Афанасьев не только на загадки, заговоры, поверья, приметы, но и на сферу образных значений языка, и даже на тексты, имеющие книжное происхождение (духовные стихи, легенды о святых и т. д.). Такой подход предельно развязывал руки исследователю, позволял ему строить самые смелые и широкие картины первобытных мифологических представлений. Здесь таились корни открытий Афанасьева и его же многочисленных преувеличений и ошибок.

Всматриваясь в текст книги, можно увидеть, как образы славянских богов подчас возникают просто на пустом месте. В начале второго тома ПВСП есть три страницы, посвященные богу балтийских славян Радигосту. Все сведения, которые приводит о нем исследователь, ограничиваются сообщением Титмара Мерзебургского о том, что «в земле редарей есть город по имени Riedegost (Riedegast)», и тем, что в так называемых глоссах Вацерада Radihost приравнивается к Меркурию (= Гермесу). Исходя из формы «Радигост», Афанасьев связывает балтийское божество с корнем рад-, который якобы означает «блестящий, просветленный», и словом гость, якобы восходящим к санскритскому слову со значением «тот, который убивает быка или корову или для которого убивается это животное». На основании всех этих данных делается вывод о том, что Радигост — это «молниеносный бог, убийца и пожиратель туч

(небесных коров), и вместе светозарный гость, являющийся с возвратом весны» [II, 4]. Между тем этимологии, на которых основывается Афанасьев, просто неверны, «гlossы Вацерада» были подделаны В. Гайкой, а название, приводимое Титмаром, относится к городу, а не к божеству. Таким образом все построение рассыпается буквально на глазах (ср. вывод современного исследователя: «Учитывая <· ·> весь комплекс соображений, связанных с данных вопросом, следует скорее всего согласиться, что в реальном язычестве славяне бога по имени Радигост не знали»⁹). Подробный анализ славянских теонимов, фигурирующих на страницах ПВСП, думается, привел бы к столь же неутешительным выводам.

Наиболее взвешенная оценка ПВСП, по-видимому, заключается в том, что «Афанасьев действительно предугадал многое, что подтверждено современной наукой, но еще более в его этнографических трудах научных «вольностей» <...>. Все-таки в мифологических изысканиях Афанасьева было более поэзии, чем науки, и это было чутко уловлено многими писателями и художниками...» —"

**Письма А. Н. Афанасьева к П. А. Ефремову
(Статья и публикация З. И. Власовой)**

Публикуемые письма представляют часть дружеской переписки между Афанасьевым и Ефремовым, Ефремовым и Е. И. Якушкиным, а также В. И. Касаткиным и каждым из них. Этот четырехсторонний разговор в письмах отразил незаурядность и высокие нравственные достоинства его участников. Их переписка представляет интерес не только как поразительный и яркий документ эпохи, содержащий «богатеишую россыпь сведений о жизни прогрессивной русской интеллигенции» (Л. М. Равич), но и как свидетельство редкостного дружеского единодушия и единомыслия в понимании своего человеческого и гражданского долга в сложных условиях той эпохи.

После известных работ Н. Я. Эйдельмана, установившего, что А. Н. Афанасьев, П. А. Ефремов, В. И. Касаткин и Е. И. Якушкин были тайными корреспондентами Герцена 1, последовал ряд статей и книг, раскрывающих разные стороны их участия в освободительном движении 2. Они были талантливы, молоды, ценили книги, любили литературу. Каждый из них внес свой вклад в историю книжного дела в России, создавая редкие по полноте и уникальности личные библиотеки, копируя ценные исторические документы, и каждый умел блестяще, с полной отдачей служить делу, которое выполнял официально. Энергичные, деятельные, инициативные, они обмениваются в письмах интересными замыслами, литературными новостями, эпиграммами, доставляют друг другу необходимые для работы книги и сведения. Их взаимное доверие и тесное сотрудничество возникли в процессе подготовки осенью 1857 г. нового журнала «Библиографические записки». Вокруг журнала сгруппировался кружок его корреспондентов, помощников и заинтересованных подписчиков, чьи имена то и дело мелькают в переписке.

Евгений Иванович Якушкин (1826-1905), сын декабриста, и Афанасьев (1826-1871) были ровесниками. П.А.Ефремов (1830-1908) на четыре года их моложе, но по уровню и разносторонности интересов, по необычайной работоспособности не уступал своим старшим друзьям.

Человек, во многих отношениях уникальный, Ефремов до 63 лет находился на государственной службе, далекой от его

литературных интересов: в 24 года он чиновник инспекторского департамента Военного министерства, в 27 лет—департамента уделов Министерства двора. В 1863 г. он, по рекомендации Е. И. Ламанского, перешел в Государственный банк по отделу сберкасс, существенно и рационально перестроил практику ссудо-сберегательного дела, поставив целью приучить бедняков нести трудовые копейки не в кабак, а в сберкассу 3, и в 1889 г. стал директором Государственного банка. В то же время, с 1857 г. и до смерти, он занимался научно-литературной, редакторской и комментаторской деятельностью, восстанавливал пропуски, дополнения, указывал варианты и исправления к печатным текстам русских классиков, обнаруженные им при изучении рукописных копий и автографов, которые он разыскивал и собирал всю жизнь (см. его дополнения к сочинениям Грибоедова, Лермонтова, Языкова и более всего — Пушкина); он редактировал сочинения Фонвизина, Кантемира, Василия Майкова, Жуковского, посылал Герцену для Вольной печати документы и материалы по истории русской литературы и освободительного движения. В 1864—1865 гг. он редактировал журнал «Книжный вестник», значительно обогатив при этом его содержание 4, и сотрудничал в «Искре», помещая там остроумные памфлеты в стихах и прозе, сатирические стихи и рецензии. Он воскресил для современников литературное наследие XVIII в., переиздав не только важнейшие сочинения, но и сатирические журналы Н. И. Новикова, впервые их прокомментировал; в 1867 г. им были изданы «Материалы для истории русской литературы», включавшие «Опыт исторического словаря о российских писателях» Н. И. Новикова и «Драматический словарь», изданный анонимно (М., 1788).

С гимназических лет посещая с отцом книжные развалы у Сухаревой башни и лавки букинистов, Ефремов пристрастился к книгам, рано научился ценить и определять книжные редкости. Он собрал громадную библиотеку, число книг в ней было неизвестно, а вес более 15 тонн 5, коллекционировал также изобразительные материалы, в особенности портреты русских писателей. Несколько ершистый по характеру, Ефремов, как и Афанасьев, обладал чувством юмора, оба любили поддразнивать друг друга, острить, видеть комическую сторону в любой ситуации, ценили шутку. У Ефремова была репутация не только остролова, но и человека язвительного: он признавался в письмах Якушкину, что за розыгрыши «человек от

двух был в опасности быть прибитым». Для него перестать шутить — значило упасть духом, что было фактом необычным 6.

В переписке Афанасьева с Ефремовым часто упоминаются и Якушкин с Касаткиным. С Якушкиным Афанасьев сблизился в студенческие годы. Именно Якушкин ввел его в кружок Кетчера и Пикулина, друзей Герцена и Грановского 7, где господствовали вольнолюбивые настроения. Якушкин сумел дважды побывать в Сибири у декабристов, пользуясь служебными командировками, познакомиться со своим отцом, и привезти богатейшую коллекцию портретов. Это были известные акварельные портреты декабристов, созданные Н. А. Бестужевым, он частью сфотографировал их. Частью получил во временное пользование и в подарок. В Москве с помощью художника А. Т. Скино Якушкин организовал их литографирование 8. В продажу эти литографированные портреты поступить не могли, их распространяли среди родственников и близких друзей. Якушкин организовал вернувшихся из ссылки декабристов в артель на основе взаимопомощи, вдохновил их на создание мемуаров, коллекционировал документы по истории тайных обществ в России. Он же познакомил Афанасьева с возвратившимися из ссылки декабристами: своим отцом и И. И. Пушиным, Г. С. Батеньковым и М. И. Муравьевым-Апостолом. «Знаете ли, — писала вдова И. И. Пушина Наталья Дмитриевна к Н. И. Горбачевскому, — что всех наших, или почти всех, в Петербурге и Москве продают портреты? — фотографическими карточками преимущественно с коллекции Н. А. Бестужева. Это дань юного поколения благомыслящих союзников наших»9. Горбачевский в письме к Д. И. Завалишину процитировал этот отрывок, пронизательно добавив: «Все это хорошо до первого случая, пока другой не попадется с этими карточками в тюрьму». Значительное количество этих фотографий приобрели тогда П. А. Ефремов, И. Е. Забелин, М. И. Семевский. По свидетельству И. С. Зильберштейна, эти фотографии уцелели в их архивах до настоящего времени. Брат Якушкина Вячеслав писал про литографию декабриста Н. А. Панова, что оригинал взят у его брата, который «очень доволен сходством». Работа по изготовлению и распространению портретов декабристов продолжалась и после переезда Якушкина в Ярославль. В. И. Касаткин спрашивал в письме к нему от 11 января 1862 г.: «Получили ли Вы от Ефремова прекрасный портрет декабриста Анненкова»10. Н. Д. Фонвизина передала А. И. Афанасьеву свой семейный архив. Часть документов этого архива и рукописи М. А.

Фонвизина о проявлениях политической жизни в России помещены в «Библиографических записках». Со временем Якушкин стал выдающимся исследователем обычного права и создателем уникальной библиографии по этому вопросу 11, за что современники называли его «Нестором русского обычного права» 12. По настоянию его Пущин написал свои замечательные «Записки о Пушкине», за что Якушкин пообещал ему разыскать неопубликованные стихи поэта и собрать «полного Пушкина» и выполнил обещание. Он вдохновил написать воспоминания своего отца и декабристов Е. П. Оболенского, Н. В. Басаргина, В. И. Штейнгеля. Рукописи Якушкин передавал для прочтения и дополнений другим декабристам. Иногда эти подробные дополнения получали самостоятельное значение.

Виктор Иванович Касаткин (1831—1867) был моложе всех. Он происходил из богатой купеческой семьи. Его любовь к книгам возникла под влиянием семейных традиций. Он рано встал на путь освободительного движения: вступил в общество «Земля и воля», распространял в России издания Герцена. В 1858 г. он уехал за границу, где пробыл больше года, познакомился с Герценом и Огаревым, передал им материалы для Вольной печати, и в их числе «Записки» И. Д. Якушкина; две части которых и были опубликованы Герценом. В письмах к Ефремову он выражает озабоченность изданием стихов Гейне, привлечением к участию в «Библиографических записках» И. Г. Прыжова, упоминая о его работе по теме об истории кабаков 13. Он обсуждает возможность издания стихов и переводов М. Л. Михайлова, известного поэта и соратника Чернышевского, обещает прислать копию письма Белинского и сообщает, что отправил в Петербург портрет Н. И. Новикова. После возвращения из-за границы он возобновил издание журнала, но летом 1862 г. внезапно снова уехал за границу. Л. М. Раич считает, что он был предупрежден о готовящемся следствии по делу «О лицах, обвиняемых в сношениях с лондонскими пропагандистами». Последнее его письмо к Ефремову отправлено из Женевы 30 октября 1862 г. и полно вопросов и беспокойства: «От А<лександра> Н<иколаевича> я не получал ни строки. Пожалуйста, черкните об нем, что знаете. Вообще за всякую малейшую весточку я Вам буду весьма благодарен» 14. В Берне вместе с В. И. Бакстом Касаткин основал русскую типографию, просуществовавшую около года. По делу «О лицах, обвиняемых в сношениях с лондонскими

пропагандистами», Касаткин был заочно приговорен «к лишению всех прав состояния» и изгнанию из России. В 1867 г. он внезапно умер в Женеве.

Привлечение Афанасьева к следствию по тому же делу с последующим увольнением со службы было для всех тяжелым ударом. Друзья предпринимали безуспешные попытки помочь ему. Якушкин писал Ефремову в январе 1865 г.: «С Александром Николаевичем мы условились, что он перейдет служить в Ярославль, как только кончится дело. Переговорите-ка с Ев. Ив. (неустановленное лицо. — З. В.) от моего имени, не может ли он узнать (для него, полагаю, ничего нет невозможного, ежели он только захочет), согласится ли в Министерстве финансов определить Александра Николаевича советником в Ярославскую палату, прежде чем кончится его дело. Успокойте этим мою старость (Якушкину шел 39-й год. — З. В.), и я осыплю Вас библиографическими редкостями. Шутки в сторону, повыведывайте-ка хорошенько об этом через Евг<еия> Ив<ановича> и Виктора Павловича (вероятно, Гаевского. — З. В.)»¹¹.

Планам не суждено было осуществиться, так как Афанасьеву была запрещена государственная служба, он был лишен доверия. Последующая тяжелая болезнь и безвременная смерть издателя сказок и известного уже тогда ученого стали главной темой писем. «Афанасьев, как пишут мне, вернулся из Самары в еще худшем положении», — с тревогой писал Якушкин Ефремову. Узнав о кончине друга, он тотчас написал И. Ф. Аммону (мужу сестры Афанасьева) с просьбой сообщить подробную биографию покойного и просил позволения перепечатать его статью о юридических обычаях