

АЛЕКСАНДР ФАМИНЦЫН



БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

АЛЕКСАНДР ФАМИНЦЫН

**БОЖЕСТВА
ДРЕВНИХ СЛАВЯН**

**МОСКВА
Институт русской цивилизации
2014**

УДК 298.9

ББК ТЗ(49=Сл)4-725 + ЭЗ19.1(23)415 + ЭЗ19.1(4)415 + ШЗ(0)941-60

Ф 20

Фаминцын А. С.

Ф 20 Божества древних славян / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов, предисл. Е. А. Окладникова. — М.: Институт русской цивилизации, 2014. — 736 с.

В книге русского композитора и историка Александра Сергеевича Фаминцына (1841–1896) публикуются исследования о древних языческих верованиях славян и их «современных пережитках» – «Божества древних славян» (1884) и «Скоморохи на Руси». Труды эти вошли в золотой фонд русской этнографии.

ISBN 978-5-4261-0104-3

© Институт русской цивилизации, 2014

ПРЕДИСЛОВИЕ

Александр Сергеевич Фаминцын вошел в историю русской критики как ученый-музыковед, историк музыки и музыкальный критик. Его научные интересы в области славянского музыкального фольклора и мифологии были настолько обширны и глубоки, что сегодня мы можем оценить его произведения «Божества древних славян», «Скорморохи на Руси», «Домра и сродные ей музыкальные инструменты русского народа: балалайка, кобза, бандура, торбан, гитара: Исторический очерк» как научно значимые и по-своему новаторские. Таковыми их делает неустанный интерес Фаминцына к современной ему песенной русской народной культуре. Живой интерес Фаминцына к истории русской народной музыки побудил его заняться изучением истоков культуры славянского язычества. А это, в свою очередь, привело исследователя в мир народных песен, заклинаний, обрядности, т.е. открыло пред ним горизонты славянской этнографии. А. С. Фаминцын вместе с близкими ему по духу друзьями-единомышленниками (композиторами А. Н. Серовым, Н. В. Лысенко) с середины 1860-х гг. приступил к системному изучению русского, украинского, белорусского музыкального наследия: песен, инструментов, инструментальной музыки, обрядности, связанной с музыкальным народным творчеством. Литературный стиль А. С. Фаминцына сегодня кажется архаичным. Он писал длинными сложносочиненными предложениями в духе

ПРЕДИСЛОВИЕ

старинного академизма. Стилистика его литературной речи отличается особой эмоциональностью, сам автор явно стремился к накоплению научных аргументов, которые легко мешал с обильными поэтическими сравнениями.

Начало творческого пути и музыкальная карьера

А. С. Фаминцын родился в 2 октября 1841 г в Калуге в семье военного. Фаминцыны вели свое происхождение из старинного дворянского рода. Александр Сергеевич рос вместе с младшим братом Андреем (1835–1918), который позднее стал специалистом по физиологии растений, основателем научной школы, академиком Петербургской (с 1884 г.) и Российской академии наук (с 1917 г.). Оба брата получили хорошее семейное воспитание. В гимназию они поступили со знанием немецкого и французского языков. В 1847 г. семья переезжает в Петербург, где оба брата учились в 3-й Петербургской гимназии.

После окончания гимназии А. С. Фаминцын учился в Петербургском университете на естественном факультете, который окончил в 1862 г. со степенью кандидата. Александр Сергеевич был музыкально одаренным человеком. Во время обучения в университете он занимался музыкой у М. Л. Сантиса и Ж. Фохта. После окончания обучения он посвятил себя музыке. С 1862–1864 гг. он учился в консерватории в Лейпциге. Его учителями были М. Гауптман и Э. Ф. Рихтер, у которых он слушал курс теории музыки, а также К. Ридель и И. Мошелес, у которых он брал уроки игры на фортепиано. Еще год он изучал композицию и инструментализм под руководством М. Зейфрица в Австрии, в городе Лемберге (Львове).

По возвращении на Родину Александр Сергеевич он стал известен в Петербурге как композитор и музыкальный критик. С 1865 по 1872 гг. он был профессором музыки и

ПРЕДИСЛОВИЕ

эстетики в Петербургской консерватории. В этот период своей жизни А. С. Фаминцын внимательно следил за работами, посвященными русскому песенному фольклору. Его карьера в Петербургской консерватории не была успешной: после конфликта (1872) с директором Консерватории А. Г. Рубинштейном он покинул Консерваторию. Начиная с середины 1860-х он с интересом следил за работами, посвященными русскому песенному фольклору. Его интересовала история музыкального искусства. Он стал автором одного из первых в России курса лекций по истории музыки. Этот курс стал первым самостоятельным музыковедческим исследованием, изданном на русском языке. В Петербурге Фаминцын работал секретарем Главной дирекции Императорского русского музыкального общества. В историю русского музыкального искусства он вошел как автор опер «Сардонапал», которая не имела большого успеха и была изъята из репертуара Мариинского театра, и «Уриэль Акоста». Он написал симфоническую картину «Шествие Диониса», «Русскую рапсодию» для скрипки с оркестром, три струнных квартета, фортепианный квинтет, нескольких фортепианных пьес, романсов и песен.

Труды по истории музыки

В 1880-е гг. А. С. Фаминцын – известная фигура в петербургских музыкальных кругах. Он вошел в число тысячи выдающихся ученых, промышленников и деятелей культуры, упомянутых в сочинении В. Михневича «Очерки истории музыки в России в культурно-общественном отношении»¹. Фаминцын был активным исследователем в области теории мировой музыкальной культуры. Александр Сергеевич написал руководство «Начатки теории

¹ Михневич В. Наши знакомые: Фельетонный словарь современников. 1000 характеристик русских государственных и общественных деятелей, ученых, писателей, художников, коммерсантов, промышленников и пр. СПб.: Тип. Э. Гоппе, 1884.

ПРЕДИСЛОВИЕ

музыки» (СПб., 1895). Он первым перевел на русский язык произведения Рихтера «Учебник гармонии (1876), «Учебник контрапункта» и «Учебник фуги» (1873), «Руководство к модуляции» Феликса Дрезеке, «Всеобщий учебник музыки» А. Б. Маркса (3 издание, 1893).

Из всего многообразия мирового музыкального наследия Фаминцын предпочел в своей исследовательской работе сосредоточиться на тогда еще мало изученной песенно-музыкальной культуре языческого славянского мира. Не секрет, что в ту эпоху история славянской языческой музыкальной культуры представляла не только научный, но и острый политический интерес. Если окинуть мысленным взором названия трудов, которые написал Фаминцын в период с конца 1860 по 1880 гг., то станет понятным, что особый интерес он питал именно к русской музыкальной культуре. Он составил и опубликовал первое учебное издание русских народных песен «Русский детский песенник. Собрание песен с народными напевами» (ч. 1). В первую часть вошли 60 песен для одного голоса. Этот материал оказался очень ценным впоследствии. Так, В. В. Андреев использовал его во время работы над реставрацией русских народных инструментов – гуслей, балалаек и др. народных инструментов в XIX–XX вв.

Примерно в эти же годы он начал работу над так и незавершенным словарем «Словарем русских музыкальных деятелей». Интерес к русской народной музыкальной культуре у Фаминцына реализовался в процессе его работы над музыкально-историческими исследованиями. Как ученый музыковед, Фаминцын написал несколько трактатов по истории и теории музыки. Среди них наиболее известными были: «Древняя индокитайская гамма» (СПб., 1889); «Гусли – русский народный инструмент» (СПб., 1890); «Скоморохи на Руси» (СПб., 1889) и др.

В 1877 г. любителем археологии и археографии князем П. П. Вяземским была основана серия ценных факси-

ПРЕДИСЛОВИЕ

мильных изданий по истории и этнографии «Памятники древней письменности и искусства». Именно в этой серии в 1890 г. было выпущено произведение А. С. Фаминцына «Гусли – русский народный музыкальный инструмент: Исторический очерк с многочисленными рисунками и нотными примерами».

А. С. Фаминцын свои три произведения «Гусли – русский народный инструмент»; «Скоморохи на Руси»; «Домра и сродные ей музыкальные инструменты русского народа: балалайка, кобза, бандура, торбан, гитара: Исторический очерк» (СПб., 1891) – рассматривал как единый цикл исследований по истории русской музыки. Одним из основных вопросов, который волновал автора в момент работы над этой книгой, был историко-генетический, а именно: он высказал мнение, что домра имеет восточное происхождение. В отличие от домры, бандура была заимствована с Запада. В своем очерке Фаминцын уделил внимание истории проникновения в Россию семиструнной гитары, кобзы и торбана (теорбана). А. Н. Пыпин высказал предположение, что технические характеристики, способ извлечения звуков, особенности звучания, т.е. особенности этого музыкального инструмента – торбана определили музыкальный строй украинских дум. Более того, Пыпин полагал, что торбан был заимствован украинцами, а затем и русскими народными музыкантами не столько у сербов, сколько у крымских татар.

В 1876 г. в свет вышел отредактированный им сборник 150 песен народов Западной Европы. Этот сборник, получивший название «Баян», включал русские, украинские, польские, чешские песни. Сборник был переиздан в 1885 г. в соавторстве с Г. А. Дольдом.

В 1881 г. Академия наук обратилась к нему как к известному музыкальному критику с предложением написать рецензию на книгу Семена Николаевича Шафранова, знатока русской словесности, работавшего в те годы в Риге,

ПРЕДИСЛОВИЕ

«О складе народно-русской песенной речи, рассматриваемой в связи с напевами». Откликнувшись на предложение, Александр Сергеевич написал работу, опубликованную под названием «Разбор сочинения Шафранова: О складе народно-русской песенной речи» (СПб., 1881)¹. Это сочинение было удостоено Уваровской премии.

Процесс написания рецензии, который состоял в углубленном знакомстве с текстом С. Н. Шафранова, побудил его к более тщательному и углубленному исследованию русской народной поэзии. Используя журналы «Отечественные записки», «Исторический вестник», «Журнал Министерства народного просвещения», варшавский «Русский филологический вестник», он пишет письмо-обращение к читателям и всем любителям народной поэзии с предложением присылать ему тексты русских народных песен, по возможности с мелодиями (нотными записями).

В 1888 г. в музыкальном журнале «Баян» публикуется работа А. С. Фаминцына «Древняя индокитайская гамма в Азии и Европе с особенным указанием на ее проявления в русских народных напевах» (отдельное издание – в 1889 г.) с многочисленными нотными примерами. Фаминцын сделал важное наблюдение: эта гамма реализуется в народной русской песне. В 1889 г. это произведение было издано отдельной книгой. Выход этого произведения был высоко отмечен научным сообществом, и Фаминцыну Академией наук была присуждена серебряная медаль.

«Скоморохи на Руси»

В том же 1889 г. Фаминцыным была издана книга «Скоморохи на Руси». А. С. Фаминцын рассматривал скоморохов как воплощений народного музыкального гения. Его интересовали: 1) музыкальные инструменты, которые

¹ Шафранов С. Н. О складе народно-русской песенной речи, рассматриваемой в связи с напевами. СПб., 1879 // Журн. Мин. нар. просв., октябрь и ноябрь 1878 г., апрель и сентябрь 1879.

ПРЕДИСЛОВИЕ

использовали скоморохи (гусли, домры, волынки, лиры, смыки, органы, свирели), упоминания о которых имелись в русских народных былинах, особенности их исполнительского искусства; 2) виды скоморошьей исполнительской специализации; 3) отношение к их творчеству представителей властной элиты и народа. Все эти вопросы, связанные с искусством скоморохов на Руси, он рассматривал в исторической перспективе, стараясь проследить историю становления и исчезновения феномена скоморошества в русской народной культуре.

В 1890 г. в серии «Памятники древней письменности и искусства» выходит сочинение Фаминцына «Гусли – русский народный музыкальный инструмент: Исторический очерк с многочисленными рисунками и нотными примерами». В этой работе он исследовал генезис такого широко распространенного на территории Евразии струнного инструмента, известного в славянском мире, как гусли. Александр Сергеевич выяснил, что название «гусли» у славян или «гусле» у сербов относится к разным музыкальным инструментам. В своем очерке об истории и распространении гуслей он собрал почти все известные к тому времени упоминания о гусях в былинах и песнях. Он сумел проследить путь, по которому осуществлялось заимствование этого музыкального инструмента у южных славян литовцами, эстами и финнами. Кроме того, исследование Фаминцына позволило представить особенности развития светской музыки на Руси более наглядно и объемно. Тем не менее рецензенты справедливо указывали, что трактовка наименований музыкальных инструментов (кантеле, каннель, кауклес) как искажений славянского слова «гусли» не может быть принята лингвистами¹. Так, Н. М. Лисовский предположил, что гусли-псалтырь как инструмент не свя-

¹ Отзыв действительного члена Императорского русского археологического общества Н. М. Лисовского о сочинении А. С. Фаминцына «Гусли – русский музыкальный инструмент // Записки Императорского русского археологического общества, 1893. Т. 6., вып. 3–4, новая серия, с. LXXXVII.

ПРЕДИСЛОВИЕ

зан с древними славянскими гуслиями: в середине и второй половине XIX в. в глухих русских деревнях простые крестьяне фортепиано называли гуслиями.

Его труд получил положительную оценку современников и критиков. «Скоморохи на Руси» до настоящего времени сохранили большой интерес как для широкого круга читателей, так и для исследователей народной музыкальной культуры. Этот труд Александра Сергеевича был отмечен большой серебряной медалью Императорского Русского археологического общества.

Музыкальная критика и конфликт с Новой русской школой в музыке

Особый интерес для нас представляют его критические музыкальные статьи, которые печатались в журналах «Голос», «Пчела», «Музыкальный листок» (1872), «Слово», «Petersburger Zeitung», «Nordische Presse», «Вестник Европы», «Баян» (1888) в период 1860–1879 гг. В 1867 г. Александр Сергеевич стал издавать свой собственный журнал «Музыкальный сезон», который просуществовал до 1871 г. Некоторые музыковеды¹ придерживаются мнения о том, что Фаминцыну покровительствовали официальные бюрократические круги. В этой газете публиковались статьи, в которых содержались критические высказывания, например композитора А. Н. Серова, по поводу слишком произвольной интерпретации русских народных песен композитором М. А. Балакиревым. Сам Александр Сергеевич выступил с критикой чрезмерного увлечения славянофильством. В статье «Славянофилы-нигилисты в музыке и здравая критика» он критиковал Ц. Кюи за то, что тот утверждал исключительно славянское происхождение ла-

¹ Малинина Ю. Л. Фаминцын А. С. // Музыкальная энциклопедия. Советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1981, Т. 5; Славяноведение в дореволюционной России: Библиографический словарь. М.: Наука. 1979, с.33.

ПРЕДИСЛОВИЕ

дов русской народной песни, хотя эти лады складывались под влиянием как греческой, так и византийской традиции. Фаминцын, возможно, и недостаточно справедливо, критиковал оперу Римского-Корсакова «Садко» за то, что в нее было включено слишком много «трепаков» или «банальных простонародных плясовых песен». В 1872–1877 гг. он опубликовал критическую статью по поводу оперы М. П. Мусоргского «Борис Годунов».

Фаминцын подверг критике Чешскую увертюру М. А. Балакирева. В противостоянии Фаминцын – «Могучая кучка» победили композиторы Новой русской школы. В 1871 г. газета «Музыкальный сезон» была закрыта. С точки зрения В. В. Стасова, Фаминцын придерживался радикальных консервативных взглядов, будучи противником Новой русской школы в музыке. Разногласия в области музыкальной критики между В. В. Стасовым и А. С. Фаминцыным кончились судебным разбирательством,¹ которое стало первым музыкальным процессом в истории России². Поводом для суда стали статьи В. В. Стасова «Музыкальные лгуны» и «По поводу письма г-на Фаминцына»³. Разногласия со Стасовым касались проблемы народности, национальных особенностей русского музыкального искусства. Стасов активно боролся за «Глинку против Вагнера», а Фаминцын доказывал, что в России необходимо ставить иностранные оперы, т.к. это будет способствовать становлению «неподражательного русского оперного искусства». Фаминцын не мог простить грубых выпадов, «желчи», «нетерпимости» «славянофилов-нигилистов», т.е. сторонников Новой русской школы в музыке, по отно-

¹ Дмитриев С. В. В. Стасов и этнографические музеи // Антропологический форум, № 17 // Интернет. Режим доступа <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/017online/dmitriev.pdf>

² Решения уголовного Кассационного Департамента Правительствующего Сената за 1870 г., стр. 1697–1703.

³ См. подробно о процессе в книге: Суворова Е. И. В. В. Стасов и русская передовая общественная мысль. Л.: Лениздат. 1956.

ПРЕДИСЛОВИЕ

шению к наследию западноевропейской культуры и преклонения перед всем восточным.

В своих статьях Фаминцын старался делать различие между «народностью» и «простонародностью». Он полагал, что «гибель тому искусству, которое в «казачке» видит идеал музыки, в площадных шутках черни – идеал юмора, в изображении пьяного мужика – идеал для произведений живописца и скульптора»¹. Стасов был идеологом русского национального искусства, восторженным поклонником М. И. Глинки, А. С. Даргомыжского, М. А. Балакирева. В его научной биографии важное значение занимала этнография и восточная проблематика². Он был сторонником теории странствующих сюжетов, в полемической форме высказывался о том, что на русскую культуру оказывали влияние не только «арктические народы», греки, римляне, но также тюрки, моголы и другие народы Востока. В целом В. В. Стасов полагал, что как таковой русской традиционной культуры не существует, т.к. основные ее элементы (одежда, гастрономия, строительные технологии, орнамент, мифология, эпос) есть результат заимствований. Многие его научные суждения не поддерживались видными российскими учеными-фольклористами, литературоведами, лингвистами – Ф. И. Буслаевым, А. Н. Веселовским, О. Ф. Миллером, В. Ф. Миллером, А. Н. Веселовским. Разногласия Стасова с «московскими славянофилами и русопетами» стали поводом для их размолвки с композитором и музыкальным критиком, другом А. С. Фаминцына, А. Н. Серовым³.

¹ Некролог о А. С. Фаминцыне в журнале «Исторический вестник» (1896, август. – Т. LXV)

Фаминцын А. С. // Некролог // Интернет. Режим доступа: <http://www.guitar-times.ru/pages/historians/famintsyn.htm>.

² Кузнецова Н. А. О малоизвестной стороне деятельности В. В. Стасова (из истории русского востоковедения) // Народы Азии и Африки. 1968. № 1. С. 77–90.

³ Подробнее см. : Суворова Е. И. В. В. Стасов и русская передовая общественная мысль. Л.: Лениздат. 1956.

ПРЕДИСЛОВИЕ

А. С. Фаминцын не считал себя славянофилом, не причислял себя к прогрессистам или западникам. Он не стремился принимать участие в политической жизни, в отличие от своего оппонента В. В. Стасова и некоторых ученых-фольклористов того времени. Но политические репрессии того времени коснулись и его. В апреле 1879 г. братья Фаминцыны были арестованы в «профилактическом порядке», что было связано с неудачным покушением на императора Александра II террористом А. К. Соловьевым. После вмешательства ректора университета А. Н. Бекетова, через 4 дня они были освобождены.

В библиографическом словаре «Славяноведение в дореволюционной России» (1979) указано, что А. С. Фаминцын, изучая в сравнительном ключе русскую и славянскую музыку, рассматривал их с позиций консервативной критики. Разумеется, его взгляды не могли найти поддержку и в прогрессивных кругах русского общества, т.е. у представителей Новой русской школы в музыке, а именно – у композиторов «Могучей кучки» и их духовного вождя В. В. Стасова¹. Но именно эти разногласия со Стасовым стали поводом для забвения «консерватора», «ретрограда», «музыкального космополита» (прозвище, которое он получил за уважительное отношение к творчеству Вагнера и итальянских виртуозов) Фаминцына советской музыкальной историографией.

«Божества древних славян»

В 1884 г. Александр Сергеевич Фаминцын начал работу над книгой «Божества древних славян», которую сам именовал статьей. Интерес к этой теме был стимулирован общими историческими и идеологическими сдвигами в культуре России конца XIX – начала XX вв., сказавшими в поиске «русской национальной идеи».

¹ Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М.: Наука, 1979. С. 33.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Прежде, чем перейти непосредственно к тексту труда А. С. Фаминцына, хочу вернуться к его разногласиям с адептами Новой русской школы в музыке. Суть полемики между В. В. Стасовым, А. Н. Серовым (другом и единомышленником Фаминцына) и самим А. С. Фаминцыным важна для нашей темы в силу того, что она дает ключи к пониманию интереса Фаминцына к тому пласту славянской языческой культуры, который был в середине XIX в. очень слабо изучен, а именно: славянской мифологии и пантеону языческих богов. Необходимость практической реализации в музыке, изобразительном искусстве, литературе русской национальной идеи поддерживалась и членами «Могучей кучки», и участниками передвижных художественных выставок, и музыкальными критиками, включая В. В. Стасова, А. Н. Серова, А. С. Фаминцына. Но в среде критиков были «внутрицеховые разногласия», на которые большое влияние оказывал личный темперамент представителей конфликтующих сторон (В. В. Стасов, например, отличался яркостью натуры, экстравертностью характера, страстностью натуры, а А. С. Фаминцын был более аристократичен, сдержан, интровертен), традиции, воспитанность (большое влияние на его научную и музыкально-деятельность оказало обучение в Германии и знакомство с немецкой музыкой).

Одним из основных источников по языческой культуре славян и славянскому языческому пантеону является «Повесть временных лет». В летописи указано, что князь Владимир Святославович в 980 г. предпринял попытку создать общегосударственный языческий пантеон. С этой целью он на высоком холме за пределами княжеского дворца установил скульптурные изображения Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Семаргла и Макоши. Главными в иерархии этих богов был Перун, которому противостоял Велес (скотский бог). Это противостояние было обозначено топографически: статуя Перуна была по-

ПРЕДИСЛОВИЕ

ставлена на холме, а Велеса – внизу, возможно, на территории киевского Подола¹. Христианство как политический проект и новая культурная традиция объявили борьбу с язычеством, языческими обрядами и божествами. В представлениях христианских миссионеров и проповедников язычники рассматривались как порождение дьявола, варвары, полузвери, приобщение которых к христианской вере рассматривалось как великое для них благо. В X в. еще не пришло время православных миссионеров, подобных иркутскому священнику Иннокентию Вениаминову (И. Е. Попов), который описал быт, обряды, религиозные верования алеутов. Пренебрежительное, а иногда и агрессивнo-враждебное отношение распространителей христианского учения среди славян-язычников привело к тому, что информация об богах языческого славянского и пантеона сохранилась весьма фрагментарно.

Спустя столетия языческую славянскую мифологию и политеистический пантеон древнеславянских богов пришлось реконструировать на основании косвенных источников (анналов, средневековых хроник), созданных сторонними наблюдателями на немецком и латинском, а также польском и чешском языках, поучениях против язычества, сочинениях византийских авторов (Прокопий, VI в.), географических описаниях арабских и европейских путешественников). О характере мифологических представлений и образах языческих славянских богов свидетельствуют археологические артефакты (Збручский идол, раскопки языческих славянских храмов в Арконе, Перыне под Новгородом и др.). Важным источником для реконструкции языческой славянской мифологии стали материалы в области сравнительной индоевропеистики, в частности данные по «балтийской мифологии», отличавшиеся особой древностью.

¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира, М.: Наука, 1982 // Интернет. Режим доступа: <http://dokumentika.org/religiya/yazicheskie-bogi-drevnich-slavyan>.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Лингвистические индоевропейские параллели позволили не только выявить индоевропейские истоки славянской мифологии, но и определить происхождение атрибутов и имен славянских божеств. Историко-культурные и сравнительные методы изучения мифологических текстов и фольклорных данных позволили историкам, включая историка музыки, каким был А. С. Фаминцын, выявить позднейшие инновационные влияния иранской, германской, наконец, христианской традиций, которые преобразовали сюжеты языческих славянских мифов и сказались в генезисе образов языческих славянских божеств.

«Божества древних славян» рассматривались автором как подготовительный труд, на основании которого он собирался написать более глубокий и обширный труд «Песни и отражающиеся в них обряды и обычаи древних славян». Объектами исследования в этом труде должны были стать праздники, обряды перехода (брак, рождение, смерть), молитвы, стихосложения и песенный славянский фольклор. Возможно, что еще во время обучения в Германии А. С. Фаминцын стал активно интересоваться трудами представителей мифологической школы, книгами немецких романтиков-фольклористов, в частности познакомился с произведениями братьев Гримм. Основные концепции мифологической школы получили распространение в России в 1850–60 гг. Сторонники этой школы полагали, что в процессе своей эволюции миф становился почвой для возникновения других фольклорных жанров. Сходные явления в фольклоре разных народов представители этой школы объясняли исходя из бытования в древности общей индоевропейской мифологии, над реконструкцией которой они работали.

В работе «Божества древних славян» А. С. Фаминцын руководствовался концепциями и методикой исследования мифологической (натуралистической) школы. Но в дальнейшем он собирался изменить свой исследователь-

ПРЕДИСЛОВИЕ

ский метод и обратиться к наработкам антропологической школы, в основе разработок которой лежала методология сравнительной этнографии. С этой целью ему бы пришлось не только значительно расширить круг анализируемых в «Божествах древних славян» индоевропейских сюжетов, но и обратиться к этнографическим материалам архаических племен, возможно, даже с привлечением археологических данных. Собственно, в «Божествах древних славян» Фаминцын вплотную подошел к пониманию метода «пережитков», который впервые был описан в работе Э. Тейлора «Первобытная культура». Суть метода «пережитков» заключается в следующем: анимистические по своей природе идеи, обряды, мифологические образы в жизни «первобытных» народов составляли культуру повседневности, но в эпоху «цивилизации» они сохранялись в качестве пережитков, неких «архаических синдромов». Для Э. Тейлора это открытие указывало на исконное единство человечества, существование единого типа мышления, рационального в своей основе, но обусловленного тем или иным историческим опытом.

Исследовательская интуиция подсказывала Фаминцыну, что миф и обряд тесно связаны в славянской языческой культуре. А. С. Фаминцын задолго до функционалистов понял, что миф и обряд в древних культурах, к числу которых, без сомнения, относился и языческий славянский пантеон, оставляли единство: мировоззренческое, функциональное, структурное. Более того, его исследование «Божества древних славян» наглядно свидетельствует, что миф был не просто образным замещением вещей. С помощью мифа моделировался славянский политеистический языческий пантеон. Поэтому миф, донесенный песенной культурой (т.е. теми народными песнями, частушками, балладами, распевами, – которые собирал по русским деревням Фаминцын) и до эпохи Нового времени, духовно возвышался над повседневностью. Песенная славянская

ПРЕДИСЛОВИЕ

культура сохранила много народных напевов, в которых осуществляется перенос артефактов на объект (например, «дыхание—душа—облако—птицы—небо—Ярила—солярное божество»), что служит объективации мифологических персонажей (древних славянских богов).

Анализируя современные славянские песни, сопоставляя их с мифами, обрядностью, Фаминцын полагал, что существует некое изначальное единство человека и вселенной. Именно изучение обрядовой стороны жизни языческой славянской общины сможет помочь ему выявить и описать основные образы древних славянских богов. Свои изыскания в этой области Фаминцын осуществлял, — полагаясь на многочисленные хроникальные и исторические источники, которые тщательно штудировал. Приведенный в его работе цитатный материал оказался очень важным историческим источником, на который впоследствии ссылались многие видные исследователи (на что обращал внимание академик Б. А. Рыбаков).

Цель своего исследования Фаминцын сформулировал так: исследовать вопрос о песнопении древних, языческих славян. В самом начале своей работы он указал, что в сферу его научного интереса войдут северные, центральные и южные славянские племена. Столь широкий охват материала он объяснял тем, что, по его наблюдениям, в музыке и текстах многих общеславянских песнопений сохранились черты сходства.

В качестве задач исследования он называл: 1) изучение условий, в которых языческая славянская культура получила свое развитие на самых ранних («первобытных») стадиях ее существования; 2) описание условий общественной и частой жизни славян, способствовавших становлению музыкального народного поэтического творчества; 3) выявление и реконструкция общих для языческих славянских песнопений элементов, которые бы помогли воссоздать некий идеальный «тип древнейшей общеславянской народной

ПРЕДИСЛОВИЕ

песни». Выполнить задачу, согласно его исследовательской концепции, возможно только руководствуясь теорией тесной генетической связи песни с ритуальным действием, которое он определял как религиозное. Он писал: «В познании и уразумении религиозного мирозерцания славянина-язычника заключается, следовательно, ключ к уразумению и древнеславянской песни»¹. Описание языческого славянского пантеона, вынесенное в заглавие работы, было сверхзадачей его исследования. Но, ориентируясь на ее решение, Александр Сергеевич старался через идеальный тип древней славянской песни совершить опыт реконструкции архаического языческого славянского пантеона.

Логике изложения собранного им обширного фольклорного и исторического материала Александр Сергеевич выстраивал следующим образом: 1) описание целей и задач исследования; 2) характеристика этногенеза славян в контексте исторического названия народов Европы; 3) описание основных древнеславянских божеств в контексте мифологических, фольклорных (песенные) и топонимических параллелей у различных этнорегиональных подразделений славянского мира; 4) сопоставление фольклорных (современный Фаминцыну песенный фольклор) и мифологических материалов этнофольклорных и мифологических источников греческого, индоиранского, италийского происхождения.

Основными источниками в области изучения древней общеславянской песни Фаминцын называет труды по славянской мифологии, фольклорные записи, тексты славянских песен, источники по сравнительной мифологии (греческие, древнеиндийский, индоевропейский, прибалтийские, западноевропейские. Он был сторонником индоарийской теории происхождения общеславянского пласта мифологических представлений, давших основу

¹ Фаминцын А. С. Божества древних славян. Предисловие автора (см. настоящее издание, с. 30–37).

ПРЕДИСЛОВИЕ

общеславянского языческого мировоззрения и мифологических представлений. Именно эти представления и стали основой, на которой возникло многообразие божеств языческого общеславянского пантеона.

Фаминцын полагал, что древние славяне были политеистами. Поклонялись они стихийным божествам. Поэтому главными божествами их языческого пантеона были божества солнца, дождя и неба. Олицетворениями этих богов могли быть священные деревья, камни, каменная и деревянная скульптура. Архаическая языческая мифологическая система общеславянских представлений нашла отражение в песенной культуре, обрядовой практике, заклинаниях, т.е. в древнем славянском фольклоре, который изучался фольклористами и этнографами.

Своей заслугой Фаминцын считал разыскания истоков общеславянской древней мифологии методом сравнения современных ему образцов песенной русской и южнославянской музыкальной культуры (песенного творчества, причитаний, плачей, легенд, былинных сказов) и религиозной обрядности, мифологии пелазгов – древнего населения Апеннинского полуострова. Основанием для сравнения стали особенности хозяйственной деятельности пелазгов и древних славян, а именно земледелие. С другой стороны, поиски общих истоков древней общеславянской космогонии привели его к древнеиндийской и иранской мифологии.

Основным материалом для сравнительного анализа Фаминцын избрал современные народные песни, а не духовный стих. Он полагал, что именно песни, как проявления истинно народного сознания, являются свидетельствами наиболее древними, в которых можно отыскать упоминания о языческих божествах. Используя в своей работе в качестве аналитического материала именно современные фольклорные источники, он старался отмежеваться от исследователей, которые стремились увидеть в

ПРЕДИСЛОВИЕ

древних языческих богах общеславянского пантеона образы христианских святых и тем самым лишить языческих славянских богов древности происхождения. Фаминцын был против представлений о языческом славянском боге солнца Яриле как о воплощении святого Георгия, а Велеса – в качестве ипостаси святого Власия. В работе Фаминцына нашла воплощение его переходная от музыкально-ведческой и просветительской к этногенетической точка зрения на музыкальную культуру славян как на источник информации о языческой славянской космогонии. Славянские народные песни привлекают его своей естественностью, яркой эмоциональностью, поэтикой, этническим своеобразием. Именно этот аспект музыкальной культуры народного, по сути языческого, мира очень важен для Фаминцына как исследователя.

Музыкальное языческое славянское наследие интересуется его как источник по изучению мифологической, а точнее космогонической, составляющей языческой славянской культуры. В его работе уже намечаются начатки исторического подхода в изучении фольклорно-песенного и мифологического материала и его различных национальных форм, получивших развитие в трудах как его современников, так и последователей (В. Я. Пропп, Д. К. Зеленин, О. М. Фрейденберг). Но пока это только первые шаги, представленные в его работе в абстрактном и несколько идеалистическом виде.

Песенная народная славянская культура, которая сохранилась до конца XIX в., для Фаминцына имела очень большое значение. Собранный Фаминцыным славянский песенный народный фольклор ярко демонстрирует тождество эмоции и бытия, а также установки сознания творца народных песен на эмоциональную интуицию. Он полагал, что в славянских народных песнях сохранилось большое количество отсылок к архаическим мифологическим представлениям, космологическим в своей осно-

ПРЕДИСЛОВИЕ

ве. Древние боги славян присутствовали в этих песнях как реально существующие идеи и образы. В современном славянском фольклоре Фаминцына интересовало не столько его поэтическое ядро, сколько именно образы богов политеистического языческого славянского пантеона, сохранившиеся в форме пережитков. Фаминцын полагал, что символом мира языческих славянских идей выступает именно природа и повседневная жизнь славянина-земледельца. В славянской мифологической системе божества, согласно его идее, были космогоническими и космологическими сущностями. Эти древние славянские божества образовывали пантеистическую религиозную систему, пронизанную поэзией. На смену поэтизированной религии языческого славянского мира вместе с христианством пришла религия с жесткой иерархией божественного пантеона – религия откровения.

В своем исследовании «Божества древних славян» Фаминцын придерживался концепций романтического направления мифологической школы. Его труд был вдохновлен работами Я. Гримма, А. Куна, М. Мюллера, Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева. Он, как и другие адепты романтического направления мифологической школы, опирался на успехи сравнительно-исторического индоевропейского языкознания. В этой работе он использовал методику реконструкции мифологических образов и сюжетов посредством этимологических сопоставлений. Эта методика нашла широкое применение в лингвистических работах в области индоевропеистики. Многие разделы его труда «Божества древних славян» написаны, возможно, и под влиянием другой концепции. Это концепция М. Мюллер о возникновении мифов (и мифологических персонажей, древних богов) в результате «болезни языка». Суть концепции можно свести к следующему: и первобытный человек, и древний ариец стремились обозначить отвлеченные понятия посредством конкретных

ПРЕДИСЛОВИЕ

признаков, которые они воспроизводили как метафорические эпитеты. Но вскоре первоначальный смысл метафор забывался или затемнялся в силу семантических сдвигов, возникал миф или образ древнего божества, соединявший в антиказуальной последовательности подчас противоположные идеи. В работах Фаминцына это был первый опыт лингвистических штудий, целью которых была реконструкция славянских языческих мифов. В своей работе он также одним из первых в России использовал метод сложного мифологического моделирования, реконструируя образы языческих славянских богов.

Языческие славянские боги представлялись Фаминцыну солярными символами или обобщенным образным выражением метеорологических (грозовых) явлений. Генетические связи образов он старался найти в греческой, индоарийской, прибалтийской мифологиях. Фаминцын показал, что в образе каждого языческого славянского бога могут быть выделены разнообразные хтонические, тотемические, зооморфные и антропоморфные формы. Образы славянских богов, им описанные, отражают не только генезис их образов, но и стадии развития самой мифологической фантастики. Осуществляя сопоставление мифологических образов славянских языческих богов с древнегреческими, италийскими, индоиранскими, Фаминцын полагал, что при трансформации образов для каждой традиции могли быть использованы мотивы, которые возникли на разных исторических этапах.

Фаминцын написал работу, целью которой, как уже было сказано выше, было исследование славянского языческой музыкальной культуры с позиций завоевавшей в те годы известность в России мифологической школы. Но его труд имеет ряд недостатков. За некоторые из них она подверглась критике известным русским ученым, литературоведом, этнографом, академиком Петербургской академии наук (1898) А. Н. Пыпиным. Как представитель культурно-

ПРЕДИСЛОВИЕ

исторической школы, А. Н. Пыпин интересовался русской литературой и русской этнографией в контексте истории общественной мысли. Он был автором фундаментальных исследований по истории русской литературы (т. 1–4, 1911–1913); истории русской этнографии (т. 1–4, 1890–92), истории славянских литератур (т. 1–2, 1879–81). Его труды внесли ценный вклад в изучение старорусской литературы, литературно-общественного движения в России 1-й половины XIX в. А. Н. Пыпин справедливо критиковал А. С. Фаминцына за использование неточных методов в его этимологических и топонимических изысканиях. Другим недостатком работы Фаминцына можно считать отсутствие опоры на этнографические материалы. Но этот недостаток в начале исследования сам автор «Божества древних славян» объяснил тем, что в этой работе он намеревался систематизировать собранный им материал по современной ему музыкальной культуре славян. Результатом систематизации должно было стать выявление архаических фольклорных и мифологических элементов, которые позволили бы автору реконструировать образы языческих славянских божеств. Дальнейшие разработки, т.е. решение конкретно-исторических и конкретно-фольклорных задач, он предполагал осуществлять с привлечением этнографических материалов.

Впоследствии критике подвергся не только труд Фаминцына, но и односторонность подхода к изучению славянского фольклора представителей мифологической школы в целом, т.е. сведение толкования языческой славянской мифологии и к небесным, и к природным феноменам. Тем не менее нельзя не отметить, что именно этот труд А. С. Фаминцына отличается эрудицией, исследовательской чуткостью, желанием автора подтвердить и обосновать свои выводы и суждения обоснованными фактами.

Работа над книгой «Божества древних славян» осталась незавершенной. Свет увидела только ее первая часть.

Значимость трудов А. С. Фаминцына

В начале 1890-х гг. А. С. Фаминцын вместе с братом жил в Петербурге, на 8-й линии Васильевского острова, дом 17. Перед смертью он работал над книгами «Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян» и «Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культурах славян», которые были опубликованы в Москве. Вероятно, Фаминцын планировал продолжить работу в области изучения музыкальной культуры, фольклора, мифологии и обрядовой жизни славян, но судьба распорядилась иначе. Александр Сергеевич Фаминцын умер 6 июля (24 июня по старому стилю) 1896 г. в тогда престижном дачном поселке Лигово под Петербургом.

В последние годы жизни он работал над «Биографическим и историческим словарем русских музыкальных деятелей». «Словарь» (работа над которым была начата в 1880-х гг.) не был опубликован. Его рукопись хранится в Российской национальной библиотеке, в архиве ученого. Кроме «Словаря» в архиве находятся материалы (наброски, выписки) к словарю, а также к работам «Очерки славянской мифологии» (1895–1896) – видимо, к второму выпуску сочинения о божествах славян и к уже вышедшим сочинениям (с 1860-х гг.). Интересную часть архива составляют письма выдающихся личностей его эпохи, с которыми он состоял в переписке: Г. А. Лароша¹, Ф. Листа, Р. Вагнера и хорошего знакомого А. С. Фаминцына композитора А. Н. Серова, фольклориста В. Ф. Миллера и других. Большинство переводов, сделанных Фаминцыным, переиздавались и после его смерти.

Судя по имеющимся в нашем распоряжении научным, литературным и эпистолярным источникам, можно сказать, что, как всякая яркая личность, обладающая определенной

¹ Ларош Г. А. Музыкально-литературные заметки // Современная летопись, 1871, № 7; Ларош Г. А. Музыкальные очерки // Голос, 1875, 26 ноября.

ПРЕДИСЛОВИЕ

гражданской и научной позицией, А. С. Фаминцын имел как врагов, так и восторженных почитателей. Конфликт с идеологом «Могучей кучки» В. В. Стасовым обрушил на Фаминцына гнев сторонников Новой русской школы в музыке¹. Этот гнев сказался в дальнейшем забвении его произведений и отсутствии развернутых биографических науковедческих исследований, посвященных его личности в советское время. Теперь, отбросив политические и идеологические конъюнктурные соображения, окидывая мысленным взором его научную деятельность, можно с уверенностью сказать, что работы Фаминцына стали важной вехой в русской музыкальной критике и славяноведении. Его труды высоко ценились академической наукой того времени, о его работах сохранились восторженные отзывы, напечатанные в «Историческом вестнике», издаваемом Б. Б. Глинским и С. Н. Шубинским: «Оставленные им исследования изобличают в авторе не только глубокого знатока того, о чем он трактует, но и отличного музыканта и многосторонне образованного, обладающего большой эрудицией ученого. Исследования эти составляют ценный вклад в нашу необильную музыкально-научную литературу»². Высокой оценки были также удостоены его труды «Скоморохи на Руси» и «Индокитайская гамма в Азии и Европе с особенным указанием на ее проявление в русских народных напевах с многочисленными нотными примерами» (СПб., 1889), о чем писали в некрологе в «Этнографическом обозрении»³.

¹ Иванша Дручко (Никольский В. В.). Нечто о тривиальности // С.-Петербургские ведомости, 1867, 28 дек.; Иванша Дручко (Никольский В. В.). Еще одно, последнее сказание // Там же, 1868, 10 янв.; В. С. (Стасов В. В.). Музыкальные лгуны // Там же, 1869, 6 июня; В. С. (Стасов В. В.). Письмо в редакцию и объяснения // там же, 1869, 18 июня; В. С. (Стасов В. В.). Корреспонденция (полемика с Фаминцыным) // Там же, 1871, 7 окт.; Кюи Ц. А., Музыкальные заметки // Там же, 1869, 21 окт.; 1870, 6 окт., 1871, 22 сент.

² А. С. Фаминцын. Некролог // Исторический вестник: Историко-литературный журнал. – СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1896. – Т. LXV, август, 1896. – С. 559.

³ А. С. Фаминцын. Некролог // Этнографическое обозрение // Интернет. Режим доступа: <http://www.guitar-times.ru/pages/historians/famintsyn5.htm>.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Труд А. С. Фаминцына «Божества древних славян» сегодня является важным и актуальным исследованием. Таким его делает насыщенность фактическим материалом, собранным из многочисленных литературных и хроникальных источников; исследовательская установка на реконструктивный анализ собранного лично им эмпирического материала (народный песенный фольклор); глубокая научная заинтересованность предметом исследования; эмоциональная привязанность к объекту изучения – языческой культуре славян.

Елена Окладникова

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Предисловие

Матушка, красное солнце!.. Покажи рабу Божию поклажу сию! Матушка, святая вода! Покажи в себе от небеси и земли, сквозь камня и песка и красной глины поклажу!

*Из заклинания, произносимого при отыскивании клада [Симбир. губ.].
Майков. Великор. закл., 108*

Несколько лет назад я поставил себе задачей исследовать вопрос о песнопении древних, языческих славян. Для разрешения этой задачи потребовалось предварительно несколько ближе взглянуть в те условия, при которых славянин-язычник мог проявлять и действительно проявлял поэтически-музыкальную деятельность; ознакомиться с теми сторонами его общественной и частной жизни, которые могли давать повод к поэтическому и музыкальному выражению его чувствований, побуждать его к поэтическому и музыкальному творчеству, к музыкальным упражнениям, хотя бы в самых элементарных формах, – именно в ту отдаленную эпоху, когда жизнь славянского племени имела еще более первобытный характер, когда еще не успели столь резко, как в наше время, очертиться индивидуальные особенности отдельных его ветвей, развившиеся с течени-

ем времени, под влиянием различных внешних условий их жизни. Различны были судьбы многочисленных отраслей славянского племени, взаимно разъединенных, разбросанных на необъятном протяжении от Адриатики до Урала, тяжелы и жестоки были претерпенные ими в разные времена испытания и невзгоды, много приняли они в себя чуждых элементов, а между тем, несмотря на прожитые в таком разъединении многие сотни лет, невзирая на всю силу действовавших на них посторонних влияний, – по сие время еще во многих песенных текстах и напевах славян южных, восточных и западных сохранились некоторые общие черты, проглядывает некоторое, более или менее значительное, взаимное фамильное сходство. Задача исследователя древнего народного песнопения – подметить эти общие черты, отыскать и выделить из массы песен, ныне распеваемых народом в разных концах славянских земель, те из них, в которых уцелели такие черты, очистить тексты и напевы их от присущих им чуждых, посторонних составных частей, от наслоений позднейших времен, и, извлекая, отпрепарировав, так сказать, из этих текстов и напевов основные, общеславянские их элементы, по возможности восстановить, воссоздать из них, хотя приблизительно, тип древнейшей общеславянской народной песни.

Приступить к извлечению из уцелевших еще в наше время старинных народных песен тех частей их, которые могли бы принадлежать древнейшей, языческой эпохе, можно было, однако, не иначе как по более или менее основательном ознакомлении с религиозным мировоззрением древнего славянина. Это было тем более необходимо, что большинство древнейших, сохранившихся до нашего времени песен принадлежат к числу обрядных, которые находятся, разумеется, в теснейшей связи с унаследованными народом из глубокой старины религиозными верованиями и обрядами. В познании и уразумении религиозного мирозерцания славянина-язычника заключается, следовательно,

ключ к уразумению и древнеславянской песни. С глубокою верою в возможность при помощи уже имеющихся почтенных трудов по предмету изучения славянской мифологии, а также при известной доле терпения и усидчивого труда добыть этот желанный ключ я пустился в путь отыскивать его, как клад, завещанный нашему времени языческими прародителями нашими, – как клад, далеко и глубоко сокрытый под «камнями, песком и красной глиной», которые густым слоем, в течение многих веков, заносили и все более и более скрывали от наших взоров заветное достояние предков, начинавшее уже становиться для нас одним лишь преданием, дорогим, но почти неуловимым, неосязаемым. На первых же порах своих исследований я был поражен встретившимся мне заклинанием симбирского искателя клада: «Матушка, красное солнце!.. Матушка, святая вода! Покажи рабу Божию поклажу!» В этом слове, с полною искренностью вырвавшемся из груди простолюдина, он, сам того не зная, выразил, как мне стало ясно впоследствии, основное положение, основную мысль религиозного сознания всего многомиллионного славянства и даже всего арийского племени вообще. Оно, это слово, не раз служило мне путеводной звездой в продолжительных странствованиях моих по темным дебрям славянской мифологии, между уцелевшими обломками славянской старины, в которые надлежало, по мере сил, вносить систему, вдыхать жизнь, сближая и связывая мифологию славян с верованиями других, родственных им народов, более изученными и уясненными.

Красное солнце, проливающее свет и тепло, столь необходимые для всей живой природы, и святая небесная влага, орошающая и оплодотворяющая нивы и пастбища, – таковы главные факторы, обуславливающие благосостояние и довольство земледельца и скотовода. К этим благотворным явлениям, но прежде всего к небу, источнику света и влаги, древний арий с благодарностью и любовью возносил свои взоры, к ним с благоговением припадал он, произнося молитвы и

славословия, совершая умиловительные и благодарственные жертвоприношения. Небо, в лице его представителя, единого верховного бога вселенной, солнце и небесная влага, в свою очередь получавшая в воображении первобытного ария своих личных представителей, – вот общий фундамент, на котором в течение веков и тысячелетий воздвигались здания разнообразнейших вероучений, вот зародыш, из которого возникли и разрослись родословные деревья всех мифологий народов арийской семьи, в том числе, разумеется, и славян.

Изучение и исследование довольно обширного материала из области литературы, касающейся народной жизни славян, дало мне возможность убедиться в том, что все славянские народы, исходя из первоначального сознания божественности неба, солнца и небесной влаги, исповедовали многобожие; последнее выражалось в поклонении и прочим явлениям природы, которые нередко олицетворялись в образе богов. Боги эти обыкновенно получали названия, обозначающие их характеристические свойства или качества; иногда, хотя и в меньшинстве случаев, они изображались в виде истуканов. Независимо от этого многобожия, постоянно с большею или меньшею ясностью сохранялась в народе идея о едином верховном боге вселенной, представителе неба. Этот взгляд на мифологическую систему славян находит себе подтверждение как в исторических данных, правда, довольно скудных, так, в особенности, в молитвенных возгласениях, уцелевших до наших дней в устах народа, именно: в песнях, обрядных изречениях и заклинаниях, несомненно свидетельствующих о возникновении своем на почве языческого мирозерцания.

Проводимый в статье моей взгляд на систему славянской мифологии, как в общем, так и во многих частностях, в значительной степени уклоняется от взглядов других авторов, занимавшихся до сего времени тем же предметом. С благодарностью пользуясь обильными материалами, собранными в цитируемых мною почтенных трудах славян-

ских мифологов, я останавливался лишь на тех из приводимых авторами их соображений и объяснений, которые могли иметь для моих целей положительное значение. Что же касается соображений и объяснений, с которыми, со своей точки зрения, я согласиться не мог, то я оставлял их в стороне, не входя с авторами их в полемику. Poleмика составляла бы, по моему мнению, лишь ненужный балласт в труде, имеющем задачей не опровержение чужих мнений, а усиленную попытку нести свет в темный мир славянской мифологии, при помощи фактов, хотя и давно уже всем известных, но получающих ныне, на основании сделанных мною сближений и сравнений с религиозными воззрениями древних народов, в особенности пелазгов и древних италийцев, – иную окраску, иное значение. Изучение славянской мифологии я начал обратным путем, т.е. прежде всего я познакомился с песенной литературой главнейших ныне существующих славянских народов в связи с обрядною стороною их жизни. Пораженный единством основных воззрений и верований, проявляющихся в песнях и обрядных изречениях, а также чрезвычайным сходством многих обычаев и обрядов славян южных, восточных и западных, давно уже разъединенных, живущих самостоятельною жизнью, не допускающею коренных взаимных влияний, я невольно стал искать в этих общих обычаях и обрядах, воззрениях и верованиях – остатков далекой, языческой, общеславянской старины. Жизнь славянина нынешнего, а тем более древнего, находится и находилась в теснейшей связи с обрабатываемой им кормилицей матерью-землей. В этом отношении древние славяне естественнее всего могут быть сближаемы с пелазгами, которых греки называли «детьми черной земли». Сравнение мировоззрения древних славян, сказывающегося в произведениях народного их творчества, а также в данных, сообщаемых скудными письменными памятниками, с религиозным мировоззрением пелазгов и древних италийцев, легшим в основание мифологической системы

греков и римлян, открывает новый горизонт в области изучения славянских древностей. Религия пелазгов и древних италийцев в основных своих положениях представляет весьма много общих черт с религиею древних славян.

Не ограничиваясь сравнением религии славян с религией пелазгов и древнейших греков и италийцев, я старался отыскивать корни многих верований древних славян (и ныне еще продолжающих существовать в народе под именем суеверий) в религиозном мировоззрении древних ариев Ирана и Индии, с которыми славянство во многих отношениях представляет непосредственную связь, поразительное сходство и сродство. Гимны Вед и Авесты могут во многих случаях служить лучшими толкователями основных положений языческого мирозерцания славян. Как произведения специально выработавшегося класса жрецов или магов, они служат выражением, лишь в более художественной, более цивилизованной форме, тех коренных религиозных воззрений, которые, в более простой, первобытной, деревенской форме, проявляются в произведениях творчества славянина-простолюдина.

С целью не слишком распространяться и разбрасываться в своем исследовании, я с намерением совершенно воздержался от проведения параллелей со сродными явлениями в мифологии других новейших европейских народов, за исключением народов литовского племени, наиболее близко родственного славянскому и представляющего с последним много общих черт, на которые обращено мною некоторое внимание. Кроме того, и по отношению к славянской литературе я держался предпочтительно литературы светской, преимущественно обрядной, песни и тех из обрядных изречений, заговоров и заклинаний, которые не имеют ничего общего с христианством или представляют только внешнюю связь с последним; на том же основании я почти совсем оставил в стороне и литературу духовного стиха и ограничивался лишь материалами, которые, так сказать, вошли в плоть и кровь народного сознания, обра-

зую необходимую, неотъемлемую часть народного обихода, и потому представляют наибольшую гарантию в древности своего происхождения. Имея в виду народную поговорку: «Сказка – складка, а песня – быль»¹, я только с крайнею осторожностью и в редких случаях пользовался былинами, в особенности же сказками, в которых древние черты, еще гораздо чаще, чем в песнях, являются перемешанными с новейшими наслоениями и чужеземными элементами.

По отношению к указанным материалам, которыми я предпочтительно пользовался в своем труде, я следовал иному пути, чем те ученые, которые, признавая историю народного суеверия в Европе «немыслимой без углубления в христианские источники», относятся с полным скептицизмом не только к народным языческим преданиям, но и ко многим сочинениям и даже историческим памятникам, способным в значительной степени разъяснить разные вопросы из области славянской мифологии. Такое «углубление в христианские источники», такое отрицание живущих в народе языческих традиций, а равно и огульное отвержение всех данных, заключающихся в сочинениях, составленных без вполне строгой критики, в памятниках, только заподозренных в подложности, приводит иногда к следующим результатам: высказываются, например, предположения, будто бы Ярило, древний культ которого до нашего времени оставил глубокие следы в обрядах целого ряда западных, средних и северо-восточных губерний России и в целой серии географических названий местностей, представляет не более, как искажение образа св. Юрия; что древнеславянский Волос (или Велес), засвидетельствованный Нестором и др., произошел из св. Власия и т.п. Мною избран путь диаметрально противоположный: точкой отправления в моем труде служили мне точно исследованные основы религиозного мировоззрения древних ариев Ирана и Индии, древних греков и итальянцев, во многих отноше-

¹ Буслаев. Ист. оч. I, 598.

ниях свойственные и славянам, свидетельства о религии славян древних и средневековых писателей, народные песни, обрядные изречения и заклинания, возникшие на почве языческого мировоззрения народа, наконец, некоторые сведения, с подлежащею осторожностью извлеченные из памятников, хотя и заподозренных в подложности, из сочинений, хотя и обвиняемых в недостаточно критическом отношении их авторов к излагаемому предмету, но несомненно заключающих в себе многие данные, фактически доказанные иным путем, и, в свою очередь, проливающих нередко новый свет на эти факты, способствующих к более ясному и полному их уразумению.

Разработка поставленной задачи совершена мною в тех пределах, какие приблизительно намечены были мною при самом начале исследования, с целью разъяснить темный смысл многих молитвенных возгласий, встречающихся в славянских песнях, а также смысл многих обрядов и обычаев, отражающихся в песнях и, в свою очередь, разъясняющих многие, на первый взгляд непонятные места и выражения в песнях, коими обычаи и обряды эти сопровождаются.

Предлагаемая статья составляет, вследствие того, как бы введение в другой, более обширный труд, который я предполагаю озаглавить так: «Песни и отражающиеся в них обряды и обычаи древних славян». В состав этого труда я предполагаю включить статьи следующего содержания: праздники, брак, смерть и могила, молитвы, стихосложение и музыкальный состав песен древних славян.

Введение

Славянское племя (именно южные и западные его ветви) начинает играть самостоятельную роль в истории с V и начала VI столетия после Р.Х.; историческая же жизнь самых сильных, достигших наибольшего политического

развития отраслей его – Руси и Польши – начинается лишь с IX в. Славяне были, однако, известны и древнему миру. Древние писатели греческие и римские, начиная с Гомера, нередко упоминают о них, называя их венедами, венетами, энетами, антами, наконец – сербами. Заняв за много веков до Р.Х. обширные земли, простиравшиеся на север и восток от Карпатов, – земли, границы которых подвергались неоднократно, и притом значительным, изменениям, вследствие столкновений славян с соседними народами, вследствие дальнейших их выселений и переселений, направлявшихся то на север (когда теснили их кельты, германцы, римляне, с VII в. до Р.Х. по II век после Р.Х.), то на юг и запад (с III века после Р.Х. до начала VII века) – славянское племя некоторыми отраслями своими достигало Англии, Голландии, Швейцарии, Италии, Пелопоннеса¹. Энееты встречаются в древнейшие времена и в Малой Азии, именно в Пафлагонии²; память о венетах, живших в Северной Италии, у Адриатического моря, увековечилась в названии города Венеции, воздвигнутого на прежней земле их, много веков после того, как они уже слились с римскою народностью (во II веке до Р.Х.) и исчезли в ней. Древние писатели (Юлий Цезарь, Страбон и др.) упоминают в кратких словах еще о венетах арморийских, живших в Арморийской Галлии.

Свидетельства о древних славянах писателей, им современных, даже и в первые века нашего летосчисления, чрезвычайно скудны. Причина этому явлению, по замечанию Шафарика, объясняется как нравственными свойствами славян, так и географическим положением занятых ими стран. Отличаясь от воинственных соседей своих сравнительною кротостью и спокойствием нрава, любя земледелие, ремесла и торговую промышленность, они охотнее защи-

¹ Шафарик. Слав. древн. II, I, 10 и сл.

² Пафлагонам предшествовал вождь Палемен, храброе сердце, родом энет (εξ Ἐνετών). Ил. II, 851–852. – Энееты составляли самую значительную часть населения Пафлагонии. Strabo. XII, 543.

щали свои земли, чем заботились о завоеваниях, а потому «гораздо менее прославились у иноземных историков, особенно греческих и римских, обыкновенно следивших грома битв и мало уважавших тихое величие народов, чем другие народы, занимавшиеся грабительством и покорением света, чем соседи и обидчики их скифы, сарматы и т.п... В последующее время, когда славяне, час от часу побуждаемые то примером гуннов, аваров и булгар, то обидами, наносимыми им их беспокойными соседями, начали кровавые войны на Дунае с византийскими греками, а на Эльбе с немцами, то и иноземные историки стали более и более говорить о них»¹. По географическому положению своему мало доступные грекам и римлянам, страны закарпатские, служившие жилищем древним славянам и названные Птолемеем одним общим именем «Сарматия», оставались почти совершенно неизвестны писателям греческим и римским. Однако и из тех кратких сведений и заметок о древних славянах, которым уделили место в своих трудах современные им историки, несомненно вытекает, что славяне были народ весьма многочисленный и притом оседлый, что они резко отличались от кочующих соседей своих, сарматов, гуннов, аваров и др., что они строили себе дома и возделывали землю, вели значительную торговлю, славились гостеприимством и ласковым обращением с чужеземцами; раздробленные на множество отдельных обществ, они избирали из среды своей, для ведения общественных дел, старшин (носивших различные названия: князей, бояр, жупанов и др.), руководствовались древними законами, поклонялись одному верховному богу и многим другим, более или менее важным, божествам, которым приносили в жертву плоды и животных².

¹ Шафарик. Слав. древн. I. III, 269–270.

² См. Anton. Erste Lin. I, II. Стат.: Religion, Regierungsform и пр. – Суровецкий. Исл. нач. н. слав. – Шафарик. Слав. древ. I. III, 277 и сл. – Карамзин. Ист. гос. Росс. I. III. – Соловьев. Ист. Росс. I. III. – Макушев. Сказ. Иностр. II. – Гаркави. Сказ. мусульм. – Воцель. Древ. быт. ист. сл. II. – Krek. Einl. In d. sl. Liter. I, 41 и сл. и др.

Начиная с исхода V столетия после Р.Х., вслед за падением гуннов и Западной Римской империи, славянские народы стали распространяться на юг и запад, к Дунаю и Эльбе, и, вследствие того приходили в частые столкновения с греками и германцами; тем не менее, однако, известия о них до X века продолжают быть все еще весьма скудными: «Мир не имел уже более Плиниев и Тацитов, – говорит Шафарик, – греческие писатели, не отличавшиеся своими обширными познаниями, оставили нам только одни частные известия, и то о таких лишь поколениях, которые были всего ближе к ним; напротив, ничего основательного не умели сказать нам об отдаленнейших племенах»¹. И западные соседи славян, германцы, оставили о быте их сведения, относящиеся, однако, уже ко времени утверждения и распространения в Германии христианства. Сведения эти, не всегда беспристрастные, напротив, нередко окрашенные враждебным, по отношению к славянам, оттенком, сохранились в германских летописях, составителями которых по преимуществу были лица духовного звания, принимавшие весьма близко к сердцу дело распространения христианства между соседними славянскими народами, с живым интересом следившие за ожесточенной борьбой, которую вели германцы со славянами, и излагавшие в трудах своих события, которым они нередко сами были свидетелями. Достоинны внимания и труды средневековых мусульманских писателей, доставивших немало интересных сведений о быте древних славян. Наконец, в середине XI столетия начинается отечественное бытописание наше – Несторова летопись. При помощи названных источников, которые с X столетия становятся все более и более обильными, и в состав которых входило как изложение происшествий современных их авторам, так и описание событий предшествовавших веков, почерпаемые из летописей, еще более ранних, ныне частью утраченных, а также из древних сказаний и песен

¹ Слав. древн. II. I, 14.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

народных, – мы можем до некоторой степени уяснить себе не только взаимное географическое расположение в древние времена главнейших ветвей славянского племени на громадном, занятом ими с незапамятных времен пространстве, но и главнейшие события, которыми ознаменовалось вступление их в историческую жизнь.

Всю массу славян, по этнографическим особенностям, языку и религии, привыкли разделять на два главных разряда – или отдела: южно-восточный и западный. К первому причисляются народы: иллирский (сербы задунайские, хорваты и хорутане, или словины), болгарский и русский (великоруссы, малоруссы и белоруссы), ко второму – народы: ляхский (ляхи, или поляки, силезцы и поморяне), чешский (чехи, мораване и словаки, или словены) и полабский (славяне, жившие и отчасти еще и теперь обитающие в Северной Германии: лютичи, бодричи, мильчане, лужицкие сербы и др.)¹. Многочисленные, часто враждовавшие между собою, первоначально не представлявшие политического сплочения поколения славянские, приходя в столкновения с инородными соседями своими, на западе – с германцами, на юге – с византийцами, на востоке – с азиатскими племенами, кочевавшими по ту сторону Днепра, по области Дона и Волги, наконец с севера – с племенами литовским и финским (чудью), то врезывались во владения этих соседей, то отступали обратно, теснимые противниками.

Раньше всех становятся известными южные славяне (народы, получившие впоследствии названия болгар, хорватов и сербов), вследствие неоднократных набегов своих (начиная с III века после Р.Х., сперва еще в сообщничестве с гуннами) на задунайские земли, которые они и заселили окончательно в исходе VI и в начале VII века. «На третий год после смерти Юстиниана и царствования Тиберия По-

¹ Так делит славянское племя Шафарик (Слав. древн. II, I, 50). Некоторые причисляют поморян к отделу полабскому или балтийскому, а также рассматривают лужицких сербов как особую группу (Пыпин и Спасович. Ист. сл. лит. I, 7; II, 1062).

бедоносного, – пишет церковный историк Византии Иоанн Эфесский (современник Юстиниана), – выступил проклятый народ славянский и производил набеги на всю Элладу, местности Солуня и всю Фракию. Они завоевали много городов и укрепленных мест, опустошали, жгли, грабили страну и овладели ею; они поселились в ней без страха, как будто она им принадлежала. И до нынешнего дня славяне живут, сидят и покоятся в римских областях без забот и страха, грабя их и разоряя огнем и мечем. Они разбогатели, приобрели золото и серебро, табуны лошадей и множество оружия, которым научились владеть лучше, чем римляне»¹. В VI же веке другие славянские поколения (хорутане, называвшиеся у немцев виндскими славянами), теснимые с востока аварами, покорившими Дакию (нынешнюю Румынию и Венгрию), двинулись на запад и населили местности, известные под названиями Восточной Марки, Каринтии, Крайна, Штирии и Тироли. Вероятно, к тому же времени относится заселение хорутанами и Фриуля и Истрии. К северу от хорутан в конце V и начале VI столетия заняли нынешнюю Богемию поколения, получившие в IX и X веках общее название чехов. В IX веке становится известным народ моравский, наименование которого очевидно заимствовано от реки Моравы, орошающей занятую им землю. От мораван постепенно отделялись ветви, заселившие преимущественно склоны Западных Карпат и значительную часть Паннонии под именем словаков. К северу от чехов, между реками Бобром и Салою, по обеим сторонам Эльбы (Лабы), поселились сорбы (сорабы), или сербы, состоявшие из нескольких поколений, из которых главнейшие были лужичане в нынешней дольной Лужиции и мильчане – в горней. Еще далее на север, по Балтийскому побережью, расположились (начиная с V столетия) разные поколения, известные под общими названиями бодричей (оботритов), в нынешней Голштинии и Мекленбурге, и велетов или лю-

¹ См.: Макушев. Ист. задун. сл. 6–7.

тичей – на пространстве от Эльбы до Одера¹. На восток от Лютичей, до Вислы, поселились поморяне (в нынешней Померании), к югу и юго-востоку от них – слезники (силезяне) и ляхи (поляки) и, наконец, на крайнем востоке – многочисленные поколения славянские, которые, по свидетельству нашего летописца, сели по Днепру, Западной Двине, около озера Ильмена, на верховьях Волги, по Оке, Десне, Бугу, Днестру² и, с течением времени, слились в один народ, в одно государство Русское.

Движение славян на юг и запад начиная с VII столетия останавливается; встречая в то же время к распространению своему на восток преграду в кочевавших по равнинам Дона и Волги азиатских племенах, славянство – именно восточные его отрасли – направило свой путь на северо-восток: в эту сторону расстилалась перед ним обширная равнина, слабо заселенная племенами чудскими, которые, находясь на сравнительно низшей степени культуры, чем славяне, частью были покоряемы ими, смешивались с новыми пришельцами и терялись в их массе, частью, уступая напору их, переселялись еще далее на север и северо-восток.

Разрозненность многочисленных родов и поколений славянских и частые раздоры между ними имели следствием, что многие из этих поколений, преимущественно расположенные на окраинах занятой славянами области, не в состоянии были противостоять нападениям более сильных соседей и подпадали их власти. С другой стороны, однако, в этой, если можно так выразиться, рыхлой массе славянства постепенно возникали государственные центры, вокруг которых группировались и сплачивались ближайшие к ним поколения, образовались отдельные, более или менее могущественные, славянские государства: в VII веке государство Болгарское и недолго, впрочем, существовавшее обширное королевство, или союз, западных сла-

¹ Krek. Einl. in d. sl. Liter. I, 68 и сл.

² П. с. р. л. I, 3, 5.

вян, основанное загадочною личностью Само; в IX столетии – государства: Великоморавское, Хорватское, Русское и Польское; в XII веке – королевство Сербское. Славяне северо-западные (полабские, т.е. жившие по реке Лаббе, или Эльбе, и балтийские), никогда не составлявшие одного политического целого, уже во второй половине XII столетия оказываются окончательно покоренными немцами; еще гораздо ранее того, в VIII веке, хорутане, также не успевшие до того времени слиться в самостоятельное государство, подпали власти баварцев, а затем страна их вошла в состав монархии Карла Великого.

Славяне, говорит Гердер, «поселялись обыкновенно в землях, покинутых другими народами, и возделывали их как колонисты, в качестве пастухов и земледельцев; таким образом, мирное, прилежное присутствие их приносило только пользу странам, опустошенным и разоренным предшествовавшими войнами и походами. Они с любовью возделывали землю, занимались и разными домашними искусствами и повсеместно открывали полезную торговлю произведениями своей страны, плодами своего трудолюбия. Они построили по берегам Балтийского моря, начиная с Любека, города, между которыми Винета на острове Ружане была славянским Амстердамом... На Днепре они воздвигли Киев, на Волхове – Новгород, вскоре сделавшиеся цветущими торговыми городами, они соединили Черное море с Балтийским и снабжали северную и западную Европу произведениями востока. В (нынешней) Германии они разрабатывали рудники, умели плавить и лить металлы, приготавливали соль, ткали полотно, варили медь, разводили плодовые деревья и вели по своему вкусу веселую, музыкальную жизнь. Они были щедры, гостеприимны до расточительности, любили сельскую свободу, но вместе с тем были покорны и послушны – враги разбоя и грабежа. Все это не избавило их от притеснений со стороны соседей, напротив, способствовало тому. Так как они не домо-

гались владычества над миром, не имели жаждущих войн наследственных государей и охотнее делались данниками, если только тем можно было купить спокойствие своей страны, то многие народы, в особенности принадлежавшие германскому племени, сильно погрешили против них. Уже при Карле Великом начались те жестокие войны, которые очевидно имели целью приобретение торговых выгод, хотя и велись под предлогом распространения христианства: храбрые франки, конечно, находили более удобным, обратив в рабство прилежный земледельческий и торговый народ, пользоваться его трудами, чем самим изучать земледелие и торговлю, самим трудиться. То, что начали франки, довершили саксы; в целых областях славяне были истребляемы или обращаемы в крепостных, а земли их разделялись между епископами и дворянами. Торговлю их на Балтийском море уничтожили северные германцы; Винета была разрушена датчанами, а остатки славян в Германии походят на то, что испанцы сделали из природных жителей Перу». Упомянув затем о тяжелых ударах, нанесенных славянству монголами, Гердер, писавший эти строки почти сто лет назад, как бы в пророческом видении продолжает: «Настанет время, когда и вы, некогда прилежные и счастливые народы, освобожденные от цепей рабства, пробудитесь наконец от вашего долгого, глубокого сна, опять вступите во владение прекрасными странами, расстилающимися от Адриатического моря до Карпатов, от Дона до Мульды, и будете вновь торжествовать в них ваш древний праздник мирного труда!»¹

Географическое положение раскинутого на огромном пространстве славянского племени и политическая разрозненность отдельных его отраслей повели к тому, что, охваченные и увлеченные двумя могучими течениями европейской культуры, исходившими из западного и восточного ее центров – Рима и Византии, славянские народы, вступая в

¹ Herder. Id. z. Phil d. Gesch. IV, 37–42.

историю, невольно разомкнулись и направились по двум различным путям. Западные славяне примкнули к романо-германскому Западу, приняли католицизм, которому удалось вытеснить из Чехии, Моравии и Польши первоначально проникнувшее сюда и начавшее распространяться в этих землях учение Греко-Восточной Церкви. Южно-восточные славянские народы (за исключением хорватов и хорутан, также примкнувших к латинской Церкви) приняли восточное православие. Главная эпоха введения тем и другим путем христианства в славянских землях относится к IX и X векам, начало же обращения славян, в особенности западных и южных, – ко временам гораздо более ранним. Впрочем, язычество, лишь медленно и постепенно вытесненное христианством, господствовало у славян далеко за пределом IX и X столетий, оставив и до наших дней глубокие следы во многих народных обрядах, повериях и песнях.

Христианство, по выражению Гримма, являлось у языческих народов (в том числе, разумеется, и у славян), как нечто чужеземное, оно стремилось вытеснить древних, отечественных богов, которых народ любил и почитал. Эти боги и поклонение им были связаны с преданиями, государственным строем и обрядами народа. Имена их возникли на почве родного языка, им воздавались почести по древнему обычаю. Народ должен был отречься от своих богов и святилищ; то, что прежде признавалось верностью и независимостью, провозвестниками нового учения называлось грехом и преступлением. Не только жестокие кровавые жертвоприношения язычников, но и чувственная, веселая сторона языческой жизни вселяла в них (распространителей христианства) отвращение и ужас¹. Христианские пастыри обращались к народу, принявшему христианство, но долгое время еще сохранявшему многие языческие обычаи и верования, с поучениями и увещаниями, в которых строго порицались эти обычаи и суеверия; соборы

¹ Grimm. D. Myth. I, 4.

издавали постановления, направленные против тех же остатков в народе языческого мировоззрения, – постановления, предававшие отлучению от Церкви и проклятию христиан, которые продолжали исполнять языческие обряды. Эти поучения и соборные постановления принадлежат к лучшим, наиболее ценным для исследований языческой старины источникам, так как в них нередко, хотя и в пристрастных, неприязненных выражениях, ясно обрисовываются различные стороны языческой жизни.

I. Предметы поклонения древних славян, засвидетельствованные письменными памятниками

Начинаю исследование о божествах славян с изложения имеющихся сведений о них и материалов, почерпаемых из сочинений древних, преимущественно же средневековых писателей о славянах. Материалы эти распределены мною по трем группам, согласно главнейшим группам славянских народов: южных, западных и восточных.

а. Южные славяне

*Италийские венеты*¹, по словам Страбона (в I веке по Р.Хр.), имели близ Адриатического моря посвященное Диомеду «замечательное святилище Тимаво», состоявшее из священной рощи, озера и семи источников пресной воды, которые изливались в реку, впадающую в море. (Река эта и ныне известна под названием Тимаво.) Диомеду приносили в жертву белого коня. Тот же писатель упоминает и о дру-

¹ Полибий (во II веке до Р.Х.), рассказывая о завоевании галлами принадлежавших этрускам земель в Северной Италии, замечает, что край, прилегающий к Адриатическому морю, занимает другое племя, весьма древнее, называемое венетами; обычаями и образом жизни они не много отличаются от кельтов, но употребляют другой язык. Гильфердинг. Древ. пер. ист. слав., 206 (прим.)

гих двух рощах, посвященных венетами богиням, которых он, как и вышеупомянутого Диомеда, называет греческими именами: Геры Аргивской и Артемиды Этолийской¹. По свидетельству Тита Ливия (X, 2), венеты, еще во время своей независимости, имели в главном городе своем, Патавии, старинный храм, который был посвящен Юноне. Это была, вероятно, та же богиня, которую Страбон называет Герой Аргивской. На многочисленных древних надписях, найденных в Аквилее, Граде и нынешней Венеции, встречается имя бога Белена или Бедина (Belenus, Belinus), иногда являющееся в виде эпитета Аполлона (например, Apollini Beleno). В надписях встречается иногда и имя какого-то «доброго [бога] Бронтоня», например, в Венеции: «bono Brontoni» (в Риме: «Iovi Sancto Brontoni»). О том, что итальяйские венеты поклонялись и огню, можно заключить из жизнеописания св. Аврелиана (писанного в IX веке), где, между прочим, упоминается местность Ignis близ устья По, названная так по имени божества (in loco qui dicitur Ignis et Vajas idem idolorumque nomine). «Имя Ignis, — замечает Гильфердинг — здесь, очевидно, заменило славянское “огнь”. Мы знаем, — прибавляет он, — что римляне при боготворении огня никогда не давали ему этого простого названия». Имя Vajas тот же автор сближает со словом «бая» (хорутан.), в смысле жребия, чары, обаяния, и видит в нем название богини того же имени, быть может, соответствовавшей римской Фортуне².

Прокопий Кесарийский (в VI в.) говорит, что славяне (без сомнения, слова его относятся к южным славянам) признают творца молнии за единого бога, владыку мира. Ему они приносили в жертву волов и других животных. Не веря в судьбу и не приписывая ей никакой власти над людьми, они, однако, при приближении смерти, в болезни или на войне давали обет богу, как скоро он спасет их жизнь, принести жертву. Избежав опасности, обещанную жертву приносили

¹ Strabo. V, 214–215.

² Гильфердинг. Древ. пер. ист. слав. II, 189, 227–228, 229.

и верили, что жизнь свою сохранили ею. Кроме того, они почитали рек и нимф и некоторых других духов (δαίμόνια), которым всем они жертвовали и притом гадали о будущем¹. В славянском переводе слова Григория Назианзина встречается вставка, которая, вероятно, относится к южным славянам: «Ов реку богиню нарицает, и зверь живущ в ней, яко бога нарицаая, требу творить»². О существовании у южных славян идолов мы никаких сведений не имеем; это дает повод предполагать, что у них идолопоклонство не успело развиваться. Нет даже и никаких указаний на то, чтобы они строили языческие храмы, за исключением только вышеприведенного известия Тита Ливия о старинном храме Юноны в Патавии.

6. Западные славяне

Геродот упоминает о *будинах*, многочисленном народе, признаваемом Шафариком за славянских жителей Волыни и Белоруссии. В городе их Гелоне, жители которого, по мнению Геродота, были греки, находились святилища греческих богов, идолы, жертвенники и деревянные храмы. Там же каждые три года отправлялось празднество в честь бога, которого Геродот называет Дионисием³. Шафарик оспаривает справедливость мнения Геродота о греческом происхождении гелонцев⁴. Если справедливо предположение Шафарика, что будины были народом славянского племени, то в приведенных словах Геродота мы имеем сведения о языческих идолах, жертвенниках и храмах западных славян в V веке до Р.Х.

Обращаюсь к свидетельствам средневековых писателей. Козьма Пражский (в XII в.) пишет, что еще в его время *чешские* поселяне поклонялись, будто бы язычники, одни – водам или огню, другие – рекам и деревьям или камням,

¹ Штритер. Изв. Виз. ист. I, 14.

² Кеппен. Библия. л. № 7, 88.

³ Herod. IV, 108.

⁴ Слав. Древн. I. II, 17 и сл.

иные горам или холмам, иные – самодельным истуканам. По словам того же писателя Тэтка, одна из дочерей Крока научила народ обожать дриад, т.е. лесных дев. Он же упоминает о пенатах, т.е. домовых богах, принесенных Чехом и его дружиной в предназначенную им землю¹. Может быть, найденные в Кёнигсгрецком округе, в Богемии, старинные статуэтки представляют таких домовых божков древних чехов². В Краледворской рукописи говорится о поклонении богам в дубовой роще, на скале, «любимом местопребывании богов», о предложении богам жертвы под деревьями³. Там же встречается сетование на врагов, которые срубили все деревья священной рощи и разбили всех богов⁴, т.е. идолов богов. Последние слова могут служить некоторым подтверждением известия Козьмы Пражского о самодельных истуканах чехов. Халкондила (в XV в.) свидетельствует, что незадолго до его времени в Праге боготворили огонь и солнце⁵. К солнцу взывает и автор древнечешской песни⁶.

О священных рощах, в которых *поляки* совершали жертвоприношения и отправляли языческие празднества, об озере, обитаемом духами (в Краковской области), читаем у Длугоша (XV в.). Он же свидетельствует, что поляки воздвигали богам и богиням идолы и небольшие храмы. Три разбитых идола польских богов, долгое время лежавшие на полу в церкви Св. Троицы в Кракове, видел еще Меховита (ум. в 1523 г.)⁷. Богов и богинь польских Длугош сравнивает и сопоставляет с римскими божествами: «Юпитера на своем языке называют они Иесса» (Apellabant Jovem Jeszam [Jessam, Jessem]), говорит Длугош. От него, как от высшего

¹ Cosmas. Chron. Bohem. 7, 10.

² Изображения их см. в ст.: Hammerstein. Echte Wend. Goetz.

³ Rukop. Kraledv.: Čestmir.

⁴ Там же: Zaboí.

⁵ Срезневский. Обож. солн. 40.

⁶ Rukop. Kraledv.: Beneš Hermanov. См ниже ст. «Солнце».

⁷ M. Bielski. Kron. I, 70.

бога, поляки-язычники ожидали всяких земных благ, ему воздавались, сравнительно с прочими божествами, высшие почести. Марса они называли Ляда (Martem vocabant Lyadam), от него они испрашивали мужества и побед. Дзидзилия (Dzidzielia) соответствовала Венере, ее, как богиню брака, молили об изобилии потомства; Ния (Nya, Niia) почиталась божеством преисподней, соответствующим Плутону. Бога ясного времени они называли Погода (Pogoda), бога жизни – Живье (Zywie), Диана именовалась поляками Дзеваной (Dzewana, Dziewanna) а Церера – Маржаной (Marzanna, Marzyana)¹. Известия о польских богах Длугоша повторялись и позднейшими писателями, с некоторыми вариантами и прибавлениями, внесшими значительную неясность и запутанность в польскую мифологию. Бельский (XVI в.), кроме Иессы, Дзеваны, Дзидзилии, Нии, которым дает то же значение, как Длугош, и Маржаны, которую отождествляет с Марсом, называет еще Леля и Полеля (Lel, Polel), под именами которых некоторые, по его словам, разумели Кастора и Поллукса. «Почитали за бога и Жизнь, Zywoť, – говорит Бельский, – очевидно, под этим именем автор понимал божество, названное Длугошем Zywie, Погоду (ср. выше Погода у Длугоша) и Непогоду, которую звали Похвистом (Pochwistem), и ныне еще (т.е. в XVI в.) он в Мазовше называется Похвищель (Pochwisciel)»². Стрыйковский (XVI в.) к вышепоименованным богам присовокупляет Леду (Ладу), называя ее матерью Леля и Полеля³. Прокош называет следующие имена богов: Trzy, Potrzy (Zywie?), Ziemne, Nya, Jessa, Ladon, Marczyn, Lel, Polel. Главнейшими из них был: Trzy (Три, Трое, Трояк), истукан которого, по словам летописца, имел три головы на одной шее, и Zywie, Жива, дочь его, богиня жизни. Им повиновались все прочие боги. В честь Живы был построен храм на возвышенности,

¹ Dlugosz. Hist. Pol. I. I, 47–48; II. VII, 447.

² M. Bielski. Kron. I, 70–71.

³ Strykowski. Kron. Pols. I, 137.

названной по имени ее – Живец. К этому храму в первые дни мая стекался народ, прося богиню, которую почитал источником жизни, долгого и благополучного здоровья. «В особенности же, – прибавляет летописец, – приносили ей жертвы люди, услышавшие первое пение кукушки, суеверно полагая, что им осталось жить столько лет, сколько раз повторился ее голос. Полагали, что высший владыка вселенной превращался в кукушку и предвещал им срок жизни»¹. О рощах Живы упоминает Марескалк Турий². *Ziemne*, *Земня* (*Ziemia Dea*), была богиня земли. Перед идолом ее, по словам Прокоша, ставились приношения из всякого рода хлебов во время жатвы, из всякого рода древесных плодов – во время сбора последних³.

Гораздо более ясные, подробные и обстоятельные известия имеем мы о природных святилищах, идолах и храмах *балтийских славян*. Природными святилищами были священные деревья и рощи, священные воды и горы. Леса, воды, также дома, по представлению народа, заселены были духами, или божествами, которые почитались народом или без всякого образа, или же в виде идолов, нередко имевших фантастический вид, снабженных двумя, тремя и более головами. Истуканы же помещались или в рощах, или в горах, на площадях, или же, наконец, в особенных, со значительным искусством сооруженных храмах. «Гломуци, – пишет Титмар Мерзебургский (в XI в.), – источник, протекающий на расстоянии не более двух миль от Эльбы; он образует стоячее озеро, которое, по уверению местных жителей и многочисленных очевидцев, часто обнаруживает чудесные явления. Пока царствует в стране мир и спокойствие, пока земля родит плоды, названное озеро, покрытое пшеницей, овсом и желудями, наполняет радостью души стекающихся к берегам его окружающих жителей. Когда же грозят ужасы

¹ Procosz. Chron. Slav., 112–113.

² Maresch. Thurius. Annal. Heru. I, IV.

³ Chron. Slav. 113.

войны, оно посредством крови и пепла предвещает будущее. Названный источник пользуется, вследствие того, в среде местных жителей большим уважением, чем церкви». По свидетельству того же автора, священная роща Zutibure (святой бор) пользовалась божеским почетом и полною неприкосновенностью; в стране же Силензи (Силезия) высокая гора (ныне называемая Zobtenberg), по своей высоте и свойствам, а также по совершавшемуся на ней служению языческим богам, высоко почитались местными жителями. Титмар упоминает также об очищении моря посредством погружения в него камней, политых освященным маслом, и вливания в него святой воды, – от живущих в нем демонов¹. Герборд (в XII в.) свидетельствует о находившемся в Штетине густолиственном дубе, у подножия его протекал источник, который народ считал святым и почитал с глубоким благоговением, признавая его жилищем божества; он же упоминает о находившемся в Штетине ореховом дереве необычайной красоты, посвященном божеству. В приводимой тем же автором речи Оттона, обращенной к поморянам, говорится между прочим: «Я знаю, что вы боитесь духов, обитающих в рощах»². По словам Гельмольда, славяне почитали священные рощи и имели обыкновение приносить клятвы у деревьев, источников и камней³, чем, разумеется, доказывалось боготворение этих предметов.

Перехожу к имеющимся сведениям о личных божествах, об изображавших их истуканах и храмах, в которых истуканы эти помещались. Говоря о народных суевериях, Титмар упоминает о жертвоприношениях, предлагаемых домовым богам. Он слышал также о шесте, на вершине которого была прикреплена рука, державшая железное кольцо. Шест этот носил по селению, из дома в дом местный пастух, который, при входе в каждый дом, вместо привет-

¹ Chron. I, 3; VI, 26; VII, 44, 52.

² Herbord. Vita S. Ott. II, 30; III, 22, 32.

³ Chron. I, 83.

ствия, произносил: «Бди, Генниль, бди!» Так назывался этот шест на мужицком языке; затем они начинали пировать, в убеждении, что находятся под его охраною¹. В земле редарей, по свидетельству Титмара, находился город² по имени Ридигост (Riedigost – Ретра), треугольной формы, снабженный тремя воротами и со всех сторон окруженный тщательно сберегаемой местными жителями священной рощей. Двое из этих ворот доступны были каждому, кто желал войти в город, третьи же, расположенные на восточной стороне, обращены были к морю, представлявшему страшное зрелище. У этих ворот находилось искусно построенное из дерева святилище, покоившееся, вместо фундамента, на рогах зверей. Наружные стены храма украшены были чудесной резьбой, представлявшей изображения различных богов и богинь; внутри же храма стояли истуканы богов, страшные на вид, так как они были снабжены полным вооружением и одеты в шлемы и латы. На подно-

¹ Достоинно внимания то обстоятельство, что в староградском гербе, вошедшем со временем в состав мекленбургского герба, встречается рука, держащая кольцо. Rentzmann. Num. Wappenb. Taf. 12: № 80, 95; Taf. 27: № 136, 137, 143–146. – Siebmacher. N. vollst. Wappenb. I, 34.

² Считаю излишним дать здесь место небольшой заметке о городах древних славян: «Все народонаселение области, – говорит Макушев, – сосредоточивалось в деревнях и селах; центром же административным и религиозным был город... Город, в противоположность деревне, означал огороженное и укрепленное место. Города были деревянные (срубить город) и земляные (сметать город). Не имея постоянного народонаселения, города служили для окрестных жителей надежным убежищем в случае неприятельского нашествия. Сюда сходились также для поклонения и жертвоприношения богам, равно как и для общественных дел. От того в городе не было других построек, кроме храма (в тех местах, где вообще сооружались храмы) и княжеского двора. В особых пригородах жило торговое сословие. Впоследствии же пригороды слились в одно с городом: таким образом произошли торговые города... Города у *балтийских славян* постоянно сохраняли свой древний характер, служа сборным местом для сельского народа. Значение их – религиозное и административное. Даже там, где была развита обширная торговля, город оставался незастроенною крепостью, а около него лепились пригороды и слободы, населенные купцами и промышленниками. Города укреплялись деревянными стенами или земляным валом». Сказ. иностр. 112, 116.

жии каждого истукана было написано его имя. Главнейший из богов, по имени Сварожич (Zuarasici), пользовался, по словам летописца, между всеми язычниками особенным обожанием и уважением. Здесь же находились и знамена, которые выносились из храма только в крайнем случае, когда народ отправлялся в битву, – несли их пешие воины¹. Тщательный присмотр за всем этим поручаем был особенным, поставленным местными жителями жрецам. «Сколько было в стране областей, – продолжает Титмар, – столько было храмов и кумиров; но между всеми Ретрский храм пользовался предпочтительным уважением»². Адам Бременский, писавший свою историю гамбургской церкви около полувека позже летописи Титмара, упоминает также о Ретрском святилище. «Город их (редарей), – пишет он, – была знаменитая Ретра, средоточие языческого богослужения, где воздвигнут большой храм в честь демонов, между которыми первое место занимает Редигаст (Redigast). Истукан его сделан из золота (вероятно, украшен или покрыт золотом), а ложе – из пурпуровой ткани. Самый город имеет девять ворот, со всех сторон окружен глубоким озером, через которое перекинут деревянный мост; проходить по этому мосту разрешалось каждому, кто желал принести жертву или спросить оракула»³. Гельмольд (в XII в.) по-

¹ На этих знаменах, по крайней мере в некоторых случаях, были написаны изображения богов. Так, по словам Титмара, на знаменах лютичей была изображена какая-то богиня (Chron. VII., 47). В другом месте тот же автор говорит, что лютичи, идя войной, следовали за богами, им предшествовавшими (Chron. VI, 16). Это, разумеется, следует понимать в том смысле, что впереди войска несли военные знамена или значки с изображениями на них богов.

² Chron. VI, 17, 18; VII, 50.

³ Adam Brem. Hist. eccl. II, 18. Здесь речь идет, очевидно, о том же истукане, который Титмаром назван Сварожичем. Может быть, это последнее имя было только эпитетом Редигаста, именем которого Титмар называет, как мы видели выше, самый город Ретру. Позднейшие писатели упоминают о Редигасте, имя же Сварожича более не встречается у западных летописцев. Вообще, и в описаниях города Ретры у Титмара и Адама находим разногласия, может быть, впрочем, обусловленные некоторыми перестройками города в течение полувека, разделявшего обоих названных писателей.

вторяет относительно Ретрского храма и главного идола его, называемого им Радигастом, слова Адама Бременского, прибавлял от себя, что храм этот пользовался чрезвычайным уважением и почестями со стороны всех славян (разумеется, балтийских) вследствие оракула названного бога. Радигаства Гельмольд называет также богом Бодричей. Славяне, по свидетельству Гельмольда, признавали еще различных богов, которым принадлежали пашни и леса, печали и радости. Виды идолопоклонства у славян были многоразличны, так как и самые верования их были неодинаковы. Некоторые ставили фантастические идолы свои во храмы, таков был, например, истукан богини Подаги в Плунесе; иные боги, как, например, Прове в Старограде, населяли леса и рощи; многие боги изображались с двумя, тремя и более головами. В отдельных же странах славянских земель специально почитались местные божеества, каковы, например, кроме Радигаства у редерян и бодричей, Прове в земле Староградской (Aldenburg), Сива у полабан; но самым большим почетом пользовался Святовит в Арконе, на острове Руяне, славившийся своим оракулом. В сравнении со Святовитом все прочие боги признавались лишь полубогами; Святовит же считался богом богов. В честь его ежегодно закалался христианин; в пользу его храма ежегодно присылались дары и денежные приношения из всех славянских (балтийских) земель. Даже приезжие купцы обязаны были, прежде чем приступить к совершению продаж или покупок, принести Святовиту в жертву часть драгоценнейшего своего товара. По свидетельству того же автора, славяне верили, что всякое счастье исходит от доброго, а всякое несчастье – от злого бога; поэтому они называли последнего Чернобогом. Гельмольд, в качестве очевидца, в следующих выражениях описывает староградское святилище: «Там, между старыми деревьями, увидели мы священные дубы, которые были посвящены богу того края, Прове. Они окружены были двором и деревянной,

тщательно отделанной оградой с двумя воротами. Кроме пенатов (домовых богов) и идолов, которыми переполнена была вся страна, это место было святилищем для целого края, имело своего жреца, свои праздники и разные обряды при жертвоприношениях. Сюда после праздника сходился народ на суд, со жрецом и князем. Вход во двор запрещен был всякому, кроме жреца и тех, кто желал приносить жертвы, или кто, угрожаемый опасностью смерти, искал тут убежища»¹. – Подробное описание идола Святовита и знаменитого Арконского храма, в котором идол этот помещался, оставил нам очевидец разрушения этого храма, Саксон Грамматик (ум. в 1204 г.). «Город Аркона – пишет он, – лежит на вершине высокой скалы; с севера, востока и юга огражден природною защитой... с западной стороны защищает его высокая насыпь в 50 локтей... Посреди города лежит открытая площадь, на которой возвышается деревянный храм, прекрасной работы, но почтенный не столько по великолепию зодчества, сколько по величию бога, которому здесь воздвигнут был кумир. Вся внешняя сторона здания блистала искусно сделанными барельефами различных фигур, но безобразно и грубо раскрашенными. Только один вход был во внутренность храма, окруженного двойною оградой: внешняя ограда состояла из толстой стены с красною кровлею; внутренняя – из четырех крепких колонн, которые, не соединяясь твердою стеною, увешаны были коврами, достигавшими до земли, и примыкали ко внешней ограде лишь немногими арками и кровлею. В самом храме стоял большой, превосходившей рост человеческий, кумир с четырьмя головами на стольких же шеях, из которых две выходили к груди и две к хребту, но так, что из обеих передних и обеих за-

¹ Helmold. Chron. I, 2, 6, 21, 52, 83; II, 12. Здесь и ниже, приводя переводы текстов иностранных писателей, я позволил себе пользоваться в некоторых случаях переводами соответствующих отрывков, встречающимися в сочинениях Касторского, Котляревского, Срезневского, Макушева, Гаркави, Афанасьева и др.

дних голов одна смотрела направо, а другая налево; волосы и борода были подстрижены коротко; и в этом, казалось, художник соображался с обыкновением руян. В правой руке кумир держал рог из различных металлов, который каждый год обыкновенно наполнялся вином из рук жреца для гадания о плодородии следующего года; левая рука, которою кумир опирался в бок, подобилась луку. Верхняя одежда спускалась до берцов, которые составлены были из различных сортов дерев и так искусно были соединены с коленями, что только при точном рассматривании можно было различать фуги. Ноги стояли наравне с землею, их фундамент сделан был под полом. В небольшом отдалении видны были узда и седло кумира с другими принадлежностями; рассматривающего более всего поражал меч огромной величины, которого ножны и черен, кроме красивых резных форм, отличались прекрасною серебряною отделкою... Для содержания кумира каждый житель острова обоих полов вносил монету. Ему также отдавали третью часть добычи и хищения, веря, что его защита дарует успех; кроме того в его распоряжении были триста лошадей и столько же всадников, которые все добываемое ими насильем или хитростью вручали верховному жрецу; отсюда приготавливались различные украшения храма; прочее сохранялось в сундуках под замками; в них, кроме огромного количества золота, лежало много пурпуровых одежд, но от ветхости гнилых и худых. Можно было видеть здесь и множество общественных и частных даров, жертвованных благочестивыми обетами требующих помощи, потому что этому кумиру давала дань вся славянская земля. Даже соседние государи посылали ему подарки с благоговением: между прочими, король датский Свенон, для умиловления его, принес в дар чашу искуснейшей отделки... Этот бог имел также храмы в очень многих других местах, управляемые жрецами меньшей важности. Кроме того, при нем был конь, совершенно белый, у которого выдернуть

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

волос из гривы или хвоста почиталось нечестием. Только верховный жрец мог его кормить и на нем ездить, чтобы обыкновенная езда не унизила божественного животного. Верили, что на этом коне Святovit ведет войну против врагов своего святилища; это следовало из того, что конь, ночью стоявший в стойле, часто утром был покрыт пеною и грязью, как будто он воротился из дальней дороги». Святovit имел свои боевые значки (Signa) или знамена. Главнейшее из них называлось Станица (Stancia). «Оно было, – говорит Саксон, – отлично по величине и цвету и почитаемо народом руянским почти столько, сколько величие всех богов. Нося его перед собою, они считали себя вправе грабить все человеческое и божеское и все считали себе дозволенным. С ним они могли опустошать города, разрушать алтари, неправое делать правым, всех пенатов руянских разрушать и сжигать, – и власть этого небольшого куска полотна была сильнее власти княжеской». К числу боевых значков принадлежали и орлы, вероятно резные. В другом городе острова Руяны – Коренице, по свидетельству Саксона, было три храма, из которых в одном стоял громадных размеров истукан бога Руиевита о семи лицах: семь мечей в ножнах было привязано к его боку на одном поясе, а восьмой, вынутый из ножен, идол держал наголо в правой руке, и был он крепко прибит к ней гвоздем. В другом храме находился идол Поревита, о пяти головах, и в третьем – идол Поренута о четырех лицах, а пятое лицо было на груди. Саксон описывает только первый из этих храмов: «Город Кореница, – пишет он, – окружен со всех сторон болотом, сквозь которое проложен только один ход. Необитаемый во время мира, он был полон жилищ (во время Датской войны) до такой степени, что камень, пущенный в город, не упал бы на голую землю. Он знаменит прекрасными зданиями трех славных храмов. Главное капище (majus fanum) находилось посреди передней части храма, которая, так же как и капище, не имея стен, завешано было пурпуровою

тканью, так что кровля лежала на одних колоннах. Когда сорваны были оба покрова, то дубовый идол Руиевита безобразно раскрылся со всех сторон»¹. Книтлинг-сага, давая кореницким идолам названия Ринвита, Турупиды и Пурувита, упоминает еще о двух руянских идолах – Пизамара и Черноглава и, называя последнего богом побед, говорит, что он изображался с серебряными усами².

Интересные и подробные сведения об идолах и храмах поморян находим в жизнеописаниях Оттона Бамбергского. Важнейшим в Поморском крае богом был Триглав, истуканы которого находились в Штетине, Волыни (или Юлине) и других местах. В Волыни, кроме того, народ почитал как великую святыню огромной величины столб с воткнутым в него копьём, посвященный, по преданию, Юлию Цезарю и потому именованный Юлом. Тут же, по свидетельству Эбона, на открытой площади стояли большие и малые идолы, которых автор, однако, не называет специальными именами. В Волегасте и Гавельберге боготворили Геровита или Яровита. Идолы (также не названные), стоявшие в Гостькове (Chozegowa, Gozgaugia), во храме, по словам Эбона, были изваяны с невероятным изяществом и отличались столь удивительной величиной, что, при разрушении этого святилища, несколько пар быков едва могли сдвинуть их с места. О штетинском истукане Триглава узнаем из слов Эбона и Герборда, что это был идол с тремя головами на одном туловище. Золотая повязка закрывала очи и уста его. Он стоял на высшем из трех холмов, на которых построен город, в главном из четырех священных зданий (контин, см. с. 62). Подобно Святовиту Арконскому, Триглав был воин-наездник, одним из атрибутов его святилища был огромный вороной конь, который, как конь Святовита, считался столь священным, что никто не осмеливался сесть на него: круглый год он стоял без всякого употребления,

¹ Saxo. Hist. Dan. 826, 830–831, 842–843.

² Срезневский. Яз. богосл. 53.

смотрел же за ним внимательно один из четырех храмовых жрецов. Изображение Триглава в Воьлини, сделанное из золота, вероятно, было не особенно больших размеров, так как при разорении Оттоном языческих святилищ и идолов в названном городе жрецам удалось унести истукан своего Триглава и спрятать его в дуплистом пне дерева. В здании, где пень этот скрывался, на стене висело седло Триглава, по словам Эбона, очень ветхое и негодное ни к какому употреблению. Из этого заключаем, что и воьлинский Триглав был воином-наездником, как и штетинский. О Яровите узнаем из рассказа Эбона, что в Гавельберге в честь этого бога в середине апреля отправлялось торжество, причем город отовсюду был окружен знаменами. Это последнее обстоятельство указывает на воинственный характер Яровита. О Яровите, почитавшемся в Волегасте, читаем у Герборда, что в святилище этого бога, на стене, висел огромной величины щит, обтянутый золотом и искуснейшей работы; никому из смертных не дозволено было прикасаться к нему в обыкновенное время, ибо язычники соединяли с этим какое-то религиозное предзнаменование; щит был посвящен богу Яровиту, «по латыни называемому Марсом», прибавляет Герборд, и только в военное время мог быть тронут с места. Тогда его несли впереди войска и верили, что через это останутся победителями в битвах. Яровит имел, впрочем, в Волегасте еще и другое значение: он является здесь и как божество весеннего плодородия и изобилия вообще. В таком смысле Яровит охарактеризован в речи жреца его, который от имени своего бога обратился к встреченному им в лесу крестьянину: «Я бог твой, — произнес жрец, — я тот, который одевает поля муравою и лиственным лесом; в моей власти плоды нив и дерев, приплод стад и все, что служит в пользу человека: все это даю чужим меня и отнимаю от отвергающих меня». — О священных зданиях поморян свидетельствует Герборд: «В городе Штетине находились четыре здания, называемые континан-

ми¹, – пишет он. – Одна из них, главнейшая, была построена с удивительной отделкой и искусством: внутри и снаружи, по стенам ее находились резные выдающиеся изображения людей, птиц и зверей, представленные столь естественно и верно, что, казалось, они дышат и живут; но, что редко встречается, краски наружных изображений отличались особую прочностью: ни снег, ни дождь не могли потемнить или смыть их; таково было искусство живописцев! В это здание, по старому обычаю предков, приносилась законом определенная десятина награбленных богатств, оружия врагов и всякой добычи, приобретенной в морских или сухопутных боях; здесь сберегались золотые и серебряные сосуды и чаши, которые в праздничные дни выносились, как будто из святилища, и знатные и сильные люди гадали, пировали и пили из них. В честь и украшение богов, в главной контине сохранялись также огромные рога туров, украшенные позолотой и драгоценными камнями и пригодные для питья, рога, приспособленные к музыке, кинжалы, ножи и всякая драгоценная утварь, редкая и прекрасная на вид. Три другие контины менее уважались и менее были украшены; внутри их кругом расставлены были скамьи и столы, потому что тут происходили совещания и сходки граждан: в определенные дни и часы они собирались затем, чтобы пить, играть или рассуждать о своих делах. В городе Гостькове находился храм, отличавшийся, по словам Эбона и Герборда своей величиной, искусной отделкой и великолепием. На постройку его жители истратили триста талантов и гордились им, так как он составлял замечательное украшение города»².

Кроме приведенных, более обстоятельных сведений об идолах и храмах балтийских славян, встречаются еще

¹ Название храма или вообще священного здания: Contina несомненно находится в связи со словами куть (болг.), кут (сербск.), kot (словин.), kaut (чешск.), kat (польск.) = угол, кут (руссск.) = задний угол в избе, куща (болг.), кућа (сербск.) = дом, куща (руссск.) = намет, шатер. Ср. старослав. кутина, польск. касіна. Срезневский. Яз. богосл. 39, прим. 3.

² Котляревский. Сказ. об Отт. 23, 47, 49, 52, 53, 60, 61, 64, 73, 74, 75.

отрывочные упоминания о них у разных писателей. Так, Видукинд (X в.) говорит о медном идоле Сатурна, находившемся в одном из городов Вагрии¹. В окружных посланиях полабских епископов 1110 г. упоминается бог Припег(к?) ала, которого сравнивают с богом плодородия Приапом: «Pripegala, ut ajunt, Priapus et Beelphegor impudicus»². Об идолах в городе Колобреге говорит Титмар³. О храме и идоле бодричей в Ростоке говорит Саксон Грамматик, о другом оботритском храме с идолами, находившемся близ города Мальхова, и его разрушении крестоносцами упоминает хронограф Саксон (под 1148 г.). Эбон говорит о храме в земле лютичей, Пулкава – о храме и треглавом идоле браниборском, Герберт – о множестве идолов браниборских⁴; наконец, имеем свидетельство о том, что богиня полабан, Сива, почиталась именно близ нынешнего мекленбургского города Варена (Westphalen. Mon. ined. IV)⁵.

Не могу не упомянуть и о фантастическом, но не лишённом интереса описании идолов и священных зданий славян (вероятно, балтийских), нашедшем место в сочинении «Золотые луга» мусульманского писателя X века, Аль-Масуди, по свидетельству которого славяне в то время частью исповедовали христианство, частью же были язычниками и солнцепоклонниками. «В славянских краях, – пишет названный автор

¹ См. у Макушева. Сказ. иностр. 81.

² Zeuss. D. Deutsch. 38.

³ Chron. VII, 52.

⁴ Срезневский. Яз. богосл. 42, 52.

⁵ Hammerstein. *Echte Wend. Goetz. 178.* – К этой статье приложены маленькие изображения божков, найденных в разных местах, некогда заселенных балтийскими славянами, а именно: в Варгии, Штральзунде, Верхней Лужице и Ней-Стрелице. Все они, по характеру и одеянию своему, очень похожи друг на друга. Ушки и выступы на некоторых из них свидетельствуют о том, что идолы эти прикреплялись к чему-то. Это были, вероятно, пенаты, т.е. домовые божки, о почитании которых, как мы видели выше, неоднократно упоминается летописцами балтийскими, и в таком случае они, вероятно, прикреплялись к стенам комнат; может быть, они насаживались на шесты и служили боевыми значками, о которых пишет Титмар.

далее, – были здания, почитаемые ими. Между другими было у них одно здание на горе, о которой писали философы, что она одна из высоких гор в мире. Об этом здании существует рассказ о качестве его постройки, о расположении разнородных его камней и различных их цветах, об отверстиях, сделанных в верхней его части, о том, что построено в этих отверстиях для наблюдения над восходом солнца (или: о том, как солнце восходит в этих отверстиях), о положенных туда драгоценных камнях и знаках, отмеченных в нем, которые указывают на будущие события и предостерегают от происшествий пред их осуществлением, о раздающихся в верхней его части звуках и о том, что постигает их при слушании этих звуков (или: о действии [впечатлении], производимом этими звуками на слушателей). Другое здание было построено одним из их царей на черной горе; его (или: ее, т.е. гору) окружают чудесные воды, разноцветные и разнообразные, известные своей пользой (своими целительными свойствами)¹. В нем они имели большого идола в образе человека (или: Сатурна), представленного в виде старика с палкою в руке, которою он двигает кости мертвецов из могил. Под правой его ногой находятся изображения разнородных муравьев, а под левой – изображения пречерных воронов, черных крыльев и других, также изображения странных хабашцев и занджцев (абиссинцев и зангебарцев). Еще другое здание имели они на горе, окруженное (или: окруженной) морским рукавом; оно было построено из красного коралла и зеленого смарагда. В его середине находится большой купол, под которым на-

¹ Близ истока реки Гаволи (Havel), в герцогстве Мекленбургском, на берегу Дамбекского озера, действительно находилось языческое святилище в Черном городе (Castrum Czaruitz). Город этот упоминается в дарственной грамоте XVIII в. Beyer D. Landw. D. Redar. 107. – Кроме того, ныне известна Черная гора (Czarna Gora) в восточных лесных Карпатах, у верховьев реки Тиссы, Прута и Черемоша. Головацкий. Геогр. слов. 439 (ср. выше (с. 50) о храмах Геродотовых будинов, которых Шафарик признает за славянских жителей Волыни и Белоруссии. Czarna Gora лежит несколько западнее нынешней Волынской губернии). Может быть, упоминаемое Масуди священное здание славян находилось в вышеназванном Черном городе, или на Черной горе в Карпатах.

ходится идол, коего члены сделаны из драгоценных камней четырех родов: зеленого хризолита, красного яхонта, желтого сердолика (или: агата) и белого хрусталя; голова же его из червонного золота. Напротив него находится другой идол в образе девицы, которая приносит ему жертвы и ладонь (или: ему приносили жертвы и ладонь [по Шармуа: и просо]). Это здание (т.е. его сооружение) приписывают какому-то мудрецу, бывшему у них в древнее время»¹.

Фантастический, баснословный характер свидетельства Аль-Масуди, по мнению Срезневского, объясняется тем, что арабы, слыша о богатствах, хранившихся в славянских языческих храмах, в своих преданиях могли рисовать себе эти храмы иначе и впадать в преувеличения, сообразно своим местным понятиям. Срезневский склонен приписать храмы, о которых рассказывает Аль-Масуди, славянам восточным или северо-западным ввиду известных нам сношений их с арабами, тем более что о храмах юго-западных славян ни в пределах Византийской империи, ни за ними, к Карпатам и Альпам, нет никаких определительных сведений (Срезневский, очевидно, не имел здесь в виду венетов италийских), как нет сведений и об их идолослужении².

¹ Гаркави. Сказ. мусульм. 125, 139–140.

² Яз. богосл. 38. – Макушев, между прочим, так выражается о приведенном свидетельстве Масуди: «Сравнивая описания Масуди и немецких летописцев, мы должны согласиться, что в существенном они сходны: все три храма, по показанию Масуди, были построены на горе, и кроме того, один из них при море. Что славяне любили строить свои храмы на возвышении и у моря или озера, свидетельствуют Титмар, Адам Бременский, Гельмольд, Саксон Грамматик, Сефрид и другие. Славянские храмы отличались великолепием и искусством... В храмах ставили изображения богов»... Существующее у балтийских славян поклонение идолу, которого называли Сатурном, подтверждается свидетельством Видукинда. В описании Масуди, по мнению Макушева, остаются необъяснимыми и потому сомнительными следующие места: 1) известие об отверстиях, вделанных в крыше первого из вышеописанных храмов, для наблюдения за восходом солнца, 2) о звуках, исходящих из вершины этого здания, и 3) об изображениях абиссинцев и эфиоплян во втором храме. Сказ. иностр. 98–99. – Попытка к объяснению 1-го и 3-го из этих пунктов, а также вообще характера и значения идола Сатурна сделана мною ниже (См. стат.: «Звезды и Зори и т.д.», «Чернобог»).

в. Восточные славяне

В летописях, церковных уставах и, в особенности, в поучениях духовных лиц нередко встречаются указания на божества, которым *русский народ* поклонялся в язычестве; во многих местах почитание языческих божеств сохранялось в народе в течение еще нескольких столетий после принятия им христианской веры, и следы этого поклонения далеко не исчезли еще и в наше время. Наиболее распространено было, очевидно, поклонение стихийным божествам, явлениям природы, а именно: светилам небесным, огню и воде, земле, камням и горам, деревьям и рощам (и живущим в них духам). Константин Багрянородный (в X в.) рассказывает, что «Россы (на пути в Царьград в 949 г.) у весьма великого дуба приносили в жертву живых птиц»¹. В церковном уставе, приписываемом Владимиру Святому, запрещалось молиться под «овином (т.е. огню), или в рощени, или у воды»². «И огневе молятся, зовуще его Сварожичем... молятся огневе под овином», – говорится в «Слове Христолюбца» (по списку XIV в)³. В «Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом», приписываемом св. Григорию (по списку XIV в.), огонь также называется Сварожичем: «и огневи сварожици молятся». В слове, точно так же озаглавленном (по списку XIV же века), но приписываемом св. Иоанну Златоустому, читаем: «Инеми (куры) в водах потопляеми суть, а друзи к кладязем приходяще молятся и в воду мечють велеару жертву приносяще; а друзи огневи и камению и рекам, и источником, и берегыням, и в дрова, нетокможе преже в поганьстве; но мнози и ныне то творять... и черес огонь скачють, мнящесь крестьяны, а поганьская дела творять»⁴. «И еже жроут (т.е.

¹ Штритер. Изв. Виз. ист. III, 39.

² Голубинский. Ист. р. церк. I, 533.

³ Буслаев. Ист. христ. 519, 522.

⁴ Тихонравов. Лет. р. лит. IV. 3: 99, 108.

приносят жертву) бесом и болотом и колодязем», – писал в послании своем митрополит Иоанн Русский (в XII в.)¹. «Уже бо не нарекуются Богом стихиа, ни солнце, ни огонь, ни источници, ни дрeвеса», – говорит Кирилл Туровский². «Людие же тогда... тмою идолобесия помрачены суще, жертвы богомерзкия богом своим приношаху, и озером и кладязем и рощениям и проч.», – говорится в Густинской летописи³. В слове св. Кирилла «о злых дусех» (по списку XV в.) читаем: «Не нарицайте себе Бога на земли, ни в реках, ни в студенцах, ни в птицах, ни на въздуси, ни в солнце, ни в луне, ни в камении»⁴. Еще в XVI столетии Макарий, архиепископ Новгородский и Псковский, писал Иоанну Грозному, что, хотя «скверные молбища идольские» и были разорены в Русской земле при крещении народа Владимиром Святым, однако в Чуде, Ижоре, Карелии и во многих русских местах (именно в окрестностях Новгорода, на всем протяжении от реки Наровы до Невы, по Неве и около Ладожского озера) до сего времени (он писал в 1534 г.) «обычая держяхуся от древних прародителей... Суть же скверные молбища их лес и камение, и реки и бла-та, источники и горы и холмы, солнце и месяц и звезды, и озера и проста рещи всей твари поклоняхуся ако Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бесом волы и овцы, и всяк скот и птицы»⁵. Большим уважением пользовались (нередко это встречается и в наше время) небесные светила. Кроме приведенных на предыдущей странице свидетельств о поклонении, между прочими божествами, и светилам, укажу еще на следующие: в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» (XII или XIII в.) читаем: «они все боги прозваша: слънце и месяц, землю и воду, звери

¹ Рус. достоп. I, 94.

² Калайдович. Пам. XII, в. 19.

³ П. С. Р. Л. II, 234. – Ср. там же: V, 84.

⁴ Москвит. 1844. I, 243.

⁵ П. С. Р. Л. V, 73.

и гады»¹; «аще кто целует месяц, да будет проклят», – сказано в «Заповеди» Георгия Митрополита²; «начаша жрети молнии и грому, и солнцю и луне», «лице же ли поклоняться лучю мерькнущему (т.е. солнцу), нижь лучю бессмертному и богу сътворенну, а не Богу все сътворшу»³ – такие и подобные им выражения неоднократно встречаются в поучениях духовных лиц, восстававших против сохранявшихся в народе остатков языческого поклонения явлениям природы. Солнце в Ипатьевской летописи называется сыном Сварога (следовательно, одним именем с огнем – Сварожичем), оно же именуется и Дажьбогом: «Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог»⁴.

Нельзя не упомянуть еще о свидетельствах средневековых мусульманских писателей о почитании славянами (вероятно, восточными или балтийскими) солнца, небесных светил и огня. Ибраим-бен-Весиф Шах (ок. 1200 г.) в сочинении своем «Великая книга чудес» говорит, что некоторые славяне исповедуют христианскую веру, другие же – язычники и поклоняются солнцу. По словам того же писателя, один из славянских народов, живущий между славянами и франками, исповедует христианство и поклоняется небесным светилам. Захария Казвини (1275 г.) рассказывает, что некоторые из славян поклоняются огню. То же самое утверждает и Хукр-Улла-бен-Хебаб (1456 г.)⁵.

Народ поклонялся вышеназванным предметам преимущественно как явлениям природы, но в то же время некоторые из этих явлений в воображении народном воплощались в образы личных богов и богинь, в честь которых воздвигались местами даже идолы. Таковы был истуканы, стоявшие в Киеве, Новгороде, Ростове, также, вероятно, близ

¹ Костомаров. Пам. стар. р. лит. III, 118.

² Голубинский. Ист. р. церк. I, 521.

³ Тихонравов. Лет. р. лит. IV. 3: 107–108. – Срезневский. Обож. Солн. 38.

⁴ П. С. Р. Л. II, 5.

⁵ Charmoy. Rel. de Mas. 325, 340, 367.

Владимира и в других местах. О киевских идолах неоднократно упоминает Нестор. Описывая заключение договора Игоря с греками (945 г.), летописец говорит, что христиане должны были клясться церковью Св. Ильи и подлежащим честным крестом, «а некрещеная Русь полагают щиты своя и мече свои наги, обруче свое и прочая оружья, да кленутся о всем, яже суть написана на харатьи», в случае же преступления присяги «ли хрестеян, или нехрестеян... да будет клят от Бога и от Перуна... Приде (Игорь) на холм, где стояше Перун, покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганных Руси; а хрестеяную Русь водиша роте в церкви Святаго Ильи». Под 980 г. Нестор пишет: «И нача княжити Володимир в Киеве и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат¹, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. Жряху их, наричюще я́ боги, привожаху сыны свои и дъщери, и жряху бесом, оскверняху землю теребами своими, и осквернися кровъми земля Руска и холм от». После же крещения своего Владимир (988 г.) приказал «кумиры испроврещи, овы осечи, а другие огневи предати. Перуна же повеле привязати коневу к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети (бити) жезльем... влекому же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья; и привлекше, вринуша и́ в Днепр... изверже и́ ветр на рене, и оттоле прослу Перуняна рень, яко же и до сего дне словеть»². В житии св. Владимира, составленном монахом Иаковом (XI в.), под заглавием «Память и похвала Владимиру» (по списку XVI в.), читаем: «Поганьския

¹ По свидетельству Густинской летописи, «Перконос, си есть Перун, баше у них (русских) старейший бог, создан на подобие человека, ему же в руках баше камень многоценный аки огонь, ему же яко Богу жертву приношаху и огонь неугасающий з дубоваго древия непрестанно поляху» П. С. Р. Л. II, 257. Паление неугасающего огня было, кажется, в обычае только у литовцев. Нестор, по крайней мере, о таком обычае у русских умалчивает.

² П. С. Р. Л. I, 22–23, 34, 50.

богы, пачеж и бесы, Перуна и Хорса и ины многы попра, и съ круши идолы и отверже всю безбожную лесть»¹. В числе вышепоименованных богов не находим Волоса, одного из важнейших богов русских. Это произошло, вероятно, по ошибке, так как Волос несомненно был известен в Киеве, о чем свидетельствует договор Святослава с греками (971 г.), в котором встречаем выражение: «да имеем клятву от Бога, в его же веруем, в Перуна и в Волоса скотья бога»². В «Житии блаженнаго Володимера» неизвестного автора (по списку XVI в.), к сведениям, почерпнутым из Несторовой летописи, прибавлено: «и Волоса идола, его же именовашу скотья бога, повеле в Почайну вьврещи»³. — Относительно Новгорода Нестор сообщает под 980 г.: «Пришед Добрыня Ноугороду, постави кумира над рекою Волховом, и жряху ему людье Ноугородстии аки Богу». Что кумир этот был, вероятно, истукан Перуна, можно судить по словам Софийской летописи, в которой под 991 г. читаем о его низвержении: «И прииде к Ноугороду архиепискуп Яким, и требища разори, и Перуна посече и повеле вьврещи в Волхов. И повязавше ўжи, влечахуть и по калу, биюще жезлием и пихающе... и вринуша его в Волхов... иде Пидьблянин рано на реку... али Перун приплы к берви, и отрину и шестом: “ты, рече, Перунище (или: Перушице), до сыти еси ель и пил, а ныниче попллови прочь”»⁴. Воспоминание о Перуне сохранилось в названии Перыньского монастыря в Новгороде. Барон Герберштейн пишет, что Перун стоял на том месте, где находится монастырь Перунский⁵. Волос был, несомненно, также известен в Новгороде, — на это указывает древнее название одной из новгородских улиц Волосовою;

¹ Голубинский. Ист. р. церк. I, 209.

² П. С. Р. Л. I, 31.

³ Голубинский. Ист. р. церк. 200. — Почайна — ныне маленькая речка, текущая вне города Киева, к северу, и впадающая в Днепр. Карамзин. Ист. Гос. Рос. I, прим. 383.

⁴ П. С. Р. Л. I, 34; IV, 121. — Ср. Там же: IX, 64, 65.

⁵ Карамзин. Ист. Гос. Рос. I, прим. 463.

на ней, по преданию, стоял кумир Волосов, а впоследствии воздвигнута была церковь св. Власия¹, покровителя скота, как известно, заменившего собою в христианстве языческого Волоса. Были в Новгороде и монастырь Волотов, и церковь Богоматери на Волотове². – Исаия Чудотворец (в XI в.), по словам патерика Киевского, разорял языческие капища в Ростовской области. «Где же идолы обретае, вся огню предаваше», – говорится в житии этого святого, относимом к XIII в.³ В Ростове же, по преданию, находился идол Велеса, который сокрушен был св. Авраамием Ростовским (в XII в.)⁴: «Видев же преподобный (Авраамий) прелесть идольскую соушу (в Ростове), – читаем в повести о водворении христианства в Ростове (XVII в.), – не оубо бе еще прияша святое крещеше, но чюдеский (или: чюдский) конец поклоняшесе идолу камену». Авраамий встречает старца, который спрашивает его: «Что ради скорбя седиши близ страстного сего идола Велеса?» Далее читаем, что Иоанн Богослов вручил Авраамию трость, с которою «прииде (Авраамий) к идолу без възбранения, и избоде его тростию во имя Иоанна Богослова» (в другом списке прибавлено: «и абие идол Велеса в прах бысть окаянный»)⁵. – Во владимирских преданиях, по словам Буслаева, сохранилась память о Волосе в наименовании стоявшего на возвышенности, над рекою Каличкою, Волосова Никольского монастыря, ныне упраздненного (в 16 верстах от Владимира). По преданию, сохранившемуся в народе, Николаевский монастырь воздвигнут был на месте уничтоженного языческого капища, посвященного богу Волосу⁶.

¹ Погодин. Древ. р. ист. II, 637. – Ср. также: Карамзин. Ист. Гос. Рос. II, прим. 414.

² Карамзин. Ист. Гос. Рос. V, прим. 107, 137.

³ Там же. I, прим. 225. – Макарий. Ист. р. церк. II, 29, пр. 60.

⁴ Карамзин. Ист. Гос. Рос. I, прим. 463.

⁵ Костомаров. Пам. стар. р. лит. I, 221–222, 225.

⁶ Мест. сказ. 8–9.

Арабский писатель начала X века, Ибн-Фадлан оставил интересное описание поклонения русов идолам. Хотя вопрос о том, кто именно были эти русы – норманны или славяне, еще не решен, но, ввиду того, что многие исследователи русской старины склонны видеть в них русских славян, приведу здесь рассказ названного писателя. Речь идет о русах – купцах, приезжавших и располагавшихся со своими товарами на берегу реки Итиля, т.е. Волги. «Во время прибытия их судов к якорному месту – говорит Ибн-Фадлан – каждый из них выходит, имея с собою хлеб, мясо, молоко, лук и горячий напиток, подходит к высокому вставленному столбу, имеющему лицо, похожее на человеческое, а кругом его малые изображения, позади этих изображений вставлены в землю высокие столбы. Он же подходит к большому изображению, простирается пред ним и говорит: о господине! я пришел издалека, со мной девушек – столько и столько-то голов, соболей – столько и столько-то шкур, пока не упоминает все, что он привез с собой из своего товара. Затем говорит: “этот подарок принес я тебе”, и оставляет принесенное им перед столбом, говоря: “желаю, чтобы ты мне доставил купца с динарами и диргемами, который купил бы у меня все, что желаю (продать) и не прекословил бы мне во всем, что я ему ни скажу (не торговался бы со мною)”; после он удаляется. Если продажа бывает затруднительна и время ее продолжается долго, то он возвращается с другим подарком во второй, в третий раз, и если желаемое им все еще промедляется, то он приносит одному из тех малых изображений подарок и просит его о ходатайстве, говоря: “эти суть жены господина нашего и его дочери”, и он не пропускает ни одного изображения, которого не просил бы и не молил бы о ходатайстве и не кланялся бы ему униженно. Часто же продажа бывает ему легка, и когда он продает, говорит: “господин мой исполнил мое желание, должно вознаградить его за то”. И берет он известное число рогатого скота и овец, убивает их, часть мяса раздает

бедным, остальное же приносит и бросает пред большим столбом и малыми, его окружающими, и вешает головы рогатого скота и овец на столбы, вставленные в земле, а когда настает ночь, то приходят собаки и съедают это, тогда тот, который это сделал, говорит: “мой господин соблаговолил ко мне и съел мой подарок”»¹.

Наконец, многочисленные названия городов и селений, рек, долин, гор и т.п., разбросанных по разным местам России, – названия, очевидно данные в честь разных языческих божеств (на названия эти будет ниже обращено внимание), несомненно доказывают почитание народом в язычестве соответствующих богов в данных местностях, хотя и не засвидетельствованное письменными памятниками.

Имена русских богов нередко упоминаются в поучительных «словах» и повествованиях разных авторов, из которых приведу несколько примеров, и в которых, как увидим, встречаются, кроме вышеназванных, еще многие другие имена богов, частью оригинальные славянские, частью переводные или прямо заимствованные авторами из мифологии греков и римлян. Эти последние имена или применяются к соответствующим или сходным богам славянским, или же называются в первоначальном своем смысле, при обличении язычества и остатков его в среде принявшего христианство народа вообще. «Се ветры, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами», «Дивь влечет връхоу древа», «оуже връже ся Дивь на землю», «рыща (Боян) в тропу Трояню», «были вечи Трояни», «на седьмом веце Трояни», «погибашеть жизнь Дажьбожа внука», «въстала Обида в силах Дажьбожа внука: въстоупив девою на землю Трояню», «великому Хръсови вълком путь прерыскаше», «вещей Бояне, Велесов внуче» – вот выражения, встречающиеся в «Слове о полку Игореве», памятнике XII века. В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» (XII или XIII в.) читаем: «от камени ту устроя Трояна, Харса, Веле-

¹ Гаркави. Сказ. мусульм. 95–96.

са, Перуна»¹. В «Слове Христолюбца» (по списку XIV в.) находим следующее перечисление богов русских, отчасти заимствованное из Несторовой летописи, причем загадочное имя Симаргла разбито на два самостоятельных имени: «Веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Рьгла, и в Вилы, их же числом тридевать сестрениц, глаголят невегласы и мнят богинями (или: то все менять богы и богинями), и та покладывахут им теребы, и куры им режють и огневе молятся, зовуще его Сварожичем... молятся огневе под овином, и Вилам, и Мокоши, и Симу, и Рьглу, и Перуну (в «Златой Чепи» прибавлено: «И Волосу скотью богу»), и Роду и Рожанице (или: Рожаницам) и всем тем иже суть тем подобни»². В различных редакциях «Слова о том, како первое погани суще ящыци кланялися идолом» встречаем следующие выражения (после перечисления суеверий разных языческих народов): «такж и до Словен доиде се слово, и те начаша требы класти Роду и Рожаницам, преже Перуна бога их, а переже того клали требу Упирем и Берегиням. По святем же крещеньи Перуна отринуша и Христа бога яшась, и ои ноне по украинам молятся ему проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилу (или: Вилом), и то творят отай»; «отмещемся нечестивых жртв Диева служения и кладения треб» (в соответствующем месте «Слова» св. Григория Богослова читаем: «Не Дыева се семена»); «тем же богом требу кладут и творят и Словенский язык, Вилам и Мокошьи, Диве, Перуну, Хърсу, Роду и Рожаници, Упирем и Берегыням и Переплуту, и верьтячеся пьют ему в розех, и огневи Сварожицю молятся и Навьмь мвь творят, и в тесте мосты делают и колодызе и ина многая же утех, фалликады (фаллюсы) и в образ отворены и кланяются им и требы им кладут»; «человечи... приступиша к идолом и начаша жрети молнии и грому, и солнцю и луне, а друзии Перуну, Хоурсу, Вилам и Мокоши,

¹ Костомаров. Пам. стар. р. лит. III, 119.

² Тихонравов. Лет. р. лит. IV. 3: 89. – Буслаев. Ист. христ. 333.

Упирем и Берегням, их же нарицают тридевят сестериниц, а инии в Сварожитца веруют и в Артемиду, им же невеглаши молятся и куры им режутъ... Навем мовь творят, и попел посреде сыплют, и проповедающе мяса и молоко и масла и яйца и вся потребная бесам... А друзии веруют в Стрибога, Дажьбога и Переплута, иже вертячеса ему пиют в розех»¹. В «Слове и откровении св. Апостола» (по рукописи XVI в.) читаем: «Мняше боги многы: Перуна и Хорса, Дыя и Трояна и инии многи... и тако прельсть вниде в чедовеки и до сего дне есть в поганых, глаголят ово суть боги небеснии, а другии земнии, а другии польстии (полевые), а другии воднии»². В Густинской летописи, кроме богов, названных Нестором, упоминаются еще несколько богов, имена которых мы встретили у польских летописцев, какковы: Позвизд (Похвист) и Ладо; кроме того Купало (этим именем [kupala] Стрыйковский называет народные празднества (или сходки), в особенности отправлявшиеся, по его словам, 25 мая и 25 июня³) и Коляда⁴, представляющие уже позднейшие олицетворения двух великих всенародных праздников, летнего и зимнего. Имена Купала и Коляды продолжают и ныне жить в устах народа. В позднейших памятниках встречаем еще имена Тура и Усеня, или Таусеня; в народных песнях, играх, поговорках находим еще целый ряд имен, принадлежащих олицетворенным представителям разных явлений природы и вообще сельской жизни, возведенным народной фантазией в божеское достоинство. О них будет речь ниже, в своем месте.

¹ Тихонравов. Лет. р. лит. IV. 3: 97, 98, 99, 102.

² Там же. III. 2: 5. «Божества, упоминаемые в этом памятнике, – замечает Тихонравов, – принадлежат именно русской мифологии, т.е. Перун, Хорс и Троян; но и письмо и произношение обнаруживают в памятнике болгарское происхождение. Отсюда, как и из нескольких других свидетельств, с вероятностью можно заключить, что древнейшие мифические основы были общи у славян восточных, т.е. у русских, болгар и сербов» (Там же. III. 2: 3).

³ Kron. Pols. I, 137.

⁴ П. С. Р. Л. II. 257.

Идолы у русских, как мы видели выше, помещались на холмах или на берегах рек. О храмах же языческих русские летописи умалчивают вовсе. Трудно, впрочем, предположить, чтобы идолы во всякое время года стояли под открытым небом и чтобы всегда под открытым же небом совершались перед ними религиозные обряды и жертвоприношения. Вероятно, были устраиваемы какие-либо навесы, если не над самим идолом, то, по крайней мере, над «требищем», т.е. местом, где совершались требы или жертвоприношения, – жертвенником. Вероятно, о таком навесе или шатре говорится в известной саге об Олаве Тригвесоне, где читаем, что Олав ездил всегда ко храму с князем Владимиром, но никогда не входил в него, а стоял за дверьми, когда Владимир приносил богам жертвы¹. В вышеупомянутом повествовании монаха Иакова, озаглавленном «Память и похвала Владимиру», сказано, что блаженный князь Владимир, приняв св. крещение, крестил и всю землю Русскую, «раздруши (разруши) храмы идольския со лжеименными боги» и далее: «храмы идольския и требища всюду раскопа и посече и идолы сокруши»². И здесь речь, вероятно, идет о каких-либо совершенно простых сооружениях; действительных же храмов, более или менее художественно отделанных, подобно храмам балтийских славян, у русских, очевидно, не было. «Летописи молчат о существовании храмов и жрецов у наших восточных славян, – замечает Соловьев, – нельзя предположить, что если бы храмы существовали, то летописцы умолчали бы о их разрушении или превращении в церкви, при рассказе о введении христианства и ниспровержении идолов»³. В памятниках русских говорится лишь о разорении требищ и капищ, т.е. жертвенников; капище, впрочем, означает и идол (кап = истукан, идол; капище = идолище)⁴.

¹ Рус. ист. сбор. IV, 46–47.

² Голубинский. Ист. р. церк. I, 210, 211.

³ Ист. Росс. I, 88.

⁴ Афанасьев. Поэт. воз. II, 269.

II. Жертвенные обряды

К описанным выше святилищам в известные дни года и при известных обстоятельствах как общественной, так и частной жизни стекались толпы народа, для совершения жертвоприношений и прочих богослужебных обрядов. Здесь, в таинственной чаще леса или под сению величественного дуба, у источника, на берегу реки или озера, у пылающих костров или жертвенников, которыми служили холмы и скалы или насыпи городищ, или перед чудовищными, фантастически разукрашенными, нередко многолицыми и многоголовыми истуканами, вооруженными копьями, мечами или палицами, или, наконец, в преддверии храмов, в которых стояли или восседали идолы, окруженные священными предметами (знаменами, щитами, копьями, рогами и пр.) и драгоценными сокровищами, – народ воздавал божествам своим хвалу и благодарение, испрашивал у них всяких благ, умилостивлял и вопрошал их, произнося молитвы, совершая жертвоприношения и гадания, исполняя религиозные, обрядные песни и пляски, предаваясь шумным игрищам, пирам и попойкам.

Общественное богослужение совершалось в известные праздничные, т.е. наиболее знаменательные в пастушеской и земледельческой жизни народа дни, в честь того или другого божества, покровителя стад и полей, плодородия, представителя той или другой стихийной силы; кроме того, в известных, выходящих из ряда случаев народной жизни, например перед выступлением в поход или по возвращении из похода, при появлении в стране тяжких болезней или иных невзгод (падеж скота, засуха и т.п.), – с целью отстранения этих невзгод. Согласно данным обстоятельствам прославляли богов, молили их о даровании плодородия, урожая, счастья и богатства, молили о пощаде или защите против врагов, недугов и других бед,

вопрошали о будущем, прося советов и указаний в сомнительных случаях. Еще гораздо разнообразнее в мелочных своих подробностях были, разумеется, частные молитвы отдельных лиц. Подлинных текстов

МОЛИТВ

древних славян мы почти не имеем, но летописцы нередко упоминают, хотя и в общих словах, о предметах молитв. Ибн-Даста, арабский писатель X века, сообщает текст молитвы славян, не обозначая, однако, о каком именно из славянских народов идет речь. «Все они (славяне) идолопоклонники, – пишет он. – Более всего сеют они просо. Во время жатвы берут они просяные зерна в ковше, поднимают их к небу и говорят: *“Господи, ты, который снабжал нас пищей (до сих пор), снабди и теперь нас ею в изобилии”*»¹. К древнейшим же молитвенным текстам, дошедшим до нас, принадлежат слова русского (?) купца, обращенные к большому и малым истуканам на берегу Волги, записанные другим арабским писателем X века, Ибн-Фадланом (см. выше, с. 72–73).

О южных славянах свидетельствует Прокопий²: при приближении смерти, в болезни или на войне, они давали обет владыке мира, единому богу, – это следует, разумеется, понимать так, что они просили бога о защите и покровительстве от врага, смерти или болезни, а по избежании опасности приносили богу жертву – разумеется, благодарственную, несомненно сопровождавшуюся благодарственными молитвами. В молитвах же, без сомнения, выражалось и почитание, воздававшееся нимфам, рекам и другим духам.

Более определенные сведения встречаем в исторических памятниках, касающихся западных славян. *Чехи*, по словам Козьмы Пражского, возносили к «самодельным ис-

¹ Гаркави. Сказ. мусульм. 265.

² См. выше, стр. 48.

туканам» своим молитвы о благосостоянии своем и домов своих¹. В Краледворской рукописи читаем о возгласении к богам, о провозгласении славы богам. «На вершине скалы сотвори обет (т.е. жертву) богам-спасам, – восклицает Честмир, – за победу совершившуюся, за победу грядущую»². Благодарственные и умиловительные жертвоприношения, несомненно, должны были сопровождаться соответствующими молитвами. – Поляки, по свидетельству Длугоша, молили Иессу о даровании им всяких земных благ – Ляду, о победе над врагами и мужестве, Дзидзилию – о даровании обильного потомства, Нию – о водворении душ умерших в лучших жилищах; а по словам Прокоша, они в первые дни мая ходили к храму Живы, прося ее о долголетнем и благополучном здравии³. – Несколько полнее сведения наши о молитвах славян балтийских. «Бди, Генниль, бди!» – возглашали сельские жители к богу – покровителю пастухов в убеждении, что такая молитва предохранит их от всякой невзгоды. Жрец Арконского храма при отправлении в честь Святовита праздника жатвы просил чествуемого бога о даровании «себе и отечеству счастья, гражданам приращения имущества и побед», а перед тем как вывести священного коня Святовита для гадания, он совершал торжественную молитву⁴. Лютичи, по свидетельству Титмара, «выступая в поход, преклонялись перед идолами, а по счастливом окончании войны приносили им дары»⁵. Преклоняясь перед идолами, они, конечно, просили заступничества богов в предстоящей войне, а принося затем дары, несомненно, сопровождали это действие благодарственными молитвами и славословием. О почитании и прославлении богов славянами, о предпочтительном об-

¹ Chron. Bohem. 10.

² Čestmir. Zabož.

³ Dlugosz. Hist. Pol. I, 74 – Procosz. Chron. Slav. 112–113.

⁴ Thietmar. Chron. VII, 50.

⁵ Saxo. His. Dan. 824, 826.

хождении рюан с богами и воздавании им почестей не раз говорят Титмар, Адам Бременский, Гельмольд; о требовании Яровитом почитания свидетельствует речь жреца его, обращенная от имени этого бога к встречному им поселянину: «Все я даю чтущим меня», – говорил жрец. Услышав слова жреца, поселянин упал ниц и молился распростертый на земле¹. Жрецы Ретрского храма производили гадание жеребьями «с тайным трепетом и шепотом», а священного коня водили через острия воткнутых в землю копий «со смиренными молитвами»². Таинственный шепот и смиренные молитвы жрецов в данном случае, несомненно, заключали в себе просьбы к богам, от которых ожидали указаний и ответа по предмету гадания. На пирах славяне, по словам Гельмольда, «пили круговую чашу, причем произносили, во имя богов доброго и злого, слова не благословения, а проклятия»³. Под этими словами следует разуместь какие-либо заклинания, которые также должны быть причислены к разряду молитв, тем более что, по свидетельству летописца, они произносились во имя доброго или злого бога.

О восточных славянах имеем сведения, касавшиеся жертвоприношений, которые, без сомнения, совершались с соответствующими молитвенными изречениями. Так, например, Владимир, после битвы с Ятвягами, по свидетельству Нестора, «твори потребу кумиром с людьми своими». По поставлении Владимира идолов в Киеве «жряху им, наричюще я богы». Так и в Новгороде, после того как Добрыня поставил кумира, «жряху ему людье Ноугородстии аки богу». Именем бога и Перуна, или Перуна и Волоса, произносились клятвы при заключении договоров⁴. Кроме того, в приведенных выше отрывках из церковных поуче-

¹ Thietmar. Chron. VI, 18.

² Thietmar. Chron. VI, 17. – Adam Brem. Hist. eccl. IV, 5. – Helmold. Chron. I, 51. – Herbord. Vita S. Ott. III, 4.

³ Thietmar. Chron. I, 52.

⁴ П. С. Р. Л. I, 22–23, 31, 34.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

ний, восстававших против остатков язычества в народе, неоднократно говорится о молитвах, которые обращались к древним языческим божествам – стихийным и личным, хотя и без обозначения специального их содержания, например «молятся огневе под овином, и Вилам, и Мокеши и т.д.», «молятся ему поганому богу Перуну, и Хорсу», и т.д.; «навъмь мвъь творять», «в Сварожитца верують и в Артемиду, имже невеглаши молятся», «к кладезям приходяще молятся» и т.п.; упоминается также о питии «в розех» в честь богов, питие же из рогов или чаш в честь божества несомненно сопровождалось какими-либо молитвенными изречениями (заклинаниями) или славословием. Предоставляя себе впоследствии подробнее рассмотреть вопрос о молитвах языческих славян, перехожу к главнейшему акту языческого служения божествам –

жертвоприношениям,

нередко связанным с

гаданиями.

Самые скудные и лишь отрывочные сведения о жертвенных обрядах и гаданиях мы имеем относительно

южных славян.

Италийские венеты, по словам Страбона, приносили в жертву богу, которого автор называет греческим именем Диомеда, белого коня¹. Феопомп (в IV веке до Р.Х.) рассказывает, что венеты, трижды перепахав поле и приступая к посеву, клали на землю какие-то пироги и лепешки из муки, старательно смешанной. Эти лепешки и пироги были, как уверял Феопомп, приношение галкам, чтобы их умилостивить – не выклеивать из земли посеянных зерен. Венеты наблюдали и загадывали: если оказывалось, что галки вкушали их дар, то они считали это предвестием мирного года;

¹ Strabo. V, 215.

в противном случае ожидали неприятельского нашествия¹. Из слов Прокопия узнаем, что южные славяне предлагали в жертву верховному богу, творцу молнии, быков и других животных. Приносили жертвы и другим, второстепенным божествам и при этих жертвоприношениях гадали, вероятно по крови или внутренностям жертвенного животного. Жертвоприношения в некоторых случаях, как можно с достоверностью заключить из слов Прокопия, приносились в благодарность за избавление от опасности и смерти².

Отсутствие в древних письменных памятниках сведений об обрядах, коими сопровождалось жертвенные приношения южных языческих славян, невольно заставляет нас бросить взгляд на некоторые современные нам обряды и обычаи славянских народов, преимущественно задунайских, наименее подвергавшихся влиянию западноевропейской цивилизации. Может быть, удастся подметить в этих обычаях уцелевшие из древнего времени черты, который могли бы пролить некоторый свет на рассматриваемый нами вопрос. Замечательно, что еще в настоящее время в Болгарии, когда режут свиней и иной скот, некоторые старцы предсказывают, глядя «в утробу» заколотого животного³. На святках болгары гадают по салу убитого животного⁴. Этот обычай предсказания или гадания по внутренностям убитого (жертвенного) животного, очевидно, сохранился в народе из времен глубокой старины и совпадает с обычаем, о котором рассказывает Прокопий. В известные дни года, ныне, разумеется, соответствующие праздникам по христианскому календарю, исполняются южными славянами обряды, несомненно имеющие чисто языческий характер. Так, в Варварин день сербохорваты готовят из хлебных зерен «варицу» гадают по ней о будущем урожае. Затем в иных местах (например, в Ко-

¹ Гильфердинг. Древ. пер. ист. слав. II, 187.

² Штриттер. Изв. Виз. ист. I, 14.

³ Раковский. Показал. I, 13.

⁴ Чолаков. Българ. н. сб. 29.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

торской Бокке в Далмации и др.) отправляются к воде, при соблюдении строгого молчания. Пришедши туда, посыпают воду варицей, причем приветствуют воду, предлагают ей в дар варицу, а за то испрашивают разных благ: козлиц, ягнят и т.п.¹ Болгарские девушки в окрестностях Копривштицы в Вербное воскресенье собираются к реке и бросают в нее куски хлеба, после чего следуют песни, игры и угощение². В случаях тяжелой болезни у сербохорватов родственники больного предлагают умиловительные жертвы Богородице или кому-либо из святых, а именно приносят в церковь курицу или какой-либо другой продукт сельского хозяйства (курица поступает на кухню священнику)³. Болгары, чтобы дети хорошо росли, приносят какому-нибудь святому в жертву ягнят, вино, мед и прочее со словами: «Эту жертву приносим тебе, святой (такой-то)!» Затем закалывают ягненка и устраивают общий пир, на котором съедается все приготовленное⁴. Во всех приведенных и подобных им случаях нельзя не видеть остатков языческих жертвоприношений стихийным и личным божествам, место которых заняли в народном воображении святые христианской Церкви. Достойно внимания, что в Панагюриште, в Болгарии, в некоторые большие праздники соблюдается обычай после обедни собираться толпами от 20–30 человек на какой-нибудь двор и там варить в котлах и съесть мясо только что заколотого (жертвенного) барашка, пить, пировать и веселиться. Обычай этот называется церкованием (черкувание, черкувать), а место пира – церковью (черква)⁵. Особенно замечательны обряды, соблюдаемые в день св. Георгия. «На Гергёв день (т.е. Юрьев день) колят жертву», – говорит Каравелов о болгарях и описывает обряд этого торжества. Рассказ автора неволь-

¹ Караџић. Срп. рјечн. Сл. «варица».

² Чолаков. Българ. н. сб. 35.

³ Березин. Хорват. II, 508.

⁴ Канитц. Дун. болг. 81.

⁵ Чолаков. Българ. н. сб. 46.

но переносит нас в воображении в самую глубь языческой эпохи славянства – так много описываемый обряд сохранил чисто языческих черт: приносят белого ягненка, связывают ему ноги, завязывают глаза, на его рожках зажигают свечку; домохозяин читает тропарь св. Георгию и другие молитвы и начинает резать ягненка. «Поднимет кверху и скажет: “Св. Гёрги, на ти егне!”», а вокруг ходят старухи, кадят ладаном и мажут медом рот барашка. Под голову барашка подставлена чашка, куда стекает кровь; кровь эта употребляется на лечение людей и животных». Еще подробнее описан автором тот же обряд у болгар Пиротского округа, которому он был свидетелем в 1856 году: «Выносят барашков из каждого дома на чистое поле, завязывают им ноги и глаза платками, головки убирают венками и ставят их в кружок. Вокруг барашков девушки и парни пляшут и поют и, поплясав, становятся в кружок около барашков. Старцы начинают их колоть; кровь течет по траве, девушки собирают и кровь и траву, а старухи разводят огонь и сожигают веревки и платки, которыми были связаны барашки. Старцы уносят барашков домой и жарят на вертеле, а потом вместе с вертелом выносят их на гору Св. Георгия, а старухи несут боговицу (хлеб), девушки же – лук, чеснок, кислое молоко и, собравшись на горе, дожидаются попа. Поп, прочтя молитвы, берет с каждого хозяина по четверти барашка, четверть боговицы, немного луку, чесноку и кислого молока, а потом уже позволяет есть все эти вещи». После обеда девушки поют песни и качаются на качелях¹. Стоит только заменить имя св. Георгия именем языческого божества, и из описанной картины исчезнет и последний намек на какое-либо соотношение данного обряда с христианским мировоззрением. Весь обряд сохранил вполне языческий характер и дает наглядное представление о древних языческих жертвоприношениях южных славян. Жертву закаляют, творя молитву, старцы (старшие в роде), при обрядных песнях и плясках молодежи. Жертвенная

¹ Пам. болг. I, 211–212. – Ср. также: Ефименко. О Яриле. 102 и сл.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

кровь, которой приписывается чудодейственная, целительная сила, собирается или прямо в чашу, или с орошенной ею травы, атрибуты жертвенных животных сжигаются старухами. Божеству, в лице «попа», уделяется добрая часть приношений, остальное же съедается жертвователями – жертвенное пиршество, с которым связаны песни и увеселения собравшей толпы.

Дошедшие до нас в письменных памятниках сведения о богослужебных обрядах

западных славян

относятся преимущественно до славян балтийских. Известия же о жертвенных обрядах прочих западных славян чрезвычайно скудны, кратки и отрывочны. Чехи, по свидетельству Козьмы Пражского, еще в XI столетии соблюдали удержавшийся у них со времен язычества обычай в известные дни приносить жертвы водам и закалать животных в честь демонов¹. Козьма Пражский, по замечанию Воцеля, мог бы дать, в качестве непосредственной свидетеля, важные показания о состоянии язычества, не угасшего еще в его время в Чехии, если бы, однако, не воспрепятствовала этому брезгливость христианского священника и чванная ученость, пренебрегавшая жизнью простого народа².

¹ Cosmas. Chron. Bohem. 197.

² Древн. быт. Ист. слав. 188–189. – Подобное же отношение большинства средневековых писателей к остаткам ненавистного им язычества послужило причиной тому, что многие черты языческого богослужения, не успевшие сохраниться в направленных против язычества и его обрядов пастырских посланиях или соборных постановлениях, для нас остаются неизвестными. Еще в XVII столетии Павел Эйнгорн, писавший о курляндских латышах, в главе о языческих их празднествах, указав на то, что о праздниках этих почти никаких известий не имеется, прибавляет: «лучше ничего не знать о таких бесовских делах, чем иметь о них какие-либо сведения» (Einhorn. Reform. g. Lett. IV). – Если так могли выражаться писатели XVII века, то понятно, что с неменьшею брезгливостью отворачивались от всего языческого христианские писатели более ранних столетий, которые могли бы в качестве очевидцев изобразить в своих сочинениях многие интересные черты языческого быта европейских народов. Отсюда чрезвычайная скудость познаний наших и о языческом богослужении древних славян.

В Краледворской рукописи читаем: «у всякого дерева приносил он (Честмир) богам жертвы» и далее: «где отец давал богам яства, куда ходил возглашать к ним, – там враги порубили все деревья»; там же описан обряд жертвоприношения «богам-спасам» за победу, совершившуюся и грядущую (т.е. жертва благодарственная и умиловительная): «на вершине скалы, любимой богами, Воймир возжег им обет (т.е. жертву) и принес им в жертву кравицу бодрую, червоная (рыжая) шерсть на ней лоснилась... Пылала жертва, и приближались воины; каждый, проходя мимо жертвы, возглашал богам славу и звучал оружием». «Там покормим богов, принесем богам-спасам большие жертвы и возгласим им честь и славу»¹. До настоящего времени сохранились у чехов обычаи при известных обстоятельствах и в известные дни приносить жертвы стихиям или святым. Так, например, от каждой яствы полагается часть в огонь; при печении хлеба из новой ржи бросают в огонь кусок теста; при жатвенном и храмовом праздниках закаляют петуха и кровью его обрызгивают народ². В день св. Вита (15 июня) еще в XVII столетии чешские простолюдины приносили этому святому черного петуха, пироги и вино как жертвенные дары. Около того же времени, еще в начале нынешнего столетия, многие крестьяне, заселявшие берега Эльбы, Изера и других рек, ходили на богомолье в Исполиновы горы. Мужчины несли черных петухов, а женщины – черных кур. Первых выпускали в лесу на волю, последних же топили в каком-нибудь озере, пруде или болоте. При этом преклоняли колена и молились. В день св. Якова (25 июля), заменивший у чехов, вероятно, древний Перунов праздник (у православных славян – Ильин день), в некоторых местах до сего времени сохранился обычай при особых церемониях низвергать с церковной башни, или с крыши, или из высшего окна какого-либо частного

¹ Čestmir. Zboj.

² Grohmann. Aberggl. a. Böhm. 41, 75, 103.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

дома жертвенного козла с позолоченными рогами, украшенного цветами. Кровь этого животного собирают, тщательно высушивают и хранят как действительное целебное средство. Мясо его съедается собравшейся толпой, которая, по окончании этого жертвенного пира, предается увеселениям и пляскам¹.

Сведения наши о жертвоприношениях *поляков* ограничиваются свидетельством Длугоша, который говорит, что поляки во время народных празднеств закалали в жертву быков и овец. Празднества же эти, очевидно, состояли из общественных жертвоприношений со следовавшими за ними пиром и играми: «В честь богов – говорит Длугош, – введены были игры в определенное время года. На них толпы обоего пола из деревень сходились в города и праздновали эти игры сладострастными разговорами и жестами, кривляньями, любовными песнями, рукоплесканиями и разными движениями». Сборы эти на народном языке носили название стадо (*stado*), т.е. толпа. Стрыйковский называет эти народные празднества или сходки именем купала. Богине Земне, по свидетельству Прокоша, поселяне предлагали в жертву плоды полей и садов своих. По словам Длугоша, в числе жертв приносились богам и люди, взятые в плен на войне².

О богослужбных обрядах *балтийских славян* мы имеем известия более подробные и обстоятельные. По свидетельству Титмара, лютичи, выступая в поход, преклонялись перед идолами, а по счастливом окончании войны приносили им дары, причем гадали о том, какая именно жертва (приносимая чрез посредство жреца) будет благоугодна богам³. Богам своим славяне, по словам Гельмольда, посвящали жрецов, им приносились особенные жертвы, их почитали разным образом. «Жрец, – пишет Гельмольд, –

¹ Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 300–301, 363–365.

² Dlygosz. Hist. Pol. I, 48. – Ср. выше, стр. 37. – Prokosz. Chron. Slav. 113.

³ Chron. VI, 18.

по указанию жребия (т.е. посредством гадания) определяет праздники, которые должны быть отправляемы в честь богов. Сходятся мужчины, женщины и дети и воздают богам жертвы, состоящие из быков и овец; очень многие приносят в жертву и людей, именно христиан, так как они убеждены, что христианская кровь приятна богам». По заклании жертвы жрец пил кровь ее, в убеждении, что она сообщает ему дар прорицания. Храмовую службу, – продолжает летописец, – они исполняют с необыкновенным тщанием и благоговением»¹. Порядок богослужебного обряда в Ретрском храме в кратких словах описан Титмаром: когда сходится ко храму народ, для принесения идолам жертв и умилоствления их гнева, одни жрецы сидят, между тем как все прочие стоят. «С тайным трепетом и шепетом – пишет автор, – они (жрецы) роют землю и бросают жеребья, по которым разведывают истину в сомнительных случаях». По окончании этого гадания они закрывали дерном жеребья и обращались к гаданию посредством священного коня. Последнего со смиренными молитвами проводили через острия двух воткнутых в землю, перекрещивающихся копий, и, если ходом коня подтверждался результат предшествовавшего гадания (посредством жеребьев), то предпринятое намерение приводилось в исполнение, в противном же случае с печалью оставляли начатое². Весьма сходно с описанным было гадание, также посредством жеребьев и по ходу коня, совершавшееся жрецами Штеттинского храма³. С наибольшей подробностью описано торжество в честь Святовита Арконского на острове Руяне, жители которого, по словам Адама Бременского и Гельмольда, в деле служения богам играли между балтийскими славянами первенствующую роль. «В честь кумира (Святовита), – пишет Саксон Грамматик, – совершали годовой праздник

¹ Chron. I, 52; II, 12.

² Chron. VI, 17.

³ Herbord. Vita S. Ott. II, 32. См. ниже ст. «Месяц» (Триглав).

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

следующим образом: вскоре после жатвы собирались жители со всего острова перед храмом, приносили жертвы и потом отправляли общественный пир, именем своей веры. Жрец, который, вопреки обыкновению страны, не стриг ни головы, ни бороды, еще за день до праздника святилище храма, куда вход только ему был позволен, выметал веником как можно лучше, притом стараясь совсем не дышать внутри храма; потом всякий раз, принужденный выдохнуть и вдохнуть воздух, он выбегал к дверям, чтобы не осквернить присутствия божества дыханием человеческим. На другой день народ располагался вокруг храма. Верховный жрец, в виду всех, брал рог из рук кумира, и если находил, что вино убыло или испарилось в большом количестве, то он возвещал бесплодный год и повелевал беречь хлеб на другой год; но если вино стояло в роге так, как ожидали, верховный жрец предсказывал плодородный год. По мере сего знамения советовал народу или беречь, или изводить хлеб; потом он выливал старое вино к ногам кумира, в возлияние ему, и наполнял снова рог; почтив идола, как будто он должен был пить прежде своего жреца, желал, исчисляя его проименования, себе и отечеству счастья, гражданам приращения имущества и побед. Окончив речь, осушал рог скоро, за один раз, потом наполнял его опять вином и давал в руки кумиру. При сем празднике употребляли еще пирог круглый, сладкий, необыкновенной величины, почти с человека. Жрец ставил пирог между собою и народом и потом спрашивал, видят ли его. Когда ругая говорили, что видят, то он обнаруживал желание, чтобы год был так плодороден, чтобы его за пирогом совсем было не видно. Верили, что этот обряд способствует не только благосостоянию народа, но и обилию следующей жатвы. Наконец, верховный жрец приветствовал присутствующий народ именем бога, увещевал его ревностно приносить жертвы и обещал за то непременно победу на море и суше». Тот же писатель рассказывает и о гадании посредством свя-

щенного Святовитова коня: «При наступающей войне его (коня) спрашивали об успехе войны следующим образом: служители бога перед храмом втыкали в землю тройной ряд копий, острым концом; ряды копий, связанных по два накрест, отстояли один от другого равно; жрец, по совершении торжественного моления, выводил из ворот коня за узду; если конь делал шаг через копыя прежде правую, а потом левою ногою, почитали за счастливый признак, но если он шагнул хотя один раз сперва левою, то план войны изменялся. Точно так они не прежде почитали путешествие по морю безопасным, как когда три раза сряду предсказан будет счастливый успех»¹. В Штетинском святилище также посредством метания деревянных жеребьев производились предвещения об удаче морских битв или грабежа². Предпринимая какое-либо дело, жители острова Руяны гадали и по первому встреченному животному: судя по оказавшимся признакам, или приводили намерение свое в исполнение, или же с грустью возвращались домой³. К гаданиям же должны быть отнесены и чудесные явления, обнаруживавшиеся на озере Гломуци, о которых упоминает Титмар (см. выше, с. 52). Окрестные жители, вероятно, гадали, посыпая поверхность озера хлебными зернами, желудями, пеплом или изливая в воду кровь. Озеро, как видно из слов летописца, покрытое перечисленными предметами, предвещало будущее. – Выше приведено было свидетельство Гельмольда о том, что, по мнению балтийских славян, христианская кровь была приятна богам. По словам Гельмольда, руяне ежегодно приносили в жертву Святовиту христианина по указанию жребия⁴. Подтверждение известия о человеческих жертвах находим и у других писателей: «Страшный гнев богов они умиловивляли

¹ Saxo. Hist. Dan. 824–827.

² Herbord. Vita. S. Ott. II, 32.

³ Saxo. Hist. Dan. 827.

⁴ Chron. I, 52.

кровью людей и животных», – пишет Титмар¹. Адам Бременский рассказывает, как жители Ретры (в 1066 г.) убили епископа Иоанна. Тело убитого было выброшено на улицу, голова же его, насаженная на шест, была принесена в жертву богу Редигасту². Возвращаясь к жертвенным обрядам. «После совершения, по обычаю, жертвоприношения, – говорит Гельмольд, – собравшиеся обращались к пиршеству и забавам»³. В штетинской главной контине хранились чаши, которые в праздничные дни выносились оттуда и служили знатым людям для гадания и пирования⁴. Пиром заключался и праздник в честь Святовита Арконского: «Остальная часть дня (после совершения вышеописанных гаданий, молитв и увещаний народа) проходила в пышном пиру, на котором потреблялись жертвы, – пишет Саксон Грамматик. – Здесь неумеренность была добродетелью, а воздержание – стыдом»⁵. Религиозное значение этого пир-

¹ Chron. IV, 18. – Рассказывая об обезглавлении лютичами начальника взятго ими города Nimci, Титмар называет этот акт жертвою богам. Там же. IV, 9.

² Hist. eccl. II, 50.

³ Chron. I, 52.

⁴ Herbord. Vita. S. Ott. II, 32.

⁵ Hist. Dan. 825. – Мясо жертвенных животных съедалось жертвователями, кости же, вероятно, зарывались в землю: лужицкие сербы еще в прошедшем столетии зарывали косточки от телячьей головы, составлявшей обрядное пасхальное кушанье, под воротами хлева, как средство, ограждающее от колдовства (Prov.-blätter d. Oberlaus. G. d. Wiss. 1783. 72). Обязательное зарывание в землю костей животных, составляющих в некоторые праздничные дни обрядную трапезу, наблюдается нередко в числе обычаев разных славянских народов. Народы литовского племени во времена язычества также зарывали обыкновенно кости жертвенных животных, дабы они не сделались добычей зверей и тем не подверглись осквернению. – Что же касается неумеренности за праздничным пиром, то до настоящего времени словаки в годовой зимний (рождественский) праздник считают необходимым за обрядной трапезой наедаться до изнеможения, или, как они выражаются, «do gozruki», вследствие чего и самый св. вечер получил у них, на народном языке, название «обжорного» (Sbor. Mat. Slov. 167). – Малоруссы при том же случае считают долгом насыщаться взваром и кутьей до крайней возможности, последствием чего обыкновенно бывает боль в животе (Терещенко. Быт. р. нар. VII. 63). – Народы литовские, как увидим ниже, за обрядной трапезой наедались «до рвоты».

шествия (и других подобных ему) подтверждается словами Саксона, что оно совершалось «именем веры». Выше (с. 80) было приведено свидетельство Гельмольда о том, что славяне на своих пирах и попойках пили круговую чашу и при этом произносили «во имя богов» (доброе и злого) слова не благословения, а проклятия, т.е. заклинания. Это также указывает на несомненно религиозный характер таких пиров. Употребление в Штетине на праздничных пирах, для питья и гаданий, чаш, хранившихся в главной контине, т.е. представлявших в некотором роде священную утварь, точно так же подтверждает религиозное значение праздничных попок. – Герборд упоминает о ночном празднестве поморян близ Пирица, происходившем 4 июня 1121 года: «Приблизившись, – рассказывает у него Сефрид, – мы увидели около 4000 человек, собравшихся со всей страны. Был какой-то языческий праздник, и мы испугались, увидев, как безумный народ справлял его играми, сладострастными телодвижениями, песнями и громким криком», причем толпа была в опьянении от напитков и праздничного веселья¹.

Приведенные данные с достоверностью показывают, что у балтийских славян богослужебные обряды получили сравнительно более развитые формы. Здесь богослужение сделалось достоянием жрецов, приставленных к храмам и, следовательно, связанных известными обязанностями, по более или менее точно выработанному уставу. Жрецы имели особое белое одеяние [в таком одеянии предстал в лесу, как рассказывают жизнеописатели св. Оттона Бамбергского, крестьянину жрец Яровита, вещавший ему от имени своего бога²]; на них возложено было в Арконском, Ретрском, Штетинском и др. святилищах наблюдение за священными конями, содержащимися при храмах, забота о сохранности храмовых сокровищ, о чистоте внутри храма; они, по свидетельству Гельмольда, назначали дни праздников, за-

¹ Vita. S. Ott. II, 14.

² Там же. III, 4.

калали жертву и вдохновлялись жертвенною кровью, которую пили, вопрошали богов и предвещали народу будущее, решая предлагаемые богам вопросы посредством гаданий, возглашали молитвы, подавали присутствовавшим советы и поучения. И самый обряд богослужения должен был естественно принять здесь более точно определенную, более развитую форму, чем у южных (и, как увидим ниже, также у восточных) славян, у которых приносили жертвы и руководили общественными молитвенными обрядами не жрецы, связанные специальными храмовыми уставами, а князья или старейшины, т.е. старшие в роде, следовавшие в этом действии лишь общим, разумеется более простым, традиционным формам и приемам. (Ср. также слова «Краледворской рукописи»: «где отец давал богам яства», т.е. именно старший в доме). О том, что храмовая служба у балтийских славян исполнялась, по словам Гельмольда, с особенным тщанием и благоговением, было говорено выше. Наибольшей подробностью отличается дошедшее до нас в сочинении Саксона Грамматика описание службы в честь Святовита Арконского, – в ней заключаются главные моменты богослужения: жертвоприношение, гадание, молитвы жреца и обращенные им к народу поучения, наконец, жертвенная трапеза с попойкой и увеселениями народа; служение Святовиту в Арконском храме выработалось в совершенно специальную форму, в точности установленную и ежегодно в таком виде исполняемую. В таком же роде, хотя, разумеется, с местными специальными оттенками, было служение богам в Штетинском и Ретрском храмах (см. выше, с. 88) и в других местах. Что касается Волини (Поморской), то там, по словам Эбона, «народ имел обычай праздновать в начале лета торжество какого-то божества; на этот праздник для игр и плясок сходилось множество народа. Когда волинцы обращались в христианство, – продолжает тот же автор, – тогда, по приказу Оттона, преданы были огню больше и малые идолы, стоявшие на открытом месте. Некоторые

из жителей тайно унесли и скрыли несколько небольших, украшенных золотом и серебром изваяний. Пришло время названного языческого праздника, сошелся с обычным усердием из всей области народ и предавался различными пирам и пиршеству, когда перед него вынесли сохранными изображения его прежних богов. Этого было достаточно, чтобы разгоряченный веселием народ снова возвратился к старому языческому обряду служения им»¹.

Кроме описанных общественных жертвоприношений и служения богам совершались и частные приношения и молитвы. Заключаем об этом из следующих слов Адама Бременского: «Ход через мост (который вел к Ретрскому храму), – пишет он, – разрешается только тем, которые желают совершить жертвоприношение или вопрошать богов»². Гельмольд говорить, что во двор святилища бога Прове допускались только жрецы, а также желавшие приносить жертву³. О предложении в дар богам частными лицами разных драгоценных предметов как добровольных приношений видно из слов Саксона Грамматика: «можно было видеть здесь (в Арконском храме) и множество общественных и частных даров, говорит Саксон, жертвованных благочестивыми обетами требующих помощи»⁴.

¹ См. у Котляревского. Сказ об Отт. 60.

² Hist. eccl. II. 18.

³ Chron. I, 83.

⁴ Hist. Dan. 825 – К жертвенным обрядам следует отнести и характеристический обычай лютичей, упоминаемый Титмаром: «При заключении мира, – говорит он, – лютичи отрезают у себя волосы и с макушки и передают их другой, договаривающейся с ними стороне, правой рукой, вместе с пучком травы (Chron. VI, 18). Замечательно, что, по свидетельству Геродота, сходным образом чествовались на острове Делосе умершие гиперборейские девы: местные девушки и юноши, в виде чествования умерших дев, приносили на могилу их свои волосы, намотанные на прялки (девушки) или на какое-либо растение (юноши) (IV. 34). – Бельский рассказывает, что чехи в 734 году, оплакивая смерть Любуши, бросали в возжженный у ее могилы огонь обретенные волосы и ногти (M. Bielski. Kron. ws. sw. L. 220). – До сего времени в Черногории матери и сестры умершего отрезают свои косы и кладут их в могилу вместе с дорогим покойником (Афанасьев. Поэт воз. 117).

Восточные славяне

также приносили как стихийным, так и личным божествам своим жертвы и гадали. «Россы, – по свидетельству Константина Багрянородного, – у весьма высокого дуба приносили в жертву живых птиц. Делали также круг стрелами, другие клали туда хлеб или что другое при себе имели. После того бросали жеребья и гадали, колоть ли им птиц и есть или выпустить на волю»¹. Воины Святослава, по словам Льва Диакона, погружали в струи Дуная младенцев и пелухов по совершении погребения воинов, павших в битве². Обряд этот, вероятно, имел значение жертвоприношения воде. Выше (с. 66 и сл.) приведены были разные свидетельства о принесены русскими жертв кровных и бескровных болотам, колодезям, озерам, рощам, горам, холмам, светилам небесным, наконец, личным божествам. Нестор, перечислив русских кумиров, поставленных Владимиром в Киеве, прибавляет: «жряху им, наричюшы я богы; привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, оскверняху землю те-ребами своими, и о сквернися кровьми земля руска и холм от» (на котором стояли кумиры). «Жряху ему (кумиру, поставленному Добрыней в Новгороде) люди Ноугородстии, аки богу»³. В Житии Константина Муромского говорится, что русские язычники приносили требы озерам и рекам, прибегали к воде в немощах и повергали в колодези деньги. «Где коня закалающий?» – восклицает автор Жития об искорененном языческом обычае⁴. Твое конунгонское величество и твое лицо, воспитатель мой, остаются всегда ласковы и светлы, – говорил Олав князю Владимиру, – когда ты не едешь в капище и не приносишь божествам жертв; в противном случае ты представляешься мне мрачным и

¹ Штриттер. Изв. Виз. ист. III, 39.

² Срезневский. Яз. богосл. 21.

³ П. С. Р. Л. I, 34.

⁴ Костомаров. Пам. стар. р. лит. I, 235.

скучным»¹. В «Слове Христороубца» упоминается о «жертвах идольских», «покладывахуть им (богам) теребы и куры им режють», там же и в других упомянутых выше (с. 74) поучениях говорится о «нечестивых жертвах», о «Диевом служении и кладении треб», о «кладении треб Роду и Рожаницам, упирем и берегиням», о «молении короваев», о питии чаш на пирах в честь идолов, о заклании кур идолам, о метании жертв в воду, о предложении «бесам» молока, масла, яиц и «всего потребного». Архиепископ Макарий Новгородский писал еще в 1534 г. в Вотскую пятину: «И молятца деи по скверным своим молбищом древесом и каменью... и жертву деи и питья жрут и пият мерзким бесом»². Обычаи языческих жертвоприношений оставили глубокие, неизгладимые следы и в современной нам народной жизни. До сего времени народ предлагает стихийным божествам и духам или святым, заменившим собою древних богов, жертвенные дары. Приведу несколько примеров: великорусские поселанки встречают весну с пирогом, который кладут в дар ей на землю³. В городе Котельниче Вятской губернии сохранился обычай приносить в жертву кур с целью отвратить болезнь или какое-нибудь другое несчастье. Избирают для этого кур-троецыплятниц, т.е. таких, которые вывели цыплят по три раза; перья их и внутренности тщательно собираются в корчагу, а ощипанных кур варят и ставят на стол. Призывается священник; отслужив молебн, он благословляет жертвенное мясо и окропляет его св. водою. Оставшиеся от этих кур кости складывают в ту же корчагу, в которую прежде положены были перья и внутренности, и все это вместе с корчагою бросают в реку или прячут в лесу⁴. (Ср. в «Слове Христороубца»: «Куры им (богам) режють»; в «Слове о том, како первое погани веровали

¹ Сага Олав. Тригвес. Рус. ист. сбор. IV, 47.

² Доп. к акт. ист. I, 27–28.

³ Сахаров. Сказ. р. нар. II. VII, 22.

⁴ Этн. сбор. V. 68–72.

в идолы»: «о убогая курята, оже не на честь святем породися, ни на честь верным человеком, но на жертву идолам режються»). В Орловской губернии и донине режут кур под овином 4 сентября, следовательно, при начале молотбы; в других же местах уцелел обычай резать в овине петуха 1 ноября¹. (Ср. в церковном уставе Владимира о молитвах «под овином», в слове Христолюбца: «молятся огневе под овином».) В Пошехонском уезде Ярославской губернии до сего времени некоторые деревья, роши, колодези считаются святыми и чествуются приношениями, молебнами и крестными ходами². Суеверные рыболовы весною умилостивляют водяного, бросая ему в дар лошадь в реку и делая в честь его же возлияние масла в реку, в некоторых же местах мельники приносят ему (черту) в дар раз в год черную откормленную свинью³. (Ср. в церковном уставе Владимира о молитвах «в рощени и у воды», в послании митрополита Иоанна Русского: «и еже жрут бесом и болотом и кладезям»; в Густинской летописи: «иные кладезем, езером, рощениям жертву приношаху» и т.п.) Ублажение домового и дворового духов посредством жертвенных угощений во многих местах еще не вышло из обычая. (См. ниже в статье «Огонь»). Сохранился также обычай в известные праздничные дни, в честь празднуемого в соответствующий день святого, убивать купленного на общий (мирской) счет быка, теленка или барашка. «На Петров день барашка в лоб», – говорят крестьяне. Мясо животных, закалаемых к праздникам, называется «моленным кусом». (Ср. в «Слове Христолюбца» выражения: «короваи молять», «моленное то брашно»⁴.) Пермляки в Ильин день приносят в часовни, в коих празднуют пророку Илию, жареные козьи и бараньи головы с горохом, служат молебны и просят защиты скоту и овощам. Празд-

¹ Афанасьев. Поэт. воз. III, 770–771.

² Тр. Яросл. ст. ком. V, 160.

³ Сахаров. Сказ. р. нар. II. VII, 21. – Терещенко. Быт. р. нар. VI, 11–12.

⁴ Тихонравов. Лет. р. лит. IV, 3: 89, 92, 93.

ную день Марии Голендухи, приносят в часовню жареных кур и индеек, испрашивая покровительства домашним птицам¹. (Ср. в послании архиепископа Макария: «жертву приношаху кровную бесом, волы и овцы, и всяк скот и птицы».) Исторические памятники свидетельствуют о том, что и на Руси приносились иногда в жертву люди. Ибн-Даста, говоря о высоком значении у русов знахарей, прибавляет: «Взяв человека или животное, знахарь накидывает ему петлю на шею, навешает жертву на бревно и ждет, пока она не задохнется, и говорит, что это жертва Богу»². Владимир после победы над ятвягами, по словам Нестора, творил «потребу кумирам с людьми своими. И реша старцы и бояре: мечем жребий на отрока и девицу, на кого же падет, того зарежем богом». Жребий пал на варяга-христианина, который и был принесен в жертву³. «Уже не ндолослужители зовемся – христианами, – говорит митрополит Иларион (XI в.), – уже не закалаем бесом друг друга»⁴. В русских сказаниях и былинах еще живет воспоминание о человеческих жертвах. Стенька Разин, по свидетельству Страуса, принес в дар Волге свою любовницу, пленную персидскую княжну⁵. Садко в русской былине бросается спутниками своими в море, как умиловительная жертва царю морскому⁶. Жертвенной крови и у русских (как у южных и западных славян) приписывалась особенная сила: «Уже не жертвенныя крове вкушающе погибаем, – говорит митрополит Иларион, – но Христовы пречистыя крове вкушающе спасаемся»⁷. Воспоминание о чудодейственной силе крови жертвенного животного сохранилось у русских до нашего времени. Так, в

¹ Перм. сбор. II, 30.

² Гаркави. Сказ. мусульм. 269.

³ П. С. Р. Л. I, 35.

⁴ Чт. Об. ист. и др. 1848. VII, II, 32.

⁵ Костомаров. Бунт. Ст. Раз. 94.

⁶ К. Данилов. Др. р. ст. 235.

⁷ Чт. Об. ист. и др. 1848. VII, II, 32.

некоторых местах Северо-Восточной России кровью убитой к Рождеству свињи брызгают в огонь, на котором обжигают тушу, и думают, что вследствие такого обряда нечистая сила перестанет ходить по хлевам и портить скотину.

Между различного рода гаданиями, совершаемыми в разных местах России, связанными обыкновенно с известными праздниками, а потому имеющими обрядное значение, мы встречаем такие, которые совпадают с упомянутыми выше гаданиями древних южных и западных, именно балтийских, славян. Сюда принадлежат прежде всего гадания по внутренностям жертвенных животных, вероятно в старину бывшие в обычае и у русских. Заключаем об этом по уцелевшему донныне обычаю гадать по селезенке кабана, убитого на коледу, о том, будет ли зима холодная или с оттепелями, а также по зернам, найденным в зобу гуся, зарезанного 24 ноября, какой именно хлеб родится в будущее лето; ходить на святках в сарай, где стоят свиные туши, от которых, по народному поверью, слышится голос, определяющей будущую судьбу гадающего. В «Изборнике» Святослава (1073 г.) упоминается «іжтробъный влѣхв»¹. (Ср. обычай у болгар «глядеть в утробу», гадать по салу убитого животного.) О гаданиях относительно предмета жертвоприношения, посредством жеребьев, имеем свидетельства древних писателей: россы, по словам Константина Багрянородного, бросали жеребья и гадали, колоть ли им птиц или пустить на волю; в Несторовой летописи читаем: «мчем жребии на отрока и девицу, на кого же падет, того зарежем богом»²; в былине «Садков корабль стал на море» Садко обращается к своим товарищам, желая узнать, кого следует принести в жертву морю (морскому царю): «А и режьте жеребья вы волжены – а и всяк-то пиши на имена – и бросайте их на сине море»³. Гадания по ходу коня и посредством печений

¹ Афанасьев. Поэт. воз. II, 259; III, 421. – Абевега. р. суев. 152.

² П. С. Р. Л. I, 35.

³ К. Данилов. Др. р. ст. 234.

или вообще кушаний, возведенные у балтийских славян в литургический обряд и, без сомнения, ведущие свое начало из глубокой древности, также известны в России: девушка на святках садится на лошадь, завязывает ей глаза и дает ей волю идти в ту сторону, куда она хочет, заключая по ходу ее о том, быть ли ей замужем или остаться без жениха; или выводят из конюшни лошадь через оглоблю: зацепит она ногою оглоблю или перешагнет – служит худым или хорошим предзнаменованием¹. В Малой Руси на рождественских святках соблюдается следующий обряд: отец семейства садится за стол, на котором стоят кушанья, обставленные снопами. Он спрашивает: «Видите ли вы меня, дети?» Ему отвечают: «Не видим». Он говорит: «Ну, дай Бог, чтобы и на тот год не видели»². Нельзя не заметить во всех этих гаданиях разительного сходства с вышеописанными гаданиями в Ретрском, Штетинском и Арконском храмах³.

До нас не дошло в древних письменных памятниках описания обряда общественного жертвоприношения восточных славян. Впрочем, картину этого обряда мы находим в двух старинных обрядных песнях, сообщенных Сахаровым. Первая из них поется во время ночного шествия, служащего изгнанию «коровьей смерти» (см. ниже ст.

¹ Абевега р. суев. 153. – Сахаров. Сказ. р. нар. I, II, 67.

² Костомаров. Слав. миф. 97. – Совершенно сходный святочный обычай встречается и у южных славян. Так, в Герцеговине на рождественский праздник берут двое «чесницу» (хлеб) и ставят между собою. Один спрашивает другого: «Виден ли я из за хлеба?» Другой отвечает: «Немного виден». Тогда первый говорит: «Нынче немного, пусть же в будущем году совсем не буду виден». (Караѿић. Срп. рјечн. 356.) – Тот же мотив повторяется и в болгарском рассказе: Пришел поп в село за получением обычного праздничного сбора с поселян съестных продуктов. Сложив свою добычу в кучу, он скрылся за нее и спросил: «Видите ли меня, селяне?» – «Видим тебя, видим», – сказали селяне, – «Дай Бог, чтоб в будущем году не видели!» – воскликнул поп. (Чолаков. Българ. н. сб. 133.)

³ У чехов гадают, как некогда балтийские славяне: бросают на землю, в виде жеребьев, три расколотых полена: если они упадут сверху расколотым (т.е. белой стороной), это значит счастье, если же корою (черной стороной), это значит несчастье. Эрбен. О слав. миф. 86.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

«Смерть»); в ней изображается умиловительное жертвоприношение, при котором произносится проклятие на смерть (заклинается смерть):

...Старцы старые...
Колят, рубят намертво
Весь живот поднебесной.
На крутой горе, высокой,
Кипят котлы кипучие.
В тех котлах кипучиих
Горит огнем негасимым
Всяк живот поднебесной.
Вокруг котлов кипучиих
Стоят старцы старые,
Поют старцы старые
Про живот, про смерть,
Про весь род человекь.
Кладут старцы старые
На живот обет велик,
Сулят старцы старые
Всему миру животы долгие.
Как на ту ли злую смерть
Кладут старцы старые
Проклятьице великое¹.

В другой песне, святочной, изображено приготовление к жертвенному закланию козла на Коляду, что, несомненно, подтверждают как повторяющийся в песне несколько раз припев «Ой колиодка!», так и прямое указание в песне на пение молодцами и девицами «песен-колядушек»:

За рекою за быстрою,
Ой колядка, ой колядка!
Леса стоят дремучие,
В тех лесах огни горят,

¹ Сахаров. Сказ. р. нар. II, VII, 13.

Огни горят великие,
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые,
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы
Поют песни-колядушки.
Ой колядка, ой колядка!
В середине их старик сидит,
Он точит свой булатный нож.
Котел кипит горючий,
Возле котла козел стоит,
Хотят козла резати.
Ой колядка, ой колядка!..¹

По совершении общественного жертвоприношения следовало съедение мяса жертвенного животного – жертвенная трапеза (пиршество) и попойка с играми, песнями и плясками. Константин Багрянородный, говоря о россах, что они бросали жеребья и гадали, «колоть ли им птиц и есть или выпустить на волю», подразумевал, конечно, гадание о жертвенной, а не о простой трапезе. В «Слове о том, како первое погани веровали в идолы» после упоминания о курах, которые «на жертву идолам режются», прибавлено: «и то блутивши сами ядять». Далее, в том же слове, читаем: «проповедающе мясо, и масло, и яйца, и вся потребная бесом... и то все проповеданье сами едят и пьют, их же не достоин ни псом ясти». В приведенной выше (с. 101) песне, исполняемой при изгнании «коровьей смерти», старцы, прежде чем приступить к заклятию животных,

Ставят столы белодубовые,
Стелят скатерти браные.

Очевидно, в этих стихах изображены приготовления к предстоящему жертвенному пиршеству. Мясо жертвенных

¹ Сахаров. Сказ. р. нар. V, 34–35.

животных варится в «котлах кипучих» – с тем, разумеется, чтобы впоследствии быть съеденным жертвователями. Такое же назначение, несомненно, имеет и мясо упоминаемого во второй вышеприведенной (святочной) песне козла, обреченного на заклание. Его собираются резать возле пылающего костра и кипящего «котла горючего», следовательно, мясо его будет вариться для предстоящей общественной трапезы. В некоторых местах России крестьяне при запашке варят брагу, носят в церковь освящать часть баранины, черного петуха и хлебы, и потом пируют сообща целой деревней¹. Кроме того, существует упомянутый выше (с. 97) обычай в известные праздничные дни, например, Ильин день, Петров день, день Прокопия-жатвенника и пр., убивать и затем варить или жарить и съесть купленного на общественный счет быка, теленка или барашка, резать и съесть «рождественского кабана», «пасхального барашка» и т.п. Все это представляет несомненные остатки языческих жертвоприношений со следовавшими за ними общественными пирами. Барашка, зарезанного в день Прокопия-жатвенника, едят с песнями и плясками². Несъедобные части жертвенного животного (голова, кости, внутренности и пр.), по совершении над некоторыми из них гадания, если таковое входило в обряд жертвоприношения, вероятно, зарывались в землю, сжигались или топились в воде, или же, наконец, сохранялись как чудодейственный талисман. На это указывают ныне соблюдаемые обычаи зарывать кости пасхального барашка на нивах, с целью предохранения последних от града, или сберегать и затем бросать их в огонь во время грозы, чтобы молния не ударила в избу, зарывать в укромном месте кости рождественского кабана, также кости зарезанного под новый год поросенка³, топить, как сказано выше, перья,

¹ Терещенко. Быт. р. нар. V, 34–35.

² Петрушевич. Общ. р. дн. 61.

³ Афанасьев. Поэт. воз. I, 187; II, 253–254, 258.

внутренности и кости «кур-троецыплатниц» и т.п. Упомянутое выше питье «в розех» в честь Переплута, вообще питье «мерзким бесом» («пьют о идолах своих», – сказано в «Слове Христороубца») оставило также очевидные следы в обычае пить за столом чашу с песнями во славу Христа Богородицы и святых, заменивших собою у обращенных в христианство язычников их прежних богов. Феодосий Печерский советует не петь тропарей за застольными чашами, предлагая пить только в начало обеда одну чашу во славу Христа, да другую в конце – во славу Богородицы, и еще третью за здравие Государя¹. Пирь и попойки естественно соединялись с играми и песнями: «Схожахуся на игрища, – пишет Нестор, – на плясанья и на все бесовские игрища» (в других списках: «песни»), и в другом месте «но сими дявол лъстит и другими нравы, всяческими лъстми, пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохи, гусльми и русальи. Видим бо игрища утолчена и людей много множество, яко упихати начнут друг друга, позоры деюще от беса замышленного дела»². «Не подобае крестьяном (т.е. христианам) игр бесовских играти, еже есть плясанье, гуденье (т.е. игра на инструментах), песни мирския и жертвы идольския», – говорится в «Слове Христороубца», и там же предлагается христианам избегать «все службы идольския»³. Из многочисленных позднейших свидетельств о разгульных праздниках, отправлявшихся народом в известные дни года, по старинному языческому обычаю, в разных местах России, приведу несколько слов из Послания игумена Елиазарова монастыря Памфила псковским наместнику и властям (1505 г.): «Аще бо еще есть останок приязни в граде сем (Пскове), – писал игумен Памфил, – и зело престала zde еще леть идолская, кумирское празднование, радость и веселие сотонинскы, в нем есть ликование и величание ди-

¹ Филарет. Обз. дух. лит. I, 17.

² П. С. Р. Л. I, 6.

³ Тихонравов. Лет. р. лит. IV. 3: 90, 94.

аволу и красование бесом его в людях сих, неведящих истины... си бо на всяко лето, кумирслуженным обычаем сотона призывает в град сей и тому, яже жертва, приносится всякая скверна и беззаконное богомерзкое празднование. Еда бо приходит велий праздник день Рождества Предтечева, и тогда во святую ту ночь мало не весь град взмается, и взбесится, бубны и сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием... вступит бо град сей и возгремят в нем люди... стучат бубны и глас сопелий и гудут струны, женам же и девам плескание и плясание и главам их накивание, устам их неприязнен клич и вопль, всескверныя песни, бесовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние и ногам их скакание и топтание; ту же есть мужем же и отроком великое прелщение и падение, но яко не женское и девическое шатание блудно и възрение, такоже и женам мужатым беззаконное осквернение, тоже девам растление»¹.

Подведя итоги всему сказанному относительно обрядов, сопровождавших жертвоприношения у восточных славян, находим в них, при естественной их простоте, большое сходство с таковыми же обрядами южных славян: жертвоприношению нередко предшествовало гадание относительно предмета жертвы; обрядом руководил князь со старцами и боярами или вообще старший в роде (и у южных славян старцы руководят жертвенным обрядом, например в честь св. Георгия; в Краледворской рукописи «отец давал богам яства»). Жертвенное животное закалала старцы же, творя при этом молитвы или заклинания («Поют старцы старые», – говорится в песне, – кладут на смерть «проклятыце великое»), или же при звуке песен парней и девушек («добры молодцы, красны девицы – поют песни-колядушки»); по внутренностям убитого животного гадали, чудодейственную кровь его пили или разбрызгивали для отогнания злых демонов. (Ср.

¹ Доп. к акт. ист. I, 18.

сходное значение жертвенной крови у южных и западных славян. Ср. о том же предмете ниже, в статье: «Животный мир».) Головы, внутренности, кости, перья и прочие несъедобные части жертвенного животного сжигались, зарывались или топились в воде; после жертвоприношения следовала общественная трапеза, за которой съедалось мясо жертвенных животных и пились чаши во славу богов, а затем толпа предавалась увеселениям и шумному разгулу, разнузданным пляскам и играм, при звуке песен и гудьбы. (Послежертвенный пир, попойка и разгульное веселье – черты, общие праздничным обрядам и обычаям всех языческих славян.)

III. Основы религиозного мировоззрения древних ариев Ирана и Индии, древних греков и пелазгов, древних италийцев и народов литовского племени

Первым, главнейшим поводом к поэтически-музыкальному творчеству каждого народа, в особенности в младенческом периоде его развития, служат религиозные обряды, у всех народов с древних времен обыкновенно сопровождавшиеся пением, звуками инструментов и нередко плясками и обнимавшие, так сказать, всю шкалу народного творчества. Религиозные обряды естественно возникали и складывались соответственно мировоззрению, религиозным понятиям и верованиям народа. Присматриваясь к явлениям окружающей его природы, первобытный человек не мог не заметить в ней чего-то могучего, постоянно влияющего на его собственное существование. «Отделив себя от остального мира, человек увидел всю слабость и ничтожность свою перед тою неодолимою силою, которая заставляла его испытывать свет и мрак, жар и холод, надеяла его насущною пищею или карала голодом, посылала

ему беды и радости. Природа являлась то нежной матерью, готовой вскормить земных обитателей своею грудью, то злой мачехой, которая вместо хлеба подает твердый камень, и в обоих случаях всеильной властительницей, требующей полного и безотчетного подчинения. Поставленный в совершенную зависимость от внешних влияний, человек признал ее за высочайшую волю, за нечто божественное, и повергся перед ней со смирением, младенческим благоговением». Он не ограничился, однако, поклонением стихийным силам и явлениям природы; в воображении своем он населял весь окружающий мир личными божествами, добрыми и злыми, как представителями наиболее выдающихся, наиболее влияющих на его жизнь, обуславливающих его существование явлений. К ним, этим стихийным и личным божествам, взывал он о помощи в молитвах и песнях, в честь их воспевал он благодарственные или хвалебные гимны, им приносил он благодарственные или умиловительные жертвы; их же, с другой стороны, в наивном убеждении, что боги, подобно человеку, нуждаются в пище, подчиняются молитве людской, воодушевляются воспетыми им гимнами и исполненными в честь их обрядами, – он заклинал и сковывал силою молитвенного слова, силою религиозного обряда.

«Религиозное мирозерцание древних ариев, – говорит Дункер, – усматривало в благодетельных, благосклонных человеку явлениях природы силу добрых духов, в явлениях же, вредящих его благосостоянию, – силу злых духов: свет составлял для ариев радость и жизнь, мрак – страх и смерть»¹. С другой стороны, опустошительному

¹ Duncker. G. d. Alt. III, 29. Величайшая масса света проявлялась в том блаженном саду, у горы богов (т.е. на небе), куда, по верованию иранцев, когда кончился золотой век, удалился Иима (индийский Иама), где одновременно светили солнце, луна и звезды, где царил вечный свет и никогда не наступало мрака. Может быть, воспоминание об этом светлом жилище Иимы сохранилось в наших колядках, где очень часто, в форме, сделавшейся почти стереотипною, говорится о тереме, в который через три его окошечка в одно и то же время светят солнце, луна и звезды.

действию палящих лучей солнца, производящих засуху, противопоставлялась благодатная сила дождевой влаги. Основой религиозного мировоззрения древних ариев служила противоположность и борьба между добрыми богами света и влаги и злыми – мрака и засухи. Религиозный культ их заключался в испрашивании света и влаги, в ограждении себя от мрака и засухи. Но было время, еще более древнейшее, когда и засуха не могла страшить их, – время, когда прародители древних ариев обитали еще в той мрачной и холодной стране, воспоминания о которой сохранились в Авесте: «Десять было там зимних месяцев, – говорится в Авесте о первой созданной Агурамаздой стране, – и два летних, и были они холодны водой, холодны землей, холодны деревьями... Когда же наступала зима, наступали и всякие бедствия»¹. В этой стране мрака и стужи, разумеется, главнейшую божественную отраду составлял свет небесный, как благое начало, как победоносный поборник мрака и злых сил, олицетворившийся в образе единого верховного владыки вселенной, живущего на небесах. В Риг-Веде встречается намек на существование в древнейшие времена бога Dyaus, имя которого означает небо и воздух, – бога, великого отца, ниспосылающего на землю лучи дневного света. От одного корня с Dyaus происходят названия бога: греческое – Θεός, Ζεύς, латинское – deus, литовское – diėwas и т.д. Из этого можно заключить, что все названные народы, до их отделения от общеарийского корня, для обозначения своего небесного бога имели одно название. «Бог Dyaus был рано забыт, – замечает Велькер, – поэты и жрецы вводили вместо него новые имена: Агни, Индры, Митры и т.п. Признание этого факта внезапно озаряет лучом света темный мир древнейшей мифологической идеи, лежащей и в основании верований арийских народов»².

¹ Vend. I, 9, 10, 12.

² Welcker. Gr. Götterl. I, 135.

Основная идея древнеарийского верховного бога, представителя небесного света, поборника тьмы и злых демонов, выразилась в

Иране

в лице бога Ормузда или Агурамазды, т.е. премудрого владыки, «величайшего из богов», как именует его древняя надпись¹. Геродот, описывая религию персов, говорит, что они имеют обыкновение приносить Зевсу жертвы на высших вершинах гор, «причем призывают весь небесный круг»². Без сомнения, Геродот под именем Зевса понимает бога небес Агурамазду. Последний, по словам Авесты, есть высший из богов, создатель неба и земли, податель всех благ. Его называют в гимнах Авесты блестящим, величественным, источником радостей и добра, святейшим, мудрейшим, всеведущим, чистым. Он не только создал мир, но и постоянно управляет им, он – владыка всего творения, превысивший царь: «Восхваляю Агурамазду, – читаем в Авесте, – создавшего скот, создавшего чистоту, воду и добрые деревья, создавшего блеск света, землю и все благое. Ему принадлежат царство, могущество, власть». Митра, обращаясь к Агурамазде с воздетыми к небу руками, называет его «небесным, святейшим, творцом мира, чистым»³.

Явление небесного света самым осязательным образом проявлялось в ослепительном блеске солнца. Поклонение солнцу как небесному светилу, как физическому явлению, засвидетельствовано многими гимнами Авесты, где неоднократно встречаются молитвенные обращения к солнцу: «Взойди, блестящее солнце, снабженное быстрыми конями, – взывают к нему в Авесте, – поднимись на *Nara berezaiti* (высокую, небесную гору) и свети тварям...

¹ Duncker. G. d. Alt. IV, 66.

² Herod. I, 131.

³ Spiegel. Avesta III, V–VII; Ormazd-yast; Яचना XXXVII, 1–3; Mihr-yast. 73–74.

на пути, созданном Агурамаздой, (на пути) обильном влагой, в воздухе, созданном богами!»¹ Солнцу приписывали, как и звездам, очистительную силу²: «Восхваляем солнце бессмертное, блестящее, снабженное сильными конями, – восклицает певец Авесты. – Когда солнце светит, когда блистает его свет, то являются небесные добрые гении (Yazatas). Они собирают блеск, они распространяют блеск, они распределяют блеск по созданной Агурамаздой земле... Когда солнце возрастает, то земля, созданная Агурамаздой, бывает чиста, бывают чисты воды рек, вода семен, вода морей, вода прудов, тогда очищаются чистые творения, принадлежащие *Spenta Mainyu* (т.е. Агурамазде). Если же солнце не возшло бы, тогда Дэвы (злые духи) убили бы все живущее; тогда ни один небесный Yazata не был бы в состоянии отстранить их, противостоять им». Авеста называет солнце «оком Агурамазды». – Народы Ирана поклонялись и богу солнца, в лице Митры, которого почитали владыкою света и правды, победителем тьмы и стужи, подателем урожая полям, пищи и плодородия стадам, наконец, богом войны и подателем побед над врагами: «Я сотворил его (Митру), – говорит Агурамазда, – столь же достойным почитания и поклонения, как я сам». Митра появлялся с востока, восседая во всем своем величии на блестящей колеснице, запряженной четырьмя быстрыми белыми конями. Никогда не дремлющий, всегда бдящий, он следил за всем происходящим в мире тысячью ушей, десятью тысячами очами. Он в одно и тоже время и милостивый, и ужасный, мстительный бог; деятельность его в том или другом случае бывает настолько же благодетельна, сколько и разрушительна. И в этическом отношении он великий бог, враг лжи, он же – покровитель договоров: «Восхваляем Митру... приказывающего водам бежать, деревьям расти... (он) податель тучности стад, владычества, детей,

¹ Vend. XXI, 20, 22.

² Spiegel. Avesta III, XX; Qarshét-yast 1–3; Jaçna. I, 35.

жизни». «Быстрых коней дарит Митра, обладающий пространными пастбищами, если ему не говорят лжи... Пусть он придет к нам и подаст защиту, радость, милость, исцеление, победы... Митра, поддерживающий столбы высокого жилища, делает его сильным, непоколебимым, подает этому жилищу множество скота и людей, если он бывает удовлетворяем; другие жилища, где ему наносится оскорбление, он разрушает. Ты и злой и благой в одно и тоже время, о Митра, для стран, для людей; ты владыка, о Митра, над миром и раздором в странах... Даруй нам богатства, силы и победоносности, насыщения и исцеления, добрую славу и чистоту души, величие и познание святости». «Митра стоит во главе битвы; стоя в битве, он разгромляет борющихся»¹. Он, могущественный, насыляет на них наказание и страх, он сносит головы людей, обманывающих Митру. Митру, в его блестящей поездке по небу, сопровождают божественные герои, поражающие злых духов: ему предшествует Верефрагна (Verethraghna), с правой стороны несется Çraoša, «святой», с левой – Rašnus, сильный, с Митрой же шествует и огонь. Колесница Митры защищается тысячью луков, тысячью златоконечных стрел, тысячью коней, тысячью метательных дисков, тысячью ножей, тысячью палиц. Митра сам держит в руке страшную палицу, «сильнейшее из оружий, победоноснейшее из оружий», которой страшатся Ариман и все прочие злые духи. Этой же палицей он карает страны, противные Митре: он избивает ею коней и людей. Ему, богу солнца, приносились в жертву белые кони (Ксенофонт). В войске персидского царя Дария (последнего) содержался «солнцев конь», украшенный золотой сбруей, покрытый белой попоной². В войске Ксеркса, отправлявшегося на войну против греков, по свидетельству Геродота, находилась священная колесница,

¹ Spiegel. Avesta III, XXV–XXVI; Mihr-yast. 1, 3, 28, 33, 36, 65, 70, 96, 97, 100, 101, 125, 127, 132.

² Duncker. G. d. Alt. IV, 126.

в которую было запряжено восемь белых коней; управитель колесницы шествовал за ней пешком, держа вожжи в руках, так как ни один смертный не смел садиться на нее¹. Геродот называет ее колесницей Зевса, но не может быть сомнения, что это была колесница, посвященная Митре.

Хранительницей небесной влаги Авеста называет женское божество Ardvî-çûra Anâhita, т.е. высокую, чистую (незапятнанную) богиню. Она описывается в виде сильной, красиво сложенной девы, с блестящим ликом и прекрасными руками, «более блестящими и большими, чем кони». На голове ее красовалась золотая диадема, украшенная ста звездами, в ушах – золотые серьги, на шее – золотое ожерелье; широкое золотое одеяние, спускавшееся многочисленными складками, обхватывало ее стан, на ногах надеты были золотые сандалии. Груды ее свешивались через пояс. Верхняя одежда ее была сделана из блестящего бобрового меха (т.е. из гладкого меха водного животного). Она ехала в колеснице, в которую запряжены были четыре белых животных. Анагита была богиня самая благодетельная: источник небесных вод есть в то же время и источник плодородия и жизни. К ней обращались с разными молитвами, преимущественно же беременные женщины молились ей, прося от нее помощи в родах. Она давала девицам мужей, очищала мужское семя, очищала тела женщин для родов и даровала женщинам благополучные роды и надлежащее молоко. Высокое значение ее доказывается тем, что к ней обращались с жертвоприношениями и молитвами самые знаменитые божественные герои, и сам Заратустра, и даже Агурамазда; ей поклонялись не только в Иране, но и в Каппадокии, именно в Армении, даже в Бактрии, Дамаске и Сарде. К ней зывали о помощи и иноверцы². Богиня эта, очевидно, сделалась прототипом позднейших малоазийских и греческих богинь луны, которым приписывались разные благодетельные ка-

¹ Herod. VII, 40, 55.

² Spiegel. Avesta. III, XVII–XIX; Abân-yast.

чества, особенно же покровительство родам и дарование здоровья и жизни. – Другим хранителем или источником небесной влаги был «великий владыка, Пуп вод», божество мужского пола, творец и благосклонный покровитель человека, живший в водах небесного озера Воуру-Каша, по выражению Авесты, «приносящий пользу призывающим его», «имеющий самый чуткий слух», по отношению к предлагающим ему жертвы¹. Непосредственным же подателем дождя Авеста называет блестящую звезду Тистрию, вступающую в ожесточенную борьбу со злым демоном Daeva Араоѳа, представителем засухи².

Агурамазде, по учению Авесты, подчинялась толпа добрых духов. Все они жили на востоке, на высоте, вблизи солнца и звезд. Им противопоставлялась толпа злых духов, обитавших на западе или холодном севере, в темных подземельях, во мраке ада, самом дурном месте. Во главе их стоял Ариман, Angro-mainyus, т.е. злое мыслящий, названный так в противоположность Агурамазде, которому давался эпитет Srenta-mainyus, т.е. святое или доброе мыслящий. Добрым духам (bagha) принадлежали: свет, вода, плодородная земля, добрые растения, нивы и пр.; злым духам (daeva) принадлежали: тьма, холод, засуха, ядовитые травы, болезни, смерть и пр. Все звери, живущие в норах и вредящие нивам (крысы, мыши, муравьи и т.п.), пресмыкающиеся животные (черепахи, ящерицы и пр.), насекомые (комары, вши, блохи и пр.) суть твари злого духа. Оттого величайшей заслугой считалось истребление животных Аримана; вследствие того жрецы всегда носили с собой трость для убивания гадов. «Маги, – говорит Геродот, – собственноручно умерщвляют все, кроме собак и людей; они считают своей обязанностью избивать муравьев, змей и вообще все ползущее и летающее»³.

¹ Yaçna. LXIX, 19; Zamyâd-yast. 51–52.

² Tistar-yast. См. также ниже ст. «Духи тьмы» и пр.

³ Spiegel. Avesta. III, XLVII. – Duncker. G. d. A. IV, 129. – Herod. I, 140.

Идея о божестве небесного света не утратилась и у той ветви арийского племени, которая заселила долину *Инды*, перерезанную многочисленными его притоками, – «страну пяти потоков».

Представителями небесного света являются у

индусов

несколько богов: Бага, Арьяман, Митра и Варуна, из которых Варуна считался богом высшего неба, стражем правды, верности, прав и обязанностей человеческих, по отношению к богам. Варуна – по воззрению Вед – есть высший бог неба и земли. Одетый в золотые латы, живет он в небесных водах, в своих золотых палатах за тысячью воротами. Он указал путь солнцу и течение рекам, изливающимся в море. Живительное дыхание его (ветер) носится в воздухе. Владыка мира, он называется «четырехлицым», т.е. взирающим на все страны света. Близкое сходство Варуны с Агурамаздой очевидно¹. И в Ведах еще сохранилось древнеарийское представление Митры как высшего бога света: гимны Вед восхваляют его могущество и славу, его владычество над небом и землей, на которую он взирает никогда не смыкающимся оком. Но в то время как в Иране присущая богу света идея борьбы выразилась в лице Митры, светлого, сияющего сына бога небесного, Митры – победителя тьмы и стужи, – в Индии, под влиянием иных климатических условий, идея эта получила иное выражение. Здесь она воплотилась в лице бога гроз, бурь и ливней, Индры, величественный образ которого в значительной степени заслонил собой образ как Митры, так и Варуны, между тем как функции сих последних, по представлению Вед, слились воедино. Так, и солнце называется в Ведах «оком Митры и Варуны». В этом слиянии

¹ Впоследствии идея высшего божества и всемогущества выразилась у индусов в лице Брахмы – «души мира», источника всего бытия. Брахма изображался с четырьмя лицами, обращенными на четыре стороны света.

светоносная природа Митры понималась уже не столько в смысле физическом, сколько в смысле нравственном: божество Митры-Варуны сделалось представителем света истины, честности, справедливости, верности. – Природа страны, орошаемой пятью потоками, способствовала тому, что древнему представлению о борьбе светлого духа против демона тьмы были приданы существенно новые, своеобразные черты, замечает Дункер. Здесь в середине лета засыхают пастбища, сгорают нивы, иссякают ручьи и источники, пока наконец могучие грозовые бури не принесут с собой желанного, долгожданного дождя. Явления столь величественные, как тропические грозы, были неизвестны ариям, пока они не вступили в эту страну... В темных тучах, поднимавшихся перед грозой, арии видели черных духов (Вритру и Аги), превращавших небесный свет в ночную тьму, тушивших солнце, как бы уносивших с собою небесные воды. Буря, предшествовавшая разражению грозы, молния, рассекавшая темные тучи и тем проливаяшая на землю дождь, восстанавливавшееся вновь сияние солнца на небе, – все это представлялось воображению ариев спасительными подвигами победоносного бога, который разбивал козни злых демонов, отнимал у них похищенные воды, возжигал вновь солнце, посылал на землю небесную влагу, наполнял ею ручьи и реки, давал новую жизнь иссохшим пастбищам и нивам. Эти воззрения лежат в основе величественного образа, который принял у ариев на Инде поборник демонов, бог бурь и гроз, Индра. Сонмы ветров окружают его и борются вместе с ним. Индра – борец, вооруженный копьем. Небо и земля содрогаются при треске, сопровождающем полет его копья. Этот треск есть гром, само же благодетельное копьё его – молния. В многочисленных посвященных Индре песнях Риг-Веды он является разрушителем вражьих городов и крепостей, победителем царей и многотысячных вражьих полчищ. К нему молятся о победе над врагами. Ему, как и Митре, приносят в жертву

коней, но преимущественно быков. Индра несется на золотой колеснице, запряженной рыжими или булаными конями, или лисицами. «Хочу воспеть победы Индры, которые бог одержал своим копьем, – возглашает Риг-Веда. – У горы поразил он Аги; он излил воды и спустил реки с гор; как телята спешат к своим матерям – коровам, так воды бегут к морю. Подобно быку, Индра устремился на жертву и трижды испил приготовленного ему напитка (сока Сомы), потом он поразил перворожденных злых духов. Победив их, Индра, ты победил искусство хитрых и создал солнце, день и утреннюю зарю. Могучим ударом поразил Индра мрачного Вритру, раздробил ему плечо; как срубленное секирой дерево, Аги пал на землю. Теперь воды бегут через труп Аги и враги Индры спят тяжким сном; Индра открыл вновь пещеру вод». «Веди нас, Индра, – читаем в другом месте, – пусть толпа Марутов (ветров) предшествует поражающему, победоносному оружию богов! Подними, богатый боже, оружие, возвысь души наших воинов, укрепи силу сильных, пусть победный клик вознесется с боевой колесницы. Будь с нами, Индра, когда развеваются знамена; пусть стрелы наши будут победоносны, даруй победу нашим воинам, защитите нас, боги, в битве! Пусть страх обуяет сердца наших врагов, овладеет их членами!»

Итак, независимо от существования и в Иране, и в Индии небесного верховного бога вселенной (Агурамазды и Варуны, выступившего на место бога, великого отца, Dyaus), особенно выдаются и в значительной степени заслоняют собою образ последнего, с одной стороны (в Иране), сияющий ослепительным блеском бог солнца, Митра, с другой (в Индии) – потрясающийся ливнями бог-громовник, Индра, именуемый Риг-Ведой сыном небесного бога Dyaus, как Митра в Авесте – созданием Агурамазды.

Бога солнца Веды велчают именами *Surya* и *Savitar*; под первым именем подразумевают преимущественно восходящее, под вторым – заходящее солнце: «Уже лучи

воздымают Сурью, дабы все его видели. Вместе с ночью звезды бегут, как воры, от Сурьи, всевидящего. Лучи его светло сияют над народами, подобно пылающим огням. Взойди, Сурья, перед богами, перед людьми! Своим взором ты смотришь на народы, ты шествуешь по небу, по пространным облакам, измеряя день и ночь. Твою колесницу везут семь желтых коней, светлый Сурья, далеко видящий, с сияющими волосами на голове. После мрака, взирая на тебя, мы взываем к тебе, высший свет! Разгони страдания и страх моего сердца; мы бледный страх уступаем дроздам и попугаям. Со всею победоносною силою восстал сын Адити (Aditi – вечная, бесконечная богиня); он попирает врага моего». «Взываю о помощи к Савитару, зовущему на свои места всех богов и людей, когда он возвращается к темному небу. Он шествует по пути поднимающемуся, он шествует по пути спускающемуся; блистая издали, он прогоняет преступление. Бог, снабженный золотым жезлом, садится в украшенную золотом колесницу; желтые кони с белыми ногами, запряженные в золотое ярмо, приносят свет. С золотыми руками Савитар шествует между небом и землею. Златорукий, обновитель, богатый, приди к нам, отгоняй от нас злых духов, приди, ты, которого мы призываем каждую ночь, приди по своему старому, крепкому воздушному пути, всегда свободному от пыли; защити нас и ныне!»

При высоком почитании света у древних ариев, естественным является и боготворение не только небесных светил вообще, но и утреннего сумрака и зари, предвестников солнца, также огня (agni), сына Агурамазды, по преданиям Вед, скрывающегося в дереве, из которого добывается посредством трения, рождающегося также в молнии, а следовательно, и из небесных вод. Естественным оказывается и боготворение воды, изливающейся из небесных источников. По учению Зороастра, все реки берут свое начало на «высокой небесной горе» (Hara Verezaiti), жилище Митры:

здесь «не бывает ни ночи, ни мрака, ни холодного, ни теплого ветра, ни смертельных болезней, ни нечистоты, творения Дэв, и туман не поднимается на высокой горе». Воду молят в Авесте о даровании счастья, всяких благ, здорового потомства; вода и травы, по свидетельству Вед, изгоняют болезни. К воде, деревьям и земле молятся в гимнах Авесты. По словам Геродота, персы поклонялись, кроме Зевса (т.е. неба, или небесного бога Агурамазды), солнцу, луне, земле, огню, воде и ветрам. Поклонение ветрам засвидетельствовано также Ведами и Авестой¹.

Обращаюсь к основным положениям религиозных верований древних

греков².

При заселении западных берегов Малой Азии и Балканского полуострова греки застали здесь родственные им племена, из которых многие известны под общим загадочным названием пелазгов. Греки принесли с собою из азиатской прародины своей, вместе с понятием о боге небесном (Θεός, Ζεύς, Зевс = Dyaus), также и известные зародыши политеистических идей, свойственных всем народам арийской семьи. Из этих элементов, при слиянии их с верованиями и культурами коренных жителей занятых ими стран – пелазгов, мало-помалу развилась и сложилась религиозная система греков, в том виде, в каком мы находим ее у Гомера. Олицетворение отдельных сил природы привело к культу нимф, с древнейших времен вошедшему в состав религии греков. Отличали нимф водных, горных

¹ Duncker. G. d. Alt. III, 36 и сл.; IV, 88, 89, 168. – Ludwig. D. phil-relig. Ansch. d. Veda. 29, 54. – Mihr-yast. 50; Yaçna. XXXVII, 1, 2; XLI, 19–25; Vend. XIX, 56, 62. – Herod. I, 131. – Подробнее о поклонении древними ариями Ирана и Индии стихийным божествам будет говорено позже, в соответствующих статьях.

² Источниками для нижеследующего краткого очерка религиозного мировоззрения греков служили мне, кроме цитируемых мест из эпоса Гомера, Истории Геродота, Описания Греции Павсания, еще соответствующие места из Теогонии Гесиода, Гимнов Гомера, также из сочинений: Curtius. Gr. Gesch., Weber. Allg. Weltg., Weicker. Gr. Götterl., Preller. Gr. Myth. и др.

и лесных. Богослужение связывалось с видимыми предметами: источниками и реками, пещерами, деревьями камнями; это открывало путь к дальнейшим олицетворениям и наконец к созданию целого легиона личных богов, которые все почти возникли из божественных сил. Распадение греческого народа на отдельные племена и поколения повело к соответствующему расширению религиозного его сознания; еще большее осложнение и видоизменение первоначального, доэллинистического, или пелазгийского, религиозного мировоззрения произошло вследствие соприкосновения греков с иноземными народами, в особенности семитами. Широко и своеобразно разрослось с течением времени родословное древо греческой мифологии, много дало оно ветвей и побегов, заслонивших собою, до известной степени, общеарийскую основу их религиозной системы. Однако все это богатое разнообразие богов значительно сокращается и упрощается, если принять в соображение, что большое число названий богов происходит вследствие того, что те же самые божества у различных племен получали различные названия (иногда отчасти и различный характер); кроме того, нередко случалось, что имя одного и того же бога снабжалось в разных местах эпитетами, относившимися к нему как видовые наименования к общему родовому.

По древнему верованию, изложенному в теогонии Гесиода, в начале был Хаос, пустое, зияющее пространство. Из Хаоса произошла Земля, всеобщая мать (Гея), родившая Небо (Урана, Uranos = Warunas), Горы и Море (Понт) и заключающая в недрах своих Преисподнюю (Тартар). Из Хаоса же возник Эрот, представитель производительной силы, любви, похоти. Земля и Небо вступают в брачный союз¹ и производят поколение Титанов, из которых

¹ Отношение неба к земле, как типа мужского к женскому, выразилось в греческой мифологии в сочетаниях Урана и Геи, Кроноса и Реи, Зевса и Геры, также Деметры.

Гиперион рождает Гелиоса (солнце), Селену (луну), Эос (зарю), в свою очередь производящую ветры. Младший из Титанов, Кронос, производит Зевса, в древнейших культурах имеющего, подобно старинному пелазгийскому богу Гермесу, также в древнейшем его проявлении, – исключительно характер представителя небесной влаги, как Гелиос и Селена были представителями небесного света, дневного и ночного. Гром и молнию доставляют Зевсу циклопы, также рожденные Землею от Неба. Богом огня, земного и небесного, обнаруживающегося в вулканических явлениях и в молнии, издревле почитался сын Зевса, Гефест. Затем Земля сочетается с Понтом. Из этого союза происходит поколение разнообразных морских божеств, частью благих, привлекательных, частью злых и отвратительных. Таковы добрый царь Нерей и дочери его, морские нимфы – Нереиды, Радуга (Ирис), смертоносные богини бурь и вихрей – Гарпии, морские страшилища: Сцилла, Греи, Горгоны, живущие, подобно злым духам, подвластным Ариману, на краю мира, где заходит солнце, где обитает ночь. Мрак и Ночь, вместе с Землею и Эротом, возникают из Хаоса. Ночь производит целый ряд представителей преимущественно печальных, безотрадных явлений: богинь насильственной смерти (Кер), сон, сновидения, богинь судьбы (Мойр), всякие бедствия и горе: голод, страдания, убийства, раздор, ложь, беззакония и пр. Идея противоположности и борьбы света и мрака, так определенно и резко выразившаяся в религиозном сознании азиатских, в особенности иранских, ариев, проявилась, как видно, и в миросозерцании древних греков. Только у греков резкость контраста между областями света и тьмы значительно сгладилась. Идея о верховном боге небесном, управляющем светом и небесною влагою (Агурамазда, Варуна), в Греции, даже еще у пелазгов, выразилась в лице внука неба, Зевса, перед величественным образом которого совершенно ступевался бледный образ бога неба – Урана.

Зевс восседает на вершине Олимпа, врезающейся в облака, живет, следовательно, на небе. Все небесные явления исходят от него: он собирает тучи, посылает дождь, снег и град; потрясая щитом своим, он производит гром и молнию, бурю и непогоду. Он же, наоборот, укрощает бушующие стихии, посылает попутный ветер, дарует ясный день. В этом образе нельзя не видеть божества, в основных чертах сходного с индийским Индрою. В то время как последний только значительно заслоняет собою образ небесного бога Варуны, Зевс Олимпийский, в первоначальном значении своем, как бог небесной влаги, вступает в борьбу с представителем неба, Ураном, в лице детей его, титанов, и побеждает его, приобретая первенство между богами, сам делается верховным небесным богом, царем или богом богов. Такое превознесение дождевого бога в Греции, стране, столь сильно подверженной губительному действию палящих, иссушающих почву лучей солнца, а потому столь нуждающейся в дождевой влаге, – весьма естественно и понятно. Возведенный в достоинство верховного небесного бога, Зевс сам становится родоначальником целого ряда богов, представителей различных явлений небесных и земных, – богов, в которых, однако, согласно с общим характером греческого духа, естественная, физическая сторона представляемых ими явлений отступает на второй план, уступая первое место стороне этической. От Зевса происходят: Афина, богиня ясного неба, поражающая грозные тучи молниеносным копьём своим, богиня борьбы, покровительница гражданского благоустройства; Феб (т.е. светлый, чистый) Аполлон, слившийся с Гелиосом, бог солнечного света, лучом своим сокрушающий дракона Пифона, представителя мрака, согревающий и освещающий весною скованную зимним холодом природу и вызывающий в ней новую жизнь и деятельность; покровитель засеянных нив, способствующий созреванию на них плодов, покровитель лесов и стад; вещий певец, предводитель муз;

строгий, величественный бог нравственной чистоты. Все эти черты представляют близкое сходство с качествами и свойствами Митры. Сходство это подтверждается еще следующей характерной чертой: подобно Митре, Аполлон в одно и то же время бывает милостив и ужасен, благодетелен и мстителен. Оружие его – разрушительные стрелы (лучи палящего солнца), приносящие чуму и опустошение в среду полей¹. Артемида, слившаяся с Селеной, богиня луны, первоначально представляла воплощение, в женском образе, идеи Аполлона, ее брата. Скитаясь по горам и преследуя своими золотыми стрелами кабанов и оленей, она сделалась богиней охоты, покровительницей лесных зверей и стад; она же – подательница свежей, цветущей жизни, покровительница родов, кормилица детей. Далее следуют еще дети Зевса: Гефест, бог огня; Арес, бог войны; Афродита, богиня красоты; Гермес, покровитель стад и пастухов, искусный посредник в делах небесных и земных, вестник богов, представитель красноречия, бог дорог и перекрестков, проводник душ мертвых в царство Аида. Сыном Зевса был, наконец, и Дионис, который у афинян и соплеменных им жителей островов и Малой Азии почитался как представитель возрождающейся ежегодно, весной, растительной силы природы, и, специально, как представитель виноделия и связанного с вкушением вина веселия. Рядом с Зевсом стоят: жена его Гера, в древнейшем, пелазгийском культе почитавшаяся как владычица земли и

¹ Независимо от Аполлона, почитание солнца, как светила дня, у греков подтверждается многими свидетельствами древних писателей: в клятвах, вместе с реками и землей, призывалось в свидетели и солнце – Гелиос (Ил. III, 277 и сл.); ему приносились жертвы (Гомер, Атены); у Эсхилав – Прометей призывает «всевидящий круг солнца»; Пифагор признавал солнце за бога, и вообще философы охотно называли солнце, луну и звезды богами (Цицерон); Сократ, проведя целую ночь, до утренней зари, в размышлении, помолился солнцу и пошел; греки у Лукиана приветствуют восходящее солнце движением руки. Солнцу приписывалось, как и у древних ариев, очистительная сила: в честь Гелиоса-Аполлона с древнейших времен устраиваемы были очистительные и умилостивительные торжества, для отравления голода, болезней, чумы. Welcker. Fr. Götterl. I, 402, 412–413, 459–460.

неба (ср. ниже, в ст. «Земля» – Гера Аргивская), сестра его Деметра, богиня земли, и брат Посейдон, бог моря, игравший важную роль у прибрежных жителей Греции и Малой Азии, – мореплавателей по преимуществу; Аид (Плутон), царствующий в недрах земли, бог преисподней, владыка подземной обители мертвых, сочетающийся с дочерью Деметры, Персефоной, представительницей, в женском образе, весеннего плодородия; ежегодно весной последняя является на поверхность земли, покрывая ее зеленью и цветами, а на зимнее время похищается обратно Аидом в подземное царство мрака и стужи. Около этих богов группируются еще многочисленные божества второстепенные и третьестепенные. Кроме того, боги вступают нередко в близкие сношения со смертными, производя на свет полубожественных героев, из которых некоторые даже удостоиваются быть принятыми на Олимп.

Гораздо проще и первобытнее была, разумеется, религиозная система весьма интересных для славянской мифологии

пелазгов.

По свидетельству Геродота, пелазги первоначально молились и приносили жертвы богам своим, не называя их даже специальными именами¹. Не было у них также ни истуканов, ни храмов; естественными же алтарями служили им высшие горные вершины. Бог, Зевс, к которому они возносили свои молитвы, являлся то как специально дождевое, то как световое божество. В последнем случае, соответственно различным фазам солнцестояния, обуславливающим теплое или холодное, ненастное время года, ему иногда придавали различные эпитеты, или даже происходило соответствующее расщепление божества солнца на два особых божества, с разными названиями. Так, например, Зевс, святилище которого находилось в Мессене, был представителем исключительно дождевой влаги. Нет

¹ Herod. II, 52.

возможности перечислить все те реки, замечает Павсаний, у которых, по уверению местных жителей, увидел свет и воспитался Зевс. Зевс Мессенский, по местному преданию, похищенный куретами новорожденным ребенком, был воспитан на горе Ифом двумя нимфами, которые искупали его в протекавшем у названной горы источнике, Клепсидре. Из этого источника ежедневно носили воду в святилище Зевса¹. К древнейшим и замечательнейшим культам принадлежит культ Зевса в Додоне (в Эпире), на горе Томар, у подошвы которой находился знаменитый его оракул. Воспитанный дриадами (додонскими нимфами), Зевс Додонский жил на небе, откуда посылал на землю оплодотворяющий ее дождь. В Берлинском музее хранится бюст Зевса, украшенного венком из дубовых листьев, с влажными усами и бородой. Зевса Додонского вопрошали в разных случаях частной и общественной жизни. Волю свою он проявлял в шелесте листьев посвященного ему дуба, стоявшего у подножия горы Томара². Служившие Зевсу жрецы угадывали и предвещали будущее и по полету голубей, которые также были посвящены Додонскому богу³, и по воде струившегося у подножия дуба священного источника. К Зевсу со временем приобщена была, в качестве Вены, Диона, олицетворявшая собою, в женском образе, ту же мысль, как сам Зевс, почему ее и называли «Дождящую» (ὕαξ). Диона отождествляется с Герой, владычицей земли и неба и всех небесных явлений, в том числе туманов, дождей и грозových ливней (ср. ниже в ст. «Земля»), а также с Геей, древнейшей представительницей матери земли. Упомянутые Дриады также назывались «дождящими нимфами». Жрицы, служившие при Додонском святилище, именовались пелеядами или плеядами (от πηλειάς = дикий голубь); вероятно, название это находилось в связи

¹ Pausan. IV, 33.

² Одисс. XIV, 327–328.

³ Pausan. I, 17; VII, 21.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

с преданием, по которому голуби приносили Зевсу амброзию¹. Плеяды пели в честь своего бога:

Зевс был, Зевс есть, Зевс будет! О величайший боже Зевс:
Гея производит плоды, потому величайте землю матерью!²

Почитавшийся в Аркадии Зевс (Ликейский) является, с одной стороны, как бог света, а с другой – как подаватель освежающего и напоющего землю дождя, напоминая тем собою индийского Варуну. Ему приносили жертвы на вершине Ликейской горы, где воздвигнут был в честь его алтарь. Когда наступала продолжительная засуха, жрец аркадского Зевса, по совершении предписанного жертвоприношения и молитвы, слегка погружал дубовую ветвь в воду источника Гагны (названного так по имени одной из нимф, вскормивших Зевса): вода приходила в движение, поднималась облако, к нему присоединялись другие, и начинал идти дождь, орошавший аркадскую землю³.

На острове Крит в культ Зевса выдвинулась преимущественно световая сторона небесного бога, представителя солнечного блеска и тепла: весною отправлялся сопровождавшийся военными плясками и шумной музыкой веселый праздник, в честь его рождения, а позже (вероятно, зимою) с печалью оплакивалась его смерть⁴. В Аттике почитали Зевса также, главным образом, в двух образах, олицетворявших собою явления летнего света и тепла, с одной стороны, и зимнего мрака и стужи – с другой: в первом смысле его чествовали весною, как ласкового бога (*Ζεὺς μεῖλιχος*), во втором – как бурного, неистово-

¹ Одисс. XII, 62–63.

² Pausan. X, 12.

³ Там же. VIII, 38.

⁴ Фригийцы, по словам Плутарха, верили, что бог солнца зимою спит, а летом бодрствует, а потому весною шумным торжеством встречали его пробуждение от сна. Пафлагоняне же представляли себе, что он зимою бывает скован, а весною освобождается от оков. Welcker. Gr. Götterl. I, 430.

го (Ζ. μαΐάχτης). Кроме того, в Аттике же сохранились и более специальные отношения Зевса к природе: его молили об урожае полевых плодов, в особенности же плодов масленичных деревьев; как покровитель нив и маслин, он получил эпитеты: Ζ. γεωργός и μόριος. Во Фракии, по свидетельству Геродота, народ поклонялся только Аресу, Дионису и Артемиде, цари же, кроме того, Гермесу, которого считали своим родоначальником¹. Арес, встречающийся у Гомера как олицетворение войны, первоначально был богом солнца, сохранившим, с течением времени, из первоначальных своих качеств только качества воителя, которые, как мы видели выше (с. 111), играли столь важную роль в представлении Митры в Иране. Очевидно, образ бога солнца у фракийцев разделился, подобно аттическому Зевсу, на два лица, но уже носивших разные названия – Ареса и Диониса. Первый был представителем солнца, действующего палящими лучами своими во время весны и лета, второй, именно во Фракии, как и в некоторых других местах, в отличие от аттического культа (см. выше, с. 122), – представителем страданий скованного зимней стужей светила². Артемида была богиней луны. – Итак, в лице Ареса, Диониса и Артемиды, единственных, по словам Геродота, народных богов в древней Фракии, видим раздвоение бога света на бога солнца (в свою очередь, распадающегося на два лица, соответствующие летней и зимней фазам солнца) и богиню луны. О Зевсе, как боге небесном, Геродот вовсе не упоминает в числе фракийских богов. Тем не менее, однако, трудно допустить, чтобы и фракийцы не имели первоначального божественного представителя дождевой влаги. Таковым, несомненно, является Гермес, древнепелазгийский бог,

¹ Herod. V, 7.

² В Элиде, по словам Макробия, представителями солнца служили Аполлон и Дионис: первый – в светлой, летней половине года, второй – в темной, зимней. На монетах в Митилене вместе изображались Аполлон и Дионис. В Дельфах, по свидетельству Плутарха, четыре зимних месяца посвящены были Дионису. Welcker. Gr. G ö tterl. I, 431, 432.

воспоминание о котором во Фракии, во времена Геродота, сохранилось лишь как о боге, которому поклонялись только цари. На этом в высшей степени интересном для славянской мифологии божестве следует остановиться несколько долее. Гермес прежде всего представляет собой олицетворение оплодотворяющей силы Неба-отца по отношению к матери-Земле, – орудием этой силы служит дождевая влага. Вот почему Гермес в древнейшие времена, именно в тех местах, где издревле жили пелазги, изображался обязательно с выдающимися естественными принадлежностями¹, а в Аркадии, главнейшем центре Гермесова культа, древнейшим и простейшим символом Гермеса служил фаллос², который, как эмблема божественной оплодотворяющей силы, играл столь важную роль и в разных тайных культах, распространенных на островах Лемнос, Имброс, Самофракия, словом, в местах, где издревле существовало почитание Гермеса. В этом отношении Гермес сходен с Гесиодовым Эротом и некоторыми мифологами даже отождествляется с Гимэротом (*Ἴμερος*), близкородственным Эроту³. Сообразно такому основному характеру своему Гермес сделался представителем плодородия скота, а отсюда покровителем скота и погонщиком стад, и, вследствие того, стал изображаться у греков с бараном, или стоящим возле него, или схваченным им под мышку, или вскинутым на плечи (из последнего образа заимствовано известное изображение «Доброго Пастыря» в христианском искусстве). Целый ряд свидетельств древних писателей⁴ несомненно дока-

¹ Herod. II, 51.

² Pausan. VI, 26: «В Келлене (в Аркадии)... – говорит Павсаний, – Гермес, пользующийся там высоким уважением, изображен в виде детородного уда, стоящего на пьедестале».

³ «На острове Имбросе называли Гермеса *Ἴμβροτος*, – название это, кажется, тождественно с *Ἴμερος*». (Preller. Gr. Myth. I, 297.) – «Эрот – есть другой Гермес, вариант его», – говорит Велькер: *Ἴμβροτος* = *Ἴμερος*, *Ἴερος*. (Welcker. Gr. Götterl. I, 349.)

⁴ См. Welcker. Gr. Götterl. I, 334.

зывает, что Гермес оказывал особенное покровительство пастухам, которые, в свою очередь, чествовали его жертвоприношениями и молитвами. Как олицетворение небесной влаги, ниспадающей с неба на землю и проникающей в ее недра, он получил значение посредника между небом, землей и преисподней, а отсюда – гонца или вестника богов, посредника между бессмертными богами, смертным человеком и подземным царством мертвых, куда он переправлял и сопровождал души усопших. Он, однако, предпочитал общение с людьми¹, заботясь о делах людских, способствуя их преуспеянию и выгодному завершению, почему получил эпитет «благословляющего», «прибыльного». На том же основании он способствовал людям и в деле открытия зарытых в земле кладов (ἔρμαιον = находка). Как гонец, пробегающий по разным путям и дорогам (в качестве бога дождя, он, разумеется, поспевал всюду), он сделался богом дорог, покровителем спутников. На дорогах и перекрестках в честь его воздвигались кучи камней или столбы, называвшиеся: первые – гермеями (ἔρμαια, ἔρμακες), вторые – гермами. О таких кучах, воздвигнутых у дорог и на границах земель, упоминают Гомер (Одисс. XVI, 471), Страбон (VII, 343), Павса (VIII, 34). Проходящие путники считали долгом наваливать на кучи новые камни, делали на них возлияния или приносили жертвы. Гермы, т.е. ставившиеся в честь Гермеса столбы, снабжались изображением на них фаллоса. На вершину столба надевалась голова Гермеса. Гермы, ставившиеся на перекрестках, иногда получали, соответственно числу перекрещивающихся дорог, по несколько голов, смотревших каждая по направлению одной из дорог, отсюда трех- и даже четырехголовые гермы (Ἐρμῆς τρικέφαλος, τετρακέφαλος). Быстрота и легкость движений герольда богов нашла себе выражение в маленьких крыльях, которыми на статуях Гермеса обычно-

¹ Сын мой, Гермес (говорит Зевс), тебе от богов наипаче приятно с сыном Земли общаться; ты внемлешь, кому пожелаешь. Гомер. Ил. XXIV, 333–335.

венно бывают снабжены его ноги или шляпа. Как хитрый и ловкий устроитель всяких дел, Гермес сделался представителем искусной речи, красноречия (λόγιος). Он же первый построил лиру, натянув струны на выдолбленном спинном щите черепахи, но затем уступил изобретение свое Аполлону, взамен того указавшему Гермесу на вещих фурий, от которых Гермес мог узнавать в известных пределах будущее; Аполлон подарил ему также чудодейственный золотой жезл счастья и богатства, мановением которого Гермес мог усыплять смертных и навевать на них сны. Этот жезл составляет нередко атрибут статуй Гермеса. Итак, Гермес был божеством весьма разносторонним и притом благосклонным, благодетельным по отношению к человеку, которому в разных сферах и отраслях его деятельности даровал счастье, обилие, благополучие¹.

В заключение следует упомянуть еще об одном древнепелазгийском загадочном божестве женского рода, отчасти сродном Гермесу, – Гекате (Εχάτη, далеко мечущая), богине луны, принадлежащей, следовательно, к Артемидину циклу. В древнейших культах, тайных и явных, Геката прежде всего почиталась как божество благодетельное, отклоняющее бедствия и дарующее благословение с неба, как на море, так равно и на суше. В этом смысле ее впоследствии даже отождествляли с богиней счастья, Тихе. Одним из характерных свойств ее было покровительство роженицам. Эсхил называет ее богиней родов. В Аргосе ей приносили в жертву собак, моля ее о легкости родов². Павсаний свидетельствует, что колофонцы приносили в жертву Гекате,

¹ См. гимн Гомера в честь Гермеса, где в весьма забавной форме изложены похождения и проделки хитрого и умного новорожденного бога. – О Геракле, в некотором отношении сродном с Гермесом, упомяну ниже, когда буду говорить о римском Геркулесе. (См. ниже ст. «Единый верховный небесный бог» – Святovit.)

² Плутарх, в «Вопросах о римских обычаях» (77), замечает, что у римлян способность помогать родам приписывалась светящейся Юноне (Juno Lucina) и луне, так как, по народному поверию, роды совершаются легче всего во время полнолуния.

богине, «скитающейся по дорогам, стоящей на перекрестках», ночью – черную собаку (самку)¹. Ей же предлагались в жертву черные овцы. Черных зверей обыкновенно приносили в жертву богам подземным (хтоническим). Геката действительно вступает в близкое соотношение с землей и подземным миром, делается божеством подземным, страшной властительной богиней в среде теней преисподней. Все ее существо имеет характер демонический, и она сама делается предметом темных суеверий; она блуждает вместе с душами умерших по перекресткам и около могил, находящихся в старину именно у дорог и перекрестков. Близость ее возвещается воем собак. Она покровительствует чаровницам, которые ночью, при лунном свете, отыскивают волшебные травы и произносят страшные заклинания². В рассказанном Гесиодом³ мифе о похищении Плутоном Персефоны – олицетворения рождающейся весной и умирающей зимой растительности – Геката одна слышит вопли похищаемой и делается ее спутницей в царство Плутона и ее слугою. Высоко почитаемая Зевсом, Геката получает от него власть над небом, землей и морем (τρίμορφος = трехвидная). Она – покровительница путников на суше (оттого вышеприведенные эпитеты ее: «скитающаяся по дорогам», «стоящая на перекрестках») и на море, доставляет людям благосостояние, приплод стад. В честь ее, как подательницы добра и отвратительницы зла, так же как и в честь Гермеса (во многих отношениях ей сродного), воздвигались перед домами или внутри их, также на дорогах, площадях и перекрестках, изображения ее, предохранявшие дома и их обитателей, а также путников от бедствий. В честь ее выставлялись на перекрестках же, в конце месяца, кушанья, которые обыкновенно съедались бедными. Вследствие могущества ее на небе, на суше и на море ее нередко изобра-

¹ Pausan. III, 14.

² Ср. Theocr. Id. II, 12 и сл.

³ Theog. 411 и сл.

жали о трех головах: орфические гимны приписывают ей головы: коня (эмблемы воды), льва (эфира) и собаки (земли). Порфирий говорит, что Гекату называли по имени характеризовавших ее трех голов: быком, собакой, львом или даже четырьмя названиями: конем, быком, львом, собакой. На том же основании трехвидной природы древнепелазгийской богини луны ее призывали иногда в трех лицах: как Селену – богиню небесную, Артемиду – богиню земную, и Гекату – богиню подземную. Таким образом Геката, собственно небесная богиня луны, отождествлялась с богинями земли: Кибелой, Реей или Деметрой, и в этом случае ей иногда приписывалась власть на небе, на земле и уже не на море, как выше, а в преисподней¹.

Первобытному аллегорическому изображению Диониса и Гермеса в виде фаллоса, изображению Гермеса и Гекаты с тремя или даже четырьмя головами, соответствует фигура описанного Павсанием древнего деревянного истукана «черной Деметры», воздвигнутого фиγαлийцами в Аркадии, следовательно, опять в одном из главных центров древнепелазгийских поселений в Греции. Богиня Деметра, названная черной – по цвету платья, в которое была облечена, – изображена была сидящею на скале, в виде женщины, но с конской головой; у головы ее висели змеи и другие дикие звери, на одной руке она держала дельфина, на другой – голубя². Фигуры голубя, дельфина и земных животных служили, разумеется, эмблемой различных областей мира: воздуха (неба), воды и земли, происшедших из лона земли – общей матери. Черное одеяние богини выражало хтонический ее характер. Во всех приведенных случаях аллегорического изображения божеств очевидно обнаруживается отпечаток каких-то древнеазиатских традиций и влияний. К этой же категории аллегорических изображений богов принадлежит описанный Павсанием

¹ Voss. Myth. Br. III, 190 и сл.

² VIII, 42.

истукан Зевса, стоявший во храме Афины в Лариссе, привезенный сюда будто бы из Трои. Зевс этот был изображен с тремя глазами: двумя – на обыкновенных местах и третьим – на лбу. Павсаний высказывает предположение, что три ока Зевса служили выражением владычества его над тремя областями мира: небом, морем и преисподней, ссылаясь на то, что имя Зевса давалось писателями не только богу небесному, но и властителю преисподней («подземный Зевс» у Гомера: Илиада. IX, 456) и владыке морей (Эсхил)¹. Зевс в данном случае же получает такую же трехсоставную природу, как Геката. Мы увидим далее, что идея эта олицетворяется и в вероучениях других народов. Уже в одном из ведических гимнов Варуна восхваляется как властитель земли, неба и воды².

Италийцы

Мифология римлян в том виде, как мы встречаем ее в произведениях древнеримской литературы классического и позднейших времен, на первый взгляд является как бы снимком или переводом с греческой: Юпитер и Зевс, Юнона и Гера, Минерва и Афина, Аполлоны Римский и Греческий, Диана и Артемида, Меркурий и Гермес, Нептун и Посейдон, Веста и Гестия и т.д. во многих отношениях отождествляются, в связи и одновременно с процессом общей эллинизации, постигнувшей римлян, особенно в течение

¹ Pausan. II, 24. – Самое широкое развитие получили фантастические изображения богов у индусов: «Божества (в Индии) противопоставляются простым смертным посредством противоестественного нагромождения членов: голов, рук и ног, – говорит Любке. – Так, бог Равана имеет 4 головы и 20 рук; Брами и Вишну изображаются с 4, Шива – с 4 или 5 головами, последний иногда с одной головой, но с 3 глазами (ср. выше: 3 и 4 головые Гермы, 3 головая Геката, трехокий Зевес). Иногда Вишну получает львиную или кабанью голову, Генеша – даже слоновью голову (ср. выше Геката с 3 или 4 звериными головами, «Черная Деметра» с конской головой); наконец, встречаются трехголовые фигуры, изображающие не что иное, как индийскую Троицу (Тримурти): Брами, Шива и Вишну». Lübecke. Gesch. d. Plast. I, 10–11.

² Ludwig. D. phil.-rel. Ansch. d. Veda. 49.

II и I вв. до Р.Х. Но если мы снимем это позднейшее эллинское наслоение, то открывается совершенно своеобразная древнеиталийская мифология, которая, в свою очередь, может быть разложена на разнообразные составные части, соответственно разнородным, вошедшим в нее еще до общей эллинизации Римского государства, элементам. Население Рима произошло из различных племен. Главнейшие из них были, с одной стороны, латины и сабины (и родственные последним умбры, оски и др.), с другой – резко отличавшиеся от тех и других этруски. В то время как религия первых отличалась светлым, ясным, в значительной степени рассудочным характером, религия этрусков, напротив того, окрашена была мрачным, фантастическим колоритом, выражалась в жестоких обрядах, в таинственных гаданиях и чарах. Римская (собственно латинская) мифология, по выражению Моммзена, есть результат отражения земного Рима в высшей, идеальной области, в которой с мелочной точностью воспроизводится все – и малое, и великое. Государство и род, каждое явление природы и каждая отрасль духовной деятельности, каждый человек, каждое место или предмет, даже каждое действие в области римского права находят себе отражение в мире римских богов. Дух, покровительствующий отдельному действию, существует не дольше самого действия; дух, покровительствующий отдельному человеку, живет и умирает вместе с человеком; и только в том смысле божества эти существуют вечно, что постоянно возобновляются подобные действия и однородные люди, а вместе с ними постоянно возникают и однородные духи... Отвлеченные понятия и олицетворения составляют сущность как римской, так и греческой мифологии; но, в то время как у греков каждый значительный мотив тотчас облекается в известные образы, в форму мифа или сказания, у римлян основная мысль сохраняет свою первоначальную неподвижность. Национальная римская теология старалась во всех отношениях

схватывать понятия важных явлений и качеств, снабжать их определенной терминологией, схематически их классифицировать и, согласно этому, призывать богов или группы богов и научать толпу верному способу их призвания. Римская теология вращалась в таких внешнем образом извлеченных понятиях, отличавшихся столько же почтенной, сколько смешной простотой; представления, как, например, осеменение (saeturnus) и обработка полей (ops), цветение (flora), война (bellona), граница (terminus), молодость (juventus), благополучие (salus), верность (fides), согласие (concordia), принадлежат к древнейшим и священнейшим римским божествам. Может быть, искреннейшим из всех римских культов был культ духов-покровителей домов и клетей: в общественном богослужении – почитание Весты и пенатов, в домашнем – боготворение лесных и полевых богов, преимущественно же собственно домовых богов, лар (lares), которым постоянно посвящалась часть от семейной трапезы и поклонение которым еще во времена Катона-старшего составляло одну из первейших обязанностей хозяина дома. Но в иерархии богов вообще эти домовые и полевые боги занимали скорее последнее, чем первое место; в религии римлян, исключаящей идеализацию, народное благочестие естественно находило наибольшую пищу не в широкой и общей, а в простейшей и индивидуальнейшей абстракции.

Богочитание у народов сабинского племени, насколько можно судить по скудным дошедшим до нас сведениям, основывалось на подобных же началах, как и религия латинов, хотя и не было тождественно с латинским: это доказывается тем, что в Риме существовало особое общество, заботившееся о сохранении сабинских обрядов. Боги и латинов, и сабинов имели сходный в основе, отвлеченный, безличный характер, но отличались совершавшимися в честь их обрядами. Характеристическое различие между теми и другими в настоящее время трудноуловимо.

Средоточием не только римского, но вообще италийского богослужения в древнейшую эпоху был бог Мамерс, Маворс или Марс, покровитель стад, божественный, победоносный защитник от врагов. Ему посвящен был первый месяц в году (март – до введения Юлием Цезарем нового, юлианского календаря, по которому первым месяцем стал считаться январь). Рядом с Марсом почитались и получили первенствующее значение в римской государственной религии: Юпитер, в качестве гения римского народа, и Квири́н (т.е. копьеносец), впоследствии слившийся с возведенным в божественное достоинство Ромулом. Этим трем богам служили жрецы, избиравшиеся из древнейших родов граждан и называвшиеся, в отличие от жрецов прочих богов, высшими, *Flamines maiores*. В то же время культ богини Весты, представительницы очагов каждой из вошедших в состав города Рим курий, получает высшее значение: возжигается один, общий, городской очаг, которому служат шесть целомудренных дев – весталок; это служение огню как общественной святыне принадлежало к священнейшим римским культам и удержалось в Риме при введении христианской веры долее всех прочих языческих культов. Затем учреждены были святилища Дианы, как представительницы латинского союза, и некоторых других богов, в честь которых устанавливались специальные празднества, к которым приставлялись жрецы, в отличие от вышеназванных, высших, носившие уже наименование низших, *Flamines minores*¹. Главнейшими из этих богов были: Янус – представитель всякого начинания, Сатурн – бог посева и земледелия вообще, Меркурий – бог торговли, Вулкан – бог огня и очага, Юнона – богиня неба, Минерва – богиня мысли, Опе́с – богиня земли, Венера – богиня весны и красоты, Церера – богиня плодородия и др. Большинство этих богов и богинь, соответственно разнообразию оттенков представляемых ими явлений и действий, получали мно-

¹ Mommsen. Röm. Gesch. I, 161 и сл.

жество разнообразных эпитетов, в свою очередь возводившихся в значение наименований самостоятельных божеств. Все эти божества представляли, как видно, олицетворения известных явлений и сторон народной жизни, но они лишены были личности; они, пока не укоренились в римском народе греческие сказания и мифы, впоследствии перенесенные на римских богов, не имели ни предков, ни потомков. Взаимные отношения их ограничивались лишь сопоставлением некоторых богов и богинь во взаимные супружеские отношения, остававшиеся, однако, бесплодными: супругой Юпитера была Юнона, Янусу противопоставлялась Диана, Сатурну – Опс, Марсу – Венера, Вулкану – Веста. Следует заметить, что такое божественное олицетворение известных явлений и понятий в соответствующих мужских и женских образах весьма свойственно древнеиталийскому религиозному мировоззрению и проводится последовательно, именно в области наиболее близких сердцу древних италийцев, наиболее искренно почитавшихся ими богов, полевых и лесных; так, кроме вышеназванных сочетаний главнейших богов и богинь, Faunus, Lupercus, эпитеты Марса, сочетаются с богинями Fauna и Lupercas; лесные боги Silvii – с такими же богинями Silviae; Liber, соответствующий греческому Дионису, с Libera; Ruminus, пастуший бог – эпитет Юпитера – с богиней Rumina и т.п.

Вникая ближе в значение главных древнеримских богов, мы и в них узнаем первоначальное, основное значение их, как олицетворения главнейших явлений природы, наиболее влияющих на жизнь земледельцев и пастухов, какими были в старину и древние латины и сабины, обуславливающих их благосостояние: небесного света и небесной влаги. Представителями небесного света были, кроме солнца и луны, как явлений физических, – Марс, который, подобно греческому Аресу, был первоначально богом солнца, покровителем стад и растительности, представителем плодородия, и Диана (также Юнона светящаяся, Juno Lucina),

как божественное олицетворение луны. Представителем небесной влаги, подобно Индре и Зевсу, был Юпитер. Над названными богами стоял, в первоначальном, древнейшем значении своем, Янус, бог начала и конца всякого дела, имя которого в древнейших молитвенных формулах произносилось перед именем Юпитера, называвшийся в гимне салийцев «богом богов», – Янус, властитель над небом и небесными явлениями, над всеми делами, происходящими на суше и в воде, источник рек и потоков, творец всего бытия, всяких дел, времен, богов¹. Нетрудно узнать в нем, следовательно, божество, в основном значении своем весьма сходное с индийским небесным богом *Dyaus* и заступившим впоследствии место его Варуной, с иранским Агурамаздой, с греческим Ураном, вытесненным и замененным Зевсом. Янус обыкновенно изображался с двумя лицами, смотревшими в разные стороны, вперед и назад, в будущее и прошедшее. Но древние писатели упоминают и о четырехлицем Янусе, который, как свидетельствует лидиец Иоанн, по толкованию Варрона, у этрусков олицетворял небо. Толкование это известно и Макробию². В лице Дианы почиталась богиня жизни, здоровья и плодородия, преимущественно в смысле деторождения, подобно греческой Артемиде и иранской Анагите, культ которых, как известно, был чрезвычайно распространен в Греции и Малой Азии³. Доказательством

¹ Preller. *Röm. Myth.* I, 166 и сл.

² Müller. *D. Etrusk.* II, 58. – В гимнах Вед Варуна восхваляется в выражениях, почти буквально совпадающих с приведенной только что характеристикой древнейшего Януса: «Я, царь Варуна... воле Варуны подчиняются все боги», – и в другом месте: «Он (Варуна) распростер землю пред солнцем, он устроил весь мир, он владыка вселенной, он распределил времена, дни, месяцы, годы, священные обряды. По его законам текут реки и наполняют море, которое, однако, не выходит из берегов; в водах его золотой чертог». Мы видели выше, что Варуна называется «четырёхлицым» (ср. *Janus quadrifrons*). Ludwig. *D. phil.-rel. Ansch. d. Veda.* 48, 50. 54.

³ В Греции божество луны почиталось в лице Артемиды, Селены, Гекаты, отчасти – Геры Аргивской; в Малой Азии – в лице Анаиты (в Армении, в Цели Понтийской), Мена (*Mήν*), бога луны (в Кабире Понтийской, во Фригии), Ма (*Má*), богини луны (в Каппадокии), и т.д. Strabo. XI, 532; XII, 535, 557, 559, 577.

такому пониманию Дианы служит древнейшее изображение ее в Риме, по образцу Эфесской (Малоазийской) Артемиды¹, вся фигура которой была покрыта бесчисленными сосками, – аллегорическим выражением обильного питания и плодородия. Юнона представлялась покровительницей женщин и девиц во всех обстоятельствах их жизни (ср. эпитеты ее: *Jugalis*, *Pronuba*, *Virginensis*, *Domiduca* и пр.). Как олицетворение луны, в качестве светящейся (*Juno Lucina*), она покровительствовала родам и браку. Марс, как бог солнца, был покровителем растительности: эти качества его выразились в эпитетах *Silvanus* и *Faunus* (от *Silva* и *favor* = лесной, т.е. сельский и благосклонный), получивших затем самостоятельное значение: и Сильван, и Фавн уже в древнюю эпоху были самостоятельными божеествами. Сильваны являются и во множественном числе, и им сопоставляются лесные девы: *Virae*, *Virgines*, *Silviae*. Рядом с Фавном стоит Фавна, носящая также разные другие названия: *Maia* (умножающая), *Vona Dea* (добрая, благая), *Sarmenta* (вещая) и др. Точное так же специализировалась и богиня весны и любви, цветов и красоты, получившая разные названия: Ферония (греческие писатели объясняли ее как богиню цветов, любящую венки, или сближали с Персефоной, которая была одновременно богиней весны и смерти), Флора, почитавшаяся как богиня весны и цветов, в широком смысле этого слова – как покровительница и благодетельная мать плодов земных и даже плодов, созревающих в материнском чреве, символом которых служит цветок; Венера, прекрасная представительница весны, цветов и природных прелестей, как предыдущие две сродные ей богини, в свою очередь получавшая разные эпитеты, определяющие те или другие, более специальные стороны богини по отношению к человеку. Названные божеества, при своей отвлеченности, безличности и бесплотности, не могли, разумеется, представляться вполне обособленными,

¹ Mommsen. Röm. Gesch. I, 233.

но, смотря по более широкому или узкому представлению их свойств и качеств, более или менее взаимно сливались или перекрывали друг друга, отличаясь друг от друга не столько присущим им внутренним значением, сколько особенностями установившегося в честь их культа. Божества весеннего плодородия весьма близко родственны божествам – представителям земли и земледелия, плодородия почвы вообще, в свою очередь образующим цикл богов и богинь, очень сходных между собой и также нередко перекрывающих друг друга, несмотря на меньшее разнообразие даваемых им наименований. Во главе их стоят Сатурн и Опс; последняя тождественна с матерью-землей, Tellus, с богинями Леса Larentia, Матерью лар, принимающей в недра свои как семена посевов, так и прах умерших, с Dea Dia, называемую так в гимнах Арвальского братства, наконец с Церерой, богиней плодородия и жатвы, в свою очередь составляющей одну группу с Liber и Libera, божествами веселой свободы, обильного плодородия, которое, как и у греков во время празднеств в честь Диониса (также в древнейших изображениях бога дождевой влаги и похоти, Гермеса), находило себе символическое выражение в образе фаллоса (fascinum), чествуемого, возимого в торжественной процессии, приносящего, по народному представлению, изобилие и благополучие, отвращающего всякую беду, чары и сглазы. В мрачной преисподней, в царстве мертвых, властвовали, рядом с только что названной Матерью лар, боги смерти: Orcus и Dispater.

Вышеупомянутая (с. 132) идея владычества одного божества над тремя областями мира в римской мифологии выразилась не только в образе заимствованной от греков трехвидной Дианы (Diana trivialis, triformis, ср. трехвидная Геката), но и в виде какого-то темного, самостоятельного и могущественного подземного бога: одной угрозой назвать его страшное имя можно было, по народному верованию, подчинить своей власти всех прочих богов ночи и преис-

подней. Этот властитель над тремя царствами – *triplicis mundi Summus* – по выражению Стация, живет в Тартаре¹; перед именем его, по словам Лукана, трепетала земля².

И то время как в городах божествам воздвигались храмы и идолы (первые идолы, по свидетельству Варрона, воздвигнуты были в Риме около 170 лет после основания города³: до того молились богам без вещественного их изображения), сельские жители продолжали, по древнейшему обычаю, воздавать почести богам в природных святилищах: на вершинах гор, в священных рощах, у священных источников. Плиний называет деревья древнейшими храмами богов, перед которыми возносились молитвы более искренние, чем перед идолами, блещущими золотом и слоновой костью. Водам рек и источников приписывалась очистительная, питательная, оплодотворяющая и воодушевляющая сила. Характерную особенность такого древнейшего богопочитания составляет олицетворение богов не в виде идолов, но символами или атрибутами из растительного или животного мира, или иными предметами, например, орел служил символом Юпитера; волк, бык, конь, дятел, также копьё, щит и т.п. – символами Марса; копьё – символом Квирина; бык, козел и коза в культе Фавна, Юноны и др. служили эмблемою плодородия; наконец, змея, скрывающаяся под землей, ежегодно обновляющая свой покров, сделавшаяся предметом бесчисленных сказаний, служила эмблемою гениев и домовых духов и принадлежала, вследствие того, к обычным домашним животным в Риме. Животные и птицы получали еще тем более важное значение, что в среде всех древнеиталийских народов были сильно распространены гадания и предвеща-

¹ Statius. *Theb.* IV, 514.

² Lucanus. *Phrasal.* VI, 743.

³ Mommsen. *Röm. Gesch.* I, 233, прим. – В открытых в долине реки По многочисленных свайных постройках древних италийцев, при новейших раскопках не найдено ни одного предмета, который бы имел соотношение с культом богов, а равно и ни одного идола. Helbig. *Die Ital.* 24.

ния по ходу, полету, движениям, крику, также по внутренностям животных, составляющие занятия и обязанности особенного класса волхвов – авгуров (*avis* – птица, *augur* – птицегадатель). В этом последнем отношении особенно сильно проявилось влияние на римское волхвование, т.е. искусство гадания и предвещения (*divinatio*), со стороны этрусков, между которыми чрезвычайно была развита техника гаданий по внутренностям животных, угадывания и изложения воли богов, проявлявшейся в разных чудесных явлениях природы, в особенности в явлениях молнии и грома, сделавшихся у этрусков предметом особенной науки или учения о молниях.

Наиболее сильно было, однако, влияние греков на римлян, приведшее к полной эллинизации религиозных представлений последних. Впоследствии римская религия приняла в себя еще массу божеств и культов иноземных, а именно: египетских, фригийских, сирийских, персидских и др.

При рассмотрении славянских божеств и сличении как природы, так и наименований их с божествами прочих древних народов нам не раз придется останавливаться на аналогиях, всегда поразительных, между явлениями из религиозной жизни славянских и древнеиталийских народов, преимущественно сабинов, которые, и независимо от мифологии своей, в некоторых проявлениях народной своей жизни обнаруживают замечательное сходство с народами славянскими. Вспомним прежде всего древнюю легенду о колонизации сабинов, – легенду, проливающую неожиданный свет на близкие отношения между народами этого племени и славянами, и обратим внимание, с одной стороны, на связанную с этой легендой номенклатуру сабинских поколений, с другой – на общинный строй жизни главнейшей отрасли сабинского племени – самнитов, в отличие от Латинского государства, централизованного в Риме. Теснимые умбрами, сабины, по словам легенды, дали обет «священной весны», т.е. поклялись посвятить

богам родившихся в год войны детей своих (сыновей и дочерей), с тем, чтобы они, достигнув совершеннолетия, направились за пределы сабинской земли для отыскания себе новых жилищ. Во главе одной из выселявшихся партий, направившихся первоначально в горы, в окрестностях реки Загра, шел бык (*bovis*) Марса; эта партия получила название сафинов или самнитов. Основанный ими город получил название *Vovianum* в честь священного быка. Вторую партию вел дятел (*picus*) Марса; эта толпа переселенцев заняла нынешнюю область Анконы под именем пицентов. Третью партию вел волк (*hirpus*) Марса; она заняла область Беневента под именем гирпинов. По имени самого Марса получило название поколение марсов (*Marsi*). Подобным же образом, по словам Моммзена, из общего ствола отделились и прочие народы или поколения. Во всех их сохранилось сознание родства и общего происхождения из сабинского отечества. В то время как умбры погибли в неравной борьбе и западные отпрыски этого поколения слились с латинским и греческим населением страны, сабинские племена, замкнутые в отдаленных горных местностях и свободные от влияния этрусков, латинов и греков, сохраняли свою самостоятельность. Из всех народов сабинского племени самниты (от которых отделились и направились на юг и на запад поколения кампанцев, луканцев и бреттиев) достигли первенствующего значения в Восточной Италии, как латины – в Западной. В Самнии мы не встречаем преобладания одной какой-либо общины, также не было здесь какого-либо городского центра, который бы сдерживал самнитский народ, как Рим – латинский; но сила страны лежала в отдельных сельских общинах, в собрании представителей сих последних. В связи с этим и политика этого союза была не наступательная, как римская, но ограничивалась обороною своих границ. Вся история обоих народов, продолжает Моммзен, была предначертана в диаметрально противоположной

системе их колонизации. Что приобретали римляне, то делалось достоянием государства; что занимали самниты, то завоевывали толпы добровольцев, отправлявшиеся на захват земель, предоставлявшиеся отечеством своим на произвол судьбы, и в счастье и в несчастье¹.

Взглянем теперь на разительную аналогию между названиями только что перечисленных поколений сабинского племени и наименованиями многочисленных народов и народцев славянских. Название «самниты», «Samnites» (ср. греч. Σαυνίται) означает копыеносцев (то же значение имеет и название «квириты», которое давалось сабинам) и может быть приравнено к имени одного из равных племен балтийских славян – велетов (ср. ниже ст. «Белес»). Основанный самнитами город *Bovianum* (ср. также названия городов: *Tauracia* [*Taurus* – тур, бык] в Самнии, *Taurania* в Кампании и Лукании, *Bovinum* в Апулии, *Bovillae* и *Vitellia* [*vitulus* – теленок] в Лациуме, и пр.), по имени соответствует городу Волини и многочисленным географическим названиям, производимым от слова «вол» или «тур» (бык), весьма часто, повсеместно встречающимся и славянских землях (см. ниже ст. «Олицетворение солнца» – Тур). Отделившимся от самнитов поколениям – кампанцам и луканцам, т.е. обитателям полей и лесов, соответствуют между славянскими племенами на западе: лучане (лука [серб.], *loka* [словин.], *lauka*, *lučina* [чеш.], *laka* [польс.] = луг, поляна) и древане (ср. древляне) на востоке: поляне и древляне (названные так, по словам Нестора, первые: «занеже в поле седяху», а вторые: «зане седоша в лесех»)². Третьим поколением, отделившимся от самнитов, были бреттии. Если принять происхождение этого племени от одного корня с греч. βρέτω = шумлю, бушую, свирепствую, и серб. вретти = кипеть, свирепствовать, то имя бреттиев или вреттиев соответствовало бы названию балтийско-славянского племени лютичей (лютый –

¹ Mommsen. Röm. Gesch. I, 115 и сл.

² П. С. Р. Л. 1, 3, 12.

свирепый)¹. – Вещему Марсову дятлу, в честь которого, по словам сабинской легенды, получило свое название поколение пицентов, у славян соответствует вещей вóрон (символ бога солнца, Аполлона, как у греков, так и у римлян); по имени вóрона называется поколение балтийских славян враны или варны (Warnabi, Warnovi), занимавшие Вранью землю (terra Warnowe) в нынешнем герцогстве Мекленбургском². Имя вóрона звучит и в бесчисленных географических названиях славянских местностей. Вóрон называется также křkawec (чешск.), kruk (польск.), каркун (Владим. губ). Вероятно, в связи с этим именем вóрона находится название племени корконтов, упоминаемого Птолемеем, от которых Исполиновы горы получили название Крконоше³. Наконец, в чешских преданиях, сообщаемых Козьмою Пражским, важную роль играют мудрый народный правитель Krak или Krok, имя которого, по словам Богухвала, означало вóрона (Krak, qui legitime corvus dicitur)⁴. По имени Крака был назван город Краков⁵. Крак (Ворон) напоминает собою Пикуса (Дятла), который в древнеиталийском сказании также является в образе правителя, а именно царя и храброго витязя⁶, с тою, впрочем, разницей, что Пикус бездетный превращается в дятла, а Крак оставляет своему народу трех мудрых и вещей дочерей – прорицательниц; последняя черта опять сближает Крака с Пикусом, отличавшимся именно вещей природой своей. – Гирпины, названные в честь Марсова волка, находят себе соответствующее название в имени вильцев (волков)⁷. Не сюда ли следует отнести

¹ Лютичи и велеты обыкновенно признаются за разные названия одного и того же племени.

² Kühnel. D. Sl. Ortsnam. 155–156.

³ Эрбен. О сл. мифол. 112, пр. 1.

⁴ Там же. 121.

⁵ Cosmas. Chron. Bohem. 10.

⁶ Virgil. Aen. VII, 170 и сл. – Ovid. Metam. XIV, 313 и сл.

⁷ Вильцы – третьей название, дававшееся поколению велетов. Вероятно, однако, лютичи, вильцы и велеты были разными ветвями одного поколения.

и хорутан [ср. hert (словин.), хрет (болг.), хрт (сербск.), хорт (руссск.) – борзая собака; на Украине волки называются хор-тами или хартами св. Юрия]? Отождествление хорта (собаки) с волком естественно: оба животные суть только разные виды одного рода (canis). Собака и волк отождествляются и в великорусском заклинании, произносимом во время святочного гадания о суженом: «Залай, залай, собаченька! Залай, серенький волчок!»¹ – Название поколения марсов (Марс = светлый, сияющий бог, соответствует славянскому Белбогу или Белину) находит себе аналогию в имени славянского поколения белинов. – Обращаюсь, наконец, к первоначальному имени всего племени: сабины. По объяснению Феста, оно произошло от почитания и славления богов (Sabinia cultura deorum dicti, id est ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι² [σέβεσθαι – уважаю, почитаю]). Понятия *честь*, *почитание*, *восхваление* на разных славянских наречиях обозначаются словами «слава», «славление», отсюда, следуя объяснению Феста, смысл названий обоих народов: сабинов и славян весьма близок. С другой стороны, название «сабины» совпадает с именем венетов (энетов, антов или вантов [= вятичей?]). Имя его производят от корня «ван» (также «ванд»), означающего у индусов *чтить*, *выражать почтение*, *хвалить*, отсю-

¹ Снегирев. Рус. пр. праз. II, 44. – Вспомним, что Аресу, близкородственному Марсу, приносились в жертву собаки (Preller. *Gr. Myth.* I, 257). Не произошло ли и название сербов (Serbi, Sirbi, Σίρβοι древних писателей): срб, србин от одного корня с сабинским *hirpus*, *hirpinus*? В таком случае, имена славянских народов: вильцев, хорутан и сербов были бы синонимами и находились бы, подобно названию итальянских гирпинов, в ближайшем соотношении с культом божества солнца, одним из главнейших символов которого у большинства древних народов, был волк. Вспомним стоявшее во служении Марса древнее товарищество или братство «Волков» (Luperci) в Риме, святилище этих «Волков» находилось на Палатине (Lupercal); рядом с ним существовало еще другое товарищество «Волков» (Фабийское), имевшее свое святилище, вероятно, на Квиринале (Mommsen. *Röm. Gesch.* I, 50, 53). Достоинно внимания, что в Этрурии, при слиянии рек Тибра и Пары, на сабинской границе, стоял город Horta или Hortanum, ныне Orti (Massellin. *Dict. gen. de geogr.* I, 628).

² Fest us. De verb. sign. 342.

да венеты – почтенные, достохвальные, славные. Такое значение древнего имени славяне подтверждается и свидетельствами Иордана и Павла Диакона, которые переводят название «энет» словом «достохвальный», «славный» (*Enetici namque laudabiles dicuntur*, – говорит Павел Диакон)¹. В связи с таким значением названия энетов находится и производство некоторыми писателями имени их от *áivŋ* – хвала, слава, *áivetoç* – достохвальный, славный. Итак, названия: сабины, энеты и славяне служат выражением одной мысли, что, ввиду и других, общих названным народам черт, дает, в свою очередь, повод к сближению сабинов со славянами. Такое толкование имени славян, конечно, противоречит общепринятому производству этого названия от «слово», т.е. «говорящие», в отличие от «немцев» (немых), не говорящих на славянском языке.

Общинный строй народной жизни самнитов, лишенной централизации, в отличие от латинов, группировавшихся около Рима и сильно тяготевших к этому могучему центру, в свою очередь сближает народы сабинского племени со славянским. – Замечательно также, что, по словам римских ученых, древние латины носили только по одному личному имени; под влиянием же сабинов вошло в употребление называться двумя именами: собственным и родовым, из которых второе даже получило более важное значение чем первое², – черта, хотя и свойственная многим европейским народам, но, во всяком случае, довольно резко отличающая сабинов от латинов.

В то время как греческий язык дошел до нас в четырех главнейших диалектах, замечает Бреаль, «латинский язык задушил своих братьев, так что, не случись некоторых счастливых находок, можно было бы подумать, что это был единственный язык древней Италии»³. Менее всего оставил

¹ См. у Гильфердинга. Древ. пер. ист. сл. II, 156, 157, прим. 14 и 15.

² Mommsen. Röm. Gesch. I, 25. – Deecke. Etr. Stud. III, 367.

³ Bréal. Les tab. Eugub. XXVI.

по себе следов язык сабинский, из которого до нас дошло только несколько слов; о сабинском происхождении этих слов мы узнаем из свидетельств некоторых древних ученых (Варрона, Сервия, Феста). Некоторые из этих слов¹ представляют сходство со славянскими или, по крайней мере, служат для выражения сходных или родственных понятий, таковы, например *sapencus = sacerdos*, жрец – слово, близкородственное древнерус. кобъник, серб. кобник = предрекатель, предсказатель (= волхв, жрец: ср. кобъ (древнерус.) – колдовство, волхование). В герцогстве Мекленбургском (возникшем на месте древних поселений балтийских славян) есть город под названием *Kuppentin*, который в актах XIII столетия называется *Kobandin*, *Cubbandin*, *Cobendin* и т.д.² – *Catus = acutus*, острый, – *kat* (чеш., польск.), *кат* (великорус., малорусск.) = палач (ср. *Scharfrichter*): «щоб тебе кат сиконув...» – бранятся малоруссы³. – *Alpus = albus*, белый. Гора *Mons Albanus*, город *Alba longa*, река *Albula* (Тибр) – названия, соответствующие многочисленным славянским названиям: Бела гора, Белые горы, Белый камень, Белград, Белгород, Белградчик, Бела, Бела вода, Белый колодезь (ручей) и т.п.⁴ Кроме того, река Эльба в старину называлась славянами Лаба (= Белая), отсюда полабские славяне; Лаб – река в Сербии; Лаба, Лабань – реки на западном Кавказе; лабуд (сербск.), *labúd* (словин.), *labut* (чешск.), *labeledz* (польск.) = лебедь («белая птица»)⁵. – *Scensa* или *scesna*,

¹ Перечень сабинских слов см. у Henop. *De ling. Sab.* 52–54; Müller. *D. Etrusk.* I, 34–35. Пр. 97.

² Kühnel. *D. Sl. Ortsnam.* 78.

³ Номис. Укр. приказ. 3689.

⁴ Головацкий. *Геогр. слов.* 39–43. – Кн. больш. черт. 61.

⁵ Следует, однако, заметить, что слово «белый» в старину не только служило обозначением белого цвета, но выражало приблизительно то, что ныне означает «красный» т.е. красивый, прекрасный. Титмар (*Chron.* VIII, 3) пишет: «*Beleknegini, id est pulchra domina slavonice dicta*». В жизнеописании Оттона Бамбергского (*S. Cruc.* II, 20) читаем: «*ad... civitatem, quae a pulchro loci illius in barbara locutione vocabulum trahens, Belgrod nuncupatur*». См. у Гильфердинга. *Ист. балт. слав.* I, 233.

умбр. *česna* = *sena*, *соена*, ужин, вечеря, кушанье, обед, – у сербов *чесница* = обрядный хлеб, приготовляемый к рождественской трапезе¹. – *Hernici* (*dicti a saxis, quae Marsi herna dicunt*, – поясняет Фест) = горные жители, – *hornik* (чешск.), *горанин* (сербск.) = горный житель, *gorénes* = житель Верхнего Крайна (*Obercrainer*). – *Sol* = *solnce* (словин.), *слънце* (болг.), *сунце* (сербск.), *slunce* (чешск.), *slóńce* (польск.), *солнце* (рус.). – *Maters* – самнитское название Марса. Герборд, как мы видели выше (с. 61), говорит, что Яровит по-латыни называется Марс: у сербов «мама» значит «ярость». Несомненно найдутся и другие, подобные же параллели².

¹ Впрочем, чесноца, может быть, называется так потому, что в нее запекается монета: кому достанется кусок печенья, заключающий в себе монету, тот считается счастливым – «честит». В Свищове, в Болгарии, подобный же хлеб с запеченной монетой называется «бугувица» (боговица), там его разрезают и едят 20 декабря. Чолаков. Българ. н. сб. 56.

² Должно ли считать простой случайностью совпадение имен некоторых древнеиталийских городов с названиями древних городов и поселений преимущественно западнославянских, напр: *Taete*, *Cures*, *Bovianum* (ныне *Bojano*) в Самнии, и *Tetin* (*Tetin*), *Курим* (*Kouřim*) – древнейшие чешские городища (*Воцель*. Древ. быт. ист. слав. 239, 244), *Bojaneviz* (в акт. XIII в., ныне – *Jennowitz*) в герц. Мекленбургском (*Kühnel*. D. sl. Ortsnam. 62), ср. также местечки: *Бояново* в Познан. обл., *Боянов* в Чехии, *Бояны* в Буковине (Головацкий. Геогр. слов. 29). – ***Vulci* (= *Wici*) в южной Этрурии (прежде занятой народами умбрийского или сабинского племени), и *Vičín* (чешск.), *Вучин* (сербск.) и т.п. Ср. *Vuilci* (Вильцы или Лютичи) у Гельмольда. – *Luna*, *Luca* на северо-западной, *Perusia* – на восточной окраине Этрурии (последняя – на умбрийской границе), и древнеславянский город *Луна* (ныне Люнебург, в бывш. корол. Ганноверском: «*castrum Luna, quod hactenus Lumbork vocitatur*», – говорит Длугош, причем прибавляет, что славяне называли лунный свет, сияющий в ночную пору, «*lunam vocant*». *Hist. Pol.* I, 84 (Ср. древнеслав. «лоунь», рус. «лунь»); *Луцф*, *Лукавец*, *Лукавицы* – многочисленный ряд названий местностей в землях западных и южных славян (Головацкий. Геогр. слов. 191–192), *Кривая Лука*, *Турьи Луки*, *Великие Луки* и т.п. в России (Кн. больш. черт. 22, 234, 266); *Perun*, *Peron* (в акт. XIII в., позже *Pron*, *Prohnstorf*) в Балтийском Поморье, *Перан* в Истрии, *Перушица* в Болгарии, *Перун*, *Перуново* и т.п. в разных местах России (см. ниже ст. «Перун»). – *Vuxenthum*, *Velia* в Лукании, и *Буковец* (ныне Любек. «*Castrum et civitatem Bukowyc, quam Almanni Lubyk appellunt*», – говорит Длугош. *Hist. Pol.* I, 84); Головацкий (Геогр. слов. 35–36) называет еще 9 местечек этого имени в Лужицах, Чехии, Галиции; кроме того, *Буковина*, также *Бук*, *Букова*, *Буково*, *Буковско* и пр.; *Буки* в Киевской губ.; *Вилия*, *деревня* на реке того же имени в Волынской губ.**

Будучи далек от мысли на основании приведенных сближений, которые пока могут показаться только случайными, делать какие-нибудь выводы или хотя бы продолжение о более близком соотношении или родстве сабинов со славянами, я, однако, счел необходимым отметить бросившиеся мне в глаза приведенные на предыдущих страницах общие черты и тем заранее подробнее мотивировать сделанные мною ниже сближения между некоторыми божествами древних славян и древних италийцев и римлян вообще, в религиозных верованиях и представлениях которых нередко проглядывают весьма древние черты, повторяющиеся и в религии славян-язычников и имеющие вследствие того, очевидно, одну общую точку исхода.

Не следует упускать из виду и то, что в древнейшем разделении римских граждан сохранились следы слияния воедино трех, вначале, вероятно, независимых, общин: рамнов, луцеров и тициев, из которых первые две принадлежали латинскому племени, последняя же, несомненно, – сабинскому¹. Итак, независимо от самостоятельного развития сабинского племени в лице вышепоименованных народов и поколений, занимавших всю восточную часть Средней Италии и значительную долю Южной, сабинские элементы легли в основание и римской жизни, в лице одной из трех древнейших римских общин – тициев. Преллер приписывает сабинам не меньшее влияние на религию и обычаи Рима, чем латинам².

(Welija польск.). В Ипат. летоп. упоминается Велия (Головацкий. Геогр. слов. 56); в Воскрес. летоп., в списке городов литовских, называется река Велия (П. С. Р. Л. VII, 240). – Croton в Бреттии, Crotona в Этрурии, и Krtov, Krtēn, Krtēnou и т.п. в Чехии (См. у Эрбена. О слав. миф. 96). – Очевидно, римское влияние в названиях городов в славянских землях, каковы, например, Villa Rome, Roma (в акт. XIV в.) в герц. Мекленбургском (Roma, река в Венгрии); Mamerow (в акт. XVII в.). Marsowe (в акт. XVIII в.) в герц. Мекленбургском, Mar-maruška stolice – уезд в Венгрии (Головацкий. Геогр. слов. и Kühnel. D. sl. Ortsnam. См. соответствующие названия). Ср. Mamertium в Бреттии.

¹ Mommsen. Röm. Gesch. I, 45.

² Röm. Myth. I, 7,

На юго-восточном побережье Балтийского моря, перерезанном реками Вислою, Неманом и Западной Двиной, гранича с запада, юга и востока со славянскими народами, жили языческие народы

ЛИТОВСКОГО ПЛЕМЕНИ:

пруссы, литва, жмудь, жемгала, летгола, корсь, обращение которых в христианскую веру последовало в эпоху уже довольно близкую к нашему времени, а именно в XIV и XV столетиях. От природы поставленные в условия жизни, сходные с теми, в каких жили соседние с ними славяне северо-западные (балтийские) и восточные (русские), представляя, кроме того, племенное родство с народами славянскими, а также значительное с ними сходство в языке, песнях, преданиях, обрядах, приметах и суевериях, народы литовского племени, еще во время своего язычества, служили предметом тщательного изучения современных писателей. Прусские, германские и польские летописцы XV, в особенности же XVI и XVII столетий, в подробности описывали разные черты из жизни, верований, обрядов народов литовских, которые случалось им видеть самим, или о которых они слышали от очевидцев. В сочинениях их изложены многие подробности церемонии жертвоприношений, сообщены некоторые тексты молитв и гимнов, воспевавшихся в честь богов, описаны послежертвенные трапезы и связанные с ними народные увеселения, наконец обряды и обычаи свадебные, погребальные и поминальные. Все эти песни, обряды и обычаи, разумеется, продолжали существовать в народном обиходе литовцев и много лет после официального обращения их в христианство, а потому еще во всей чистоте своей могли быть наблюдаемы и описываемы вышеназванными летописцами, из сочинений которых нам не раз придется извлекать примеры, долженствующие проливать свет на дошедшие до нас обломки славянской языческой старины, способ-

ствовать легчайшему восстановлению, воссозданию картины обрядных действий языческих славян. «Ни у кого в Европе не сохранилось столько старого, первобытного, деревенского, – замечает Костомаров. – С этой точки зрения разработка литовской старины и существующей до сих пор их народной поэзии и обычаев их быта чрезвычайно интересна и важна для науки. Близость этого племени к нашему, славянскому, делает необходимым изучение явлений старой литовской жизни»¹. Наиболее обстоятельные и полные сведения мы имеем о верованиях и обычаях пруссов. Впрочем, немало собрано и сведений, касающихся народных верований литвы, жмуди, летголы (латышей).

Из древнейшего дошедшего до нас письменного источника прусской летописи Петра Дусбургского (XV в.) – узнаем, что *пруссы* поклонялись явлениям природы, а именно: солнцу, луне и звездам, грому, птицам, также четвероногим животным и даже жабам; они имели священные рощи, поля и воды, в которых запрещалось рубить деревья, пахать землю, ловить рыбу. О священных рощах и источниках пруссов упоминает уже Адам Бременский: посещение этих святилищ воспрещалось христианам, так как, по убеждению пруссов, это осквернило бы святыню². Грунау (XVI в.) свидетельствует о поклонении пруссов змеям (к ним обращались женщины, прося о плодородии мужей своих), также о почитании деревьев, как жилища богов, наконец, о признании огня за божество³. Анонимный автор *Ordens-Chronik* свидетельствует, что некоторые из пруссов поклонялись солнцу, другие – месяцу, иные – звездам, людям, животным, змеям, жабам, грому. Иные почитали за святыню леса и кусты, другие – воды⁴. Почитание пруссами огня подтверждает и Лука Давид (XVI в.), по свидетельству

¹ Русс. инор. I, 6.

² Petrus de Dusburg. Chron. Pruss. V, 78–79. – Adam Brem. Hist. eccl. IV. 18.

³ Grunau. Preuss. Chron. I, 63.

⁴ Hartknoch. Sel. diss. VIII, 144.

которого огонь овина, куски горящего дерева, угли играли важную роль при известных заклинательных обрядах; по его же словам, невеста, покидая родительский дом, обращалась с молитвою к «святому огонечку» очага¹. – Весьма сходные сведения имеем и о древней религии латышей: «До сих пор еще, – писал в 1590 г. Вундерер, – встречаются (между латышами) люди, которые почитают и боготворят солнце, месяц и звезды, красивые деревья и thoten». (Todten? мертвых?)² Эйнгор в 1649 г. писал, что латыши «поклонялись солнцу, луне, грому, молнии и ветрам»³. Латыши почитали дуб божеством мужского, а липу – женского рода. Такую священную липу видел еще в нынешнем столетии Крузе в Северной Курляндии, близ Анцена, также другое священное дерево – близ Эрмеса, стоявшее на холме, рядом с жертвенником, имевшим вид четырехугольного камня. Множество подобных языческих святилищ, помещавшихся близ жилищ, и в которых, по народному верованию, обитали домовые боги, разрушены были в первой половине нынешнего столетия пастором Карлбломом. Почитание змей до сих пор оставило глубокие следы в среде латышей и даже эстов. По словам Крузе, и те и другие, если они не совершенно онемечены, неохотно едят угрей вследствие змееобразного их вида⁴. Поклонение явлениям природы,

¹ L. David. Preuss. Chron. 108, 134.

² Kruse. Urgesch. d. Esthn. V. 48.

³ Einhorn. Hist. Lett. III, 584.

⁴ Kruse. Urgesch. d. Esthn. V. 48–49, 52. – «13 мая, – пишет еще в 1836 г. пастор Карлблом, – я предпринял первый крестовый поход против Mahjas-Kungi или домовых богов, которые у латышей этого (эрмесского) прихода отчасти пользуются еще большим уважением и которым два раза в год, в праздники св. Георгия и св. Михаила, хозяева в ночную пору приносят жертвы. Эти Mahjas-Kungi считаются злыми духами (разумеется, это уже позднее, искаженное представление), которых можно такими дарами умилостивлять и делать безвредными» («Inland», 1836, № 39: Heidn. Opferd. in Livl.). – Почитание змей, по замечанию Костомарова, сохранялось в силе до XVI века, и следы его остаются до сих пор. Домашний уж был гений-покровитель дома. Почитание домашних ужей перешло к кривичам и сохраняется до сих пор в народных обычаях белорусов. Русск. инор. I, 20. (Ср. то же у римлян, стр. 93).

несомненно, было распространено и в среде *прочих литовских народов*. Что поклонение деревьям составляло вообще главнейшую черту литовских верований, замечает Костомаров, это подтверждается и известием, что когда Ягейло приводил в христианство свой народ, то он должен был прежде всего рубить священные леса, чтобы разлучить народ с предметами прежнего почитания. Следы языческого поклонения деревьям и камням долго сохранялись в Пруссии среди народа. После принятия христианства долго еще оказывали уважение к священному у язычников дубу близ Ромова. Когда для искоренения языческих суеверий эрмеландский епископ Ансельм приказал его срубить, то никто из некрепких в новой вере христиан не осмелился поднять на него топор, и тогда сам Ансельм срубил его. На месте нынешнего Торна, по преданию, рос огромный дуб, которому поклонялись. Неподалеку от Растенбурга предание помещает священную липу, под которую язычники приносили больных для исцеления, непременно при лунном свете. Впоследствии на том самом месте почитали Божью Матерь. Также сохранялась память о священных камнях. Недалеко от Рагнаты был на горе камень, к которому, по старой привычке, переходившей от прадедов к правнукам, оказывали уважение даже в XIX веке.¹ Близ Дондангена, по словам Крузе, недавно еще на холме находился грубо обтесанный камень (ныне хранящийся в Дондангенском замке), к которому приходили с жертвенными дарами молодые девушки, желавшие выйти замуж².

Независимо от боготворения физических явлений народы литовские поклонялись и личным божественным представителям этих явлений, духам или демонам, т.е. божествам, живущим в этих явлениях и управляющим ими, также божествам, специальным представителям и покровителям того или другого ремесла или занятия человека,

¹ Рус. инор. I, 14.

² Kruse. Urgesch. d. Esthn. V. 51. Прим.

того или другого обстоятельства его жизни; словом, весь окружающий мир, со всеми обращенными к человеку и влияющими на его существование сторонами и проявлениями своими в воображении народном оживлялся, олицетворялся, и создаваемые фантазией народа божественные образы получали или общее, в особенности у латышей распространенное, название «матери» того или другого явления, или специальные собственные наименования; последние, разумеется, у разных отраслей литовского племени нередко создавались совершенно самостоятельно и оттого, за некоторыми исключениями, часто даже совсем не представляют взаимного сходства; сходные же и даже тождественные имена иногда имеют у разных народов литовских не только не тождественное, но даже различное значение¹. Писатели XVI и XVII столетий: Менеций, Стрыйковский, Грунау, Давид, Лазиций, Эйнгорн, Преториус и др. приводят обширные списки воздушных и водных, лесных, земных, домовых, богов огня, скота, пчел, хлебов и растений, представителей различных отраслей деятельности человека и т.п. «Имели они (летты), – пишет Эйнгорн, – еще особенных богов и богинь, каковы мать или богиня моря, которой молились рыбаки, богиня пашни, которую призывали земледельцы, богини лесов, дороги, садов, к которым зывали охотники, путешественники, домовые хозяйки... И хотя они ныне (т.е. в XVII в.) уже обращены в христианство и ежедневно поучаются в этой вере, – продолжает Эйнгорн, – они все-таки не оставляют язычества, но призывают еще своих богинь, а именно в обычных своих песнях, этих действительных гимнах богам. Я сам нередко слышал, – прибавляет автор, – как охотники в своих песнях призывали мать лесов, путешественники – мать дороги, женщины – мать садов или

¹ Более всего находим сходных имен в списках богов прусских и латышских, несколько общих имен встречаем между богами жмудскими (и собственно литовскими) и латышскими; меньше общих имен встречаем между богами прусскими и жмудскими (и собственно литовскими).

скота»¹. В другом месте (в 1639 г.), перечисляя божества курляндских латышей, тот же автор называет «богов и богинь неба, грозы, грома, молнии, моря, ветров, огня, полей или пашен, садов, скота, тепла, пути, кустов и рощ»².

Из этой массы божеств прежде всего и естественно выделяется высший владыка, который у *латышей* носил название Wezzais tehws, т.е. старый отец, главный бог, восседающий на небе, разъезжающий на облаках и оттуда наблюдающий за делами людскими, он же и творец гроз. «Я начинал свои работы с помощью матери Лаймы (счастья) и заканчивал, припоминая Бога богов», – говорится в одном из латышских заклинаний³. «Старик бранится» (wezzais barrahs), – говорят латыши, когда гремит гром. – Впрочем, латыши имели и до сего времени вспоминают в своих песнях специального бога-громовика, Перкуна, общего всем народам литовского племени. Именем этим означаетсся и самый гром. В латышской Лифляндии есть место, называемое Перкунен (Perkunnēn), известны там также в разных местах «Перкуновы камни», на вид расщепленные молнией. В латышской Курляндии гром называется Перкунс (Perkunnhs)⁴. В песнях латышей Перкун является нередко страшным громовержцем: «он мчится по небу на девяти конях», у него девять сыновей, «трое разят, трое гремят, трое мечут молнии»; но эта страшная разящая сила обыкновенно обращается на пользу человеку. Неоднократно в заговорах призывают помощь Перкуна против болезней и злых духов и сил вообще. Привожу несколько отрывков из таких заговоров:

От болезней. (От вередов и чирьев): Беги, чирей! Беги, веред! Беги, весь недуг!.. Перкун со своими девятью сыновьями будут гнать (тебя). Исчезни и т.д.

¹ Einhorn. Hist. Lett. III, 583.

² Reform. g. Lett. I, 614.

³ Мат. для этн. Лат.: загов. № 526.

⁴ Kruse. Urgesch. d. Esthn. V. 49.

– (От кровотечения): Гремит Перкун, мечет молнии и забивает запруду крови.

– (От чемера, болезни преимущественно лошадиной): Приходят по морю девять перкунов, гремят, разят; они тебя (недуг) вобьют на девять сажень в землю, в землю без конца.

– (От родимца, прямо называемого нечистым духом): Отстань, нечистый дух, дай место Святому Духу! Ударит Перкунс из-за тридевяти рябин – тогда тебя разгромит на тридевять кусков!

– (То же): Отстань прочь, мешок проклятий! Уступи место Святому Духу! Поднимутся с моря тридевять молний, тридевять перкунов: они тебя разгромят, они тебя вобьют в землю на тридевять сажень, на тридевять миль!

– (От бешенства. Заклинается злой дух Пиктулис): Беги вон!.. Коли не послушаешься, позову Перкунса, будет тебе в затылок огнем, так что провалишься в землю на девять сажень!

На удой. (Против пагубного действия ведьм на молочный скот) :...Перкунова стрела, отшиби прочь от моей скотины духов!

От завистников. (От ведьм и завистливых глаз): Завистника очи, завистника уши! Поднимаются с моря грозные перкуны, они тебя разразят и перекинут на ту сторону моря, за семь миль!

– (То же): Пусть зарничные облака Перкуна несутся над твоими полями, садами, лугами, пастбищами! Пусть все, что растет и рождается, будет попорчено духами Перкуна! Пусть Перкунс, разя, прогоняет с меня все зло и нагоняет на тебя вдесятеро более, так, чтобы ты иссох, как сохнет осенью камыш в болоте!¹

Перкун призывается и в песнях, как защитник от врагов общественных, народных (в виде вражьиx пол-

¹ Мат. для этн. Лат.: загов. № 192, 258, 339, 55, 60, 369, 453, 501, 526. Благодарственная, разящая врага сила Перкуна выражалась и в поговорке: «Боится как черт Перкуна». Там же. Стр. 33.

чиш) или домашних (например, в образе свекрови): «Греми, греми, Перкун, – восклицают в песне, – расколи мост на Двине, чтобы не приходили поляки и литовцы в мою отцовскую землю», или: «Перкуны, молнии, сокрушите мою свекровь!» В то же время представляют себе Перкуна и тихим и милостивым: «Тихо, тихо гремя, идет через моря Перкун; он не портит ни цвета черемухи, ни дела пахаря», или «Тихо, спокойно приближается Перкунс из-за моря; он не повреждает ни цвета ивы, ни истребляет и труда поселянина»¹. Перкун жил в дубе. Вундерер, во время путешествия своего по Курляндии в 1613 году, нашел в Мариенгаузене вместо христианской церкви языческий дуб, которому поклонялись латыши под именем Перкунова дуба². – Солнце (Saule), источник благодетельного света и тепла, почиталось и почитается до сих пор в многочисленных народных песнях латышей. Подобно Митре и Гелиосу, солнце едет по небу на конях; купая в море «своих плавающих коней», само оно, по словам латышской народной песни, сидит на горе, держа в руке «золотые вожжи». «Когда солнце склоняется вечером, – говорится в другой песне, – оно ложится в золотую лодочку, когда солнце всходит утром, лодка остается, качаясь на море»³. Но с другой стороны, Солнце, по представлению латышей, далеко не похоже на того грозного воителя, мечущего копьё и стрелы, пожигающего и поражающего врага, каковыми представлялись воображению южных народов олицетворения солнца в лице Митры, Ареса, Аполлона, Марса; напротив того, Saule латышей есть добрая, заботящаяся о страждущих и сирых мать человечества: «Взойди,

¹ Сбор. антроп. II, 27. – Сирогис. Пам. латыш. 316.

² Шеппинг. Мифы слав. яз. 119.

³ Картина эта дышит глубокой древностью: по древнему греческому представлению, заимствованному с Востока, Гелиос ежедневно, выспавшись на западе, переносится быстрым течением океана на восток в солнечевой чаше или солнечевом челноке, который носил названия то чаши, то фиала, то котла. Preller. Gr. Myth. I, 339.

солнышко, – вызывают к нему, – просияй в комнату чрез окошечко: сиротинушка обувает ноги в темном уголку», или: «Поспеши, неизменяющееся солнышко, сжался надо мной, сиротой; тебе часто случалось сжалиться над многими сиротами». «Взгляну я на солнышко, словно на свою матушку», – поется в другой песне, или: «Где ты медлило, солнышко, что рано не взошло? – Я медлило за горою, согретья сироту». «Согревай меня, теплое солнышко, у меня нет согревателя! Люби меня, милый бог (миль' девинь), нет у меня любящего». Свет солнца вызывают в заговоре следующими наивными, дышащими деревенской простотой словами: «Засвети, солнышко! Засвети, солнышко! Надень белую сорочку, кинь грязную сорочку в море, – выколотят добела ее морские девы серебряными валками»¹.

У *жмуди*, по свидетельству Лазиция, главным, верховным богом (*deus omnipotens atque summus*) был *Auxtheias Vissagistis*. Богом гроз, подателем влаги небесной, является Перкун (*Percunos*), составляющий, очевидно, как бы одно лицо с Перкуной-Тете, или Матерью (*Percuna Tete*). Я упомянул уже выше о том, что латыши охотно олицетворяют явления природы в образе «матери» данного явления. Вспомним, что у латышей гром называется Перкуном, отсюда при имени Перкуны-Тете ни в каком случае не следует думать о каком-нибудь мифологическом родственном отношении ее к громовержцу Перкуну, который есть тот же образ, но лишь в мужском роде. Во время грома поселянин, по словам Лазиция, с открытой головой выносил на плечах своих в поле окорок и обращался к Перкуну: «Воздержись, Перкун, и не причини беды в моем поле, я же дам тебе за то этот окорок». Когда же гроза прекращалась, он сам съедал окорок, вероятно, в качестве жертвенной трапезы. Что касается Перкуны-Тете, то она, по словам Лазиция, признавалась «матерью

¹ Сбор. антроп. II, 30, 31, 32, 48. – Спрогис. Пам. латыш. 309, 310. – Мат. для этн. Лат.: загов. № 382.

молнии и грома»; она принимала к себе и купала усталое и запыленное солнце и на другой день отпускала его вымытым и блестящим. Такое наивно любовное отношение Перкуны к представителю главнейшего явления природы – небесного света, доказывает, что жмудь признавали в лице Перкуны, а следовательно и двойника ее – Перкуна, божество доброе, благодетельное, словом, представителя благотворной небесной влаги, способной омыть и освежить даже божественный лик солнца. – И жмудь, как и латыши, очевидно, боготворили солнце под собственным его именем, хотя оно и не приведено Лазицием в списке многочисленных поименованных им богов жмудских; в этом убеждает нас как только что приведенное определение деятельности богини Перкуны по отношению к солнцу, так и то, что даже утренние и вечерние лучи солнца получили олицетворение в образе богини Ausca¹; разумеется, следовательно, и само солнце, ниспосылающее божественные лучи свои, не могло не иметь высокого божественного значения. – У литвинов, по отношению к богам своим близкородственных жмуди (Стрыйковский называет богов специально жмудских и литовских вместе), Перкун играл, без сомнения, не менее важную роль. И ныне еще словом «Перкунас» называется у литвинов гром; но во всех поговорках, по замечанию Реза, слово это сохраняет значение действующего субъекта: «Перкун гремит, ударяет» (Perkunas grauja, musza), – говорят литвины. «Прогредел ли Перкун? Ударил ли он молниями?» – спрашивается в народной песне². Перкун управляет всеми ат-

¹ (Mannh.) Lasicius. De diis Samog. 10, 11.

² Rhesa. Dainos. 94, 242. – Ср. Nesselmann. Lit. Volksl. № 47. – В поговорках и заклинаниях литвинов Перкун имеет совершенно тот же характер, как у латышей: он разит и побеждает злых демонов и врагов; «боится как черт Перкуна», – говорят литвины (буквально как у латышей). «Дай Бог, чтобы тебя Перкун (гром), святой Перкун, Deiwaitis (божество, т.е. тот же Перкун), священный Deiwaitis убил, разгромил!» – или: «Дай Бог, чтобы Перкун поднялся и вбил тебя на десять сажень в землю!» Schleicher. Lit. Märch. 182, 189.

мосферными явлениями, – между прочим, замораживает воду: в рифмованной хронике Дитлеба (XIII в.) читаем о литвинах, что они перешли по морю, «которое, по приказанию бога их Перкуна, замерзло крепче, чем когда-либо»¹. – Между народными песнями литвинов встречаем песню в честь солнца, свидетельствующую о взгляде на него литвинов, весьма сходном со взглядом латышей. Солнце называется в ней божеской дочкой, оно стережет сирот и греет пастухов, ему прислуживают утренняя и вечерняя звезды, оно имеет много детей и большие богатства. Вот эта песня:

Милое солнышко, божеская дочка!
Где ты так долго бывало?
Где так долго замешкалось?
Куда от нас удалилось?
– За морями, за горами
Я стерегло детей-сирот,
Грело бедных пастухов.
Милое солнышко, божеская дочка!
Кто тебе утром
Раскладывает огонь?
Кто тебе покрывает
Твое ложе вечером?
– Денница и вечерница,
Денница раскладывает огонь,
Вечерница стелет ложе.
Я имею много детей
И большие богатства².

И в других песнях литвинов солнце постоянно сохраняет характер божества женского рода и нередко противопоставляется месяцу – божеству мужского рода: «Солнцематушка приданое готовила», или: «Сидит моя матушка,

¹ Script. rer. Livon. I, 547.

² Черты из ист. Лит. 127–128. (Займств. из сборн. Rhesa. Dainos. 215–216.)

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

как на небе солнце... сидит мой батюшка, как на небе месяц», «Светит месяц на небе – плачет обо мне мой батюшка, светит солнце на небе – плачет обо мне моя матушка»¹ и т.п. К солнцу, шествующему по небу, а потому все видящему и все ведающему, литвины обращаются и с вопросами о том, что происходит в далеких местах, например:

С высоты неба поведай, солнце.
Оттуда ты видишь границы света,
Побеждает ли муж мой поганых,
Слышишь ли там его громкие приказания?
С высоты неба, поведай, солнце.
Не скосила ли смерть моего сына,
Обогреет ли он меч свой в крови поганых,
И грабит ли добычу и гонит пленников?..²

Богиня солнца, по представлению литвы, ездила над землю в колеснице, запряженной тремя конями: серебряным, золотым и алмазным³.

У пруссов бог неба назывался Окопирнос (Okopirnos), но образ его, очевидно, побледнел и стусевался перед могучей тройственной группой богов, перед «Трибогом» прусского Олимпа, если можно так выразиться. Ромов (Romove) называлось то место в Надровии, где стоял знаменитый священный дуб, в котором обитали упомянутые три бога: Перкунос, Потримпос (Potrimpos) и Поклус или Пиколлос (Poclus, Picollos)⁴. Этот тройственный союз главнейших богов прусских, неразрывно соединенных в одном святилище, в Ромове, представлял собою олицетворение в трех самостоятельных божественных образах той идеи, которая у древних народов нередко выражалась в лице

¹ Юшкевич. Лит. н. пес. 5, 6. – Schleichtr. Lit. Volksl. 275.

² Karol M. Br... Pies. I. Nadniem. 56.

³ Черты из ист. Лит. 68.

⁴ По преданию, истуканы этих трех богов принесены был из Скандинавии. Черты из ист. Лит. 80.

одного тройственного божества, властвующего над тремя областями мира: вспомним трехокого Зевса (по объяснению Павсания, вероятно, впрочем, неверному, см. ниже ст. «Ветры» – Стрибог), трехглавую Гекату, трехвидную Диану, наконец, не названного по имени высшего владыку над тремя царствами мира (*triplicis mundi Summus*) древних италийцев. Названные три прусских бога служили: Перкун, как бог грома и молнии, снега и града, – представителем неба, Поклус, как бог всеразрушающего вихря и в то же время бог пекла, – представителем смерти и подземного мира или преисподней¹, и Потримпос, как бог реки и всех проточных вод, – представителем земных вод, но вместе с тем богом земного плодородия. Перкуну в Ромове приписывали грозное, пылающее лицо с черными курчавыми волосами и бородой. В честь его пылал неугасающий огонь из дубового дерева, по свидетельству Стрыйковского, называвшийся Знич (*Znic*). Слыша гром, пруссы произносили: «Боже Перкун, пощади нас!»² При отправлении весеннего праздника жрец (вуршкайт), держа в руке чашу, наполненную пивом – обычным жертвенным напитком литовских народов, – говорил следующую молитву: «О милостивый боже, Перкун! Молимся тебе, чтобы ты явился в должное время и даровал милостивого дождя, чтобы древесная зелень, трава и хлеба хорошо росли и преуспевали; не причиняй нам вреда безвременной бурей, градом, молнией и громом; изгони также, всемогущий боже, и порази Пойколлоса (т.е. Поклуса) с его слугами и подданными, дабы они не могли вредить ни нам, ни растениям!» В этих молитвах ярко охарактеризована природа Перкуна: он – владыка гроз, бурь и града, но в то же

¹ Что касается Поклуса, то известия о нем у разных авторов весьма сбивчивы (бог бурь и бог пекла то называются как одно божество, то как два – со сходными названиями, например первый *Pecullus*, а второй в – *Pocullus*; Стрыйковский принимает одного бога *Poclus*).

² Так Нарбут переводит оригинальный текст: «*Dewas Perkunas absolo mus!*» *Narbutt. Mit. Lit.* 10.

время – податель «милостивого дождя», способствующего преуспеянию растительности; он же победитель злых, вредящих человеку воздушных и подземных демонов, с Поклусом во главе¹. По имени Перкуна в Пруссии и Литве названы разные местности, например, Perkun-Lauken, т.е. Перкуновы Луки, Perkuijken, т.е. Перкуново село, Перкунишки и др. – Поклус, по свидетельству Геннеберга, имел длинную седую бороду, лицо его обращено было вверх, голову его обхватывала белая повязка. Эмблемами этого «бога пекла, туч, затмения и летающих духов и дьяволов», как характеризует его Стрыйковский, служили мертвые головы человека, быка и коня. – Потримпу приписывалось веселое, улыбающееся лицо, зелень на голове; атрибутами его служили: горшок с хлебными зёрнами и посвященная ему змея, которую кормили молоком и которая помещалась в горшке, покрытом колосьями. Важность этого бога доказывается тем, что вайделот (жрец), когда наступало время приносить Потримпу жертву, предварительно три дня постился, распростертый на голой земле, чтобы быть достойно приготовленным к совершению жертвоприно-

¹ Изложенная характеристика Перкуна у латышей, жмуди и литвы, и пруссов чрезвычайно сближает его с Индрю, громовержцем, оросителем земли, милостивым победителем злых демонов. Одним из эпитетов Индры служит название Парджанья (Parjanya), очевидно, родственное Перкуну, называемому в перечне прусских богов 1530 г. Паркуном (Hartknoch. Sel. diss. VII): «Бушует ветер, блистает молния, распускаются злаки, – говорится в Риг-Веде, – небо изливается, вся тварь получает подкрепление, когда Парджанья оплодотворяет землю своим семенем». «Пусть поднимутся страны света, облеченные в темные тучи, – читаем в Атхарва-Веде, – пусть пригоняются ветром тучи, обильные водою; пусть бушующие воды скрытого во тьме туч, гремящего исполина-быка, насытят землю... Пусть дождевые потоки принесут земле благословение, во всех местах пусть возникнут всякие травы... Гоните, о Маруты, воздымайте из моря тучи... Возопи, возгреми, потрясай вместилище вод, пропитай, Парджанья, водою землю; пусть обильный исходит от тебя дождь, пусть преисполнится доброй надеждой владелец истощенного скота... Пусть по всем сторонам сверкает молния, пусть со всех сторон дует ветер... Пусть вода, молния, тучи и дождь будут к вам благосклонны, пусть будут благосклонны криницы с добрыми духами». – Афанасьев. Поэт. воз. I, 136. – Ludwig. D. phil.-rel. Ansch. d. Veda. 44–45.

шения. В честь этого бога даже закалались младенцы¹. Подтверждением тому, что Потримп был представителем земного плодородия, могут служить как свидетельство Луки Давида, который называет Потримпа богом хлебов (*des Getreides Gott*), а равно и вообще богом всякого благополучия², так и слова Преториуса (пастора Небудзене близ Инстербурга, в 1667–1685 г.): «Ныне, – пишет он, – как в Надровии (где находилось Ромовское святилище), так и в соседней Жмудской земле, сколько мне известно, не почитают более Потримпа (*Padgumpus*), но место его, кажется,

¹ Hartknoch. *Sel. diss.* VI, VII, X: 161–163. – L. David. *Preuss. Chron.* I, 25 и сл., 89. – Strykowski. *Kron.* I. IV, 144, 147. – Давид, а иногда и Стрыйковский называют Пиколлоса именем *Patollo* или *Patello*. *Rhesa. Dainos.* 242. – Перкун, Поклус и Потримп невольно заставляют нас вспомнить о позднейшем тройственном союзе богов у древних индусов, носившем название *Trimurti*. Членами этого союза были Брама, Шива и Вишну. Брама, вышний владыка, «основатель и руководитель мира», по учению, признававшему божественную трицу (тримурти), должен был заместить небесного бога Индру, которому, как мы только что видели (с. 163, прим.), в особенности с эпитетом «Парджанья», весьма близкородствен Перкун литовских народов. Шива (Рудра) является представителем преимущественно разрушительного принципа, врагом всего живого в природе; он – бог бури и вихря: самое имя его означает мычащего, воющего бога, – бог истребитель, бог смерти: большие зубы, три глаза и ожерелье из человеческих черепов придавали образу его подобающий ему характер, наводя на людей страх и ужас. В прусском «Трибоге» сходную роль играл Поклус, который, по определению Стрыйковского (ср. выше, стр. 162), был богом пекла, туч, затмения и летающих духов, богом разрушителем, эмблемою которого, как было сказано выше, служили черепа человека, быка и коня. (У латышей богом бурь был Оккупернис, имя которого соответствует небесному богу пруссов – *Okoripnos*.) Наконец Вишну, «друг и товарищ» Индры, помогающий ему возратить похищенную Вритрою влагу, почитавшийся преимущественно в долинах Ганга, был представителем плодоносной влаги, но не той, которую проливают грозные тучи, а речных вод, орошающих землю во время разлива рек, в пору дождливого времени года. Вот почему он, сохраняя характер светлого небесного бога, был вместе с тем богом плодородия, напоющим землю речными, т.е. проточными водами. Точно таким является и бог Потримп, по вышеприведенному определению, бог проточных вод и земного плодородия. Вишну, обитающий на светлой высоте, в жилище, где течет мед, кроме того, изображался покоящимся на змее, – Потримпу посвящен был змей, которого кормили молоком. *Duncker. Gesch. d. Alt.* III, 249 и сл. – *Weber. Allg. Weltg.* I, 272 и сл.

² *Preuss. Chron.* I, 25, 34.

занял, кроме Земиналы или Земилукуса (богини или боги земли), – Вайсгаутис, т.е. бог плодородия, которого одинаково почитают и мужчины и женщины, в честь которого убивают барашка или петуха и совершают еще некоторые другие церемонии»¹. – Из трех богов ромовских Перкун (Перкунс) есть главное божество в латышской (и собственно литовской) мифологии, и имя его, как мы видели выше, до сих пор живет в песнях, поговорках и заговорах латышей (и латвинов). Поклус, как представитель злого начала, встречается у латышей ныне только в словах «пекла» (ад) и «пикис» (нечистая сила, черт)². О мифологическом значении Потримпа мы находим только намек в остатках латышской старины, именно в одном латышском заговоре против «завистника» встречаем следующее выражение: «Пусть Тримпус (= Потримпус) отвернется от твоих полей, от твоей скотины, от твоих лугов, садов и пастбищ»³. Из этих слов, которые, очевидно, могут быть отнесены только к Потримпу (а никак не к Атримпу – специальному представителю моря) видно, что у латышей, как у пруссов, Потримп имел значение бога плодородия.

Из обширного списка богов литовских народов, упоминаемых летописцами, прежде всего выделяются, как наиболее важные, именно те из богов, которые призывались народом во время главнейших праздников: весеннего, отправлявшегося в марте или апреле, и жатвенного – в августе. В обоих случаях народ молился преимущественно четырем богам, а именно, кроме Перкуна, небесного бога, главного представителя Ромовского святилища, еще Свайкстиксу, богу солнечного света, Пергрубию, богу растительности и именно весеннего плодородия, и Пильвиту,

¹ (Mannh.) Lasicus. De diss Samog. 33–34.

² Сбор. антроп. II, 221–222, прим. – В вышеприведенном заговоре от бешенства (с. 155–156) упоминается родственник Поклусу или Пиколлосу злой дух – Пиктулис. Главным представителем ада и вообще мрачного подземного царства у латышей, т.е. чертом, называется ныне Юад (Johd).

³ Мат. для этн. Лат. 173.

богу, даровавшему богатство и наполнявшему гумна. Перкун, Мергрубий и Пильвит почитались не только пруссами, но и литвой, жмудью и латышами. Свайкстикс у пруссов очевидно, соответствовал «солнышку – божьей дочке» или «матушке-солнцу» (Saulyte, Saulematula), других соплеменных пруссам народов. К числу наиболее почитавшихся литовскими народами богов принадлежали еще: бог или богиня земли – Земинала или Земилукис пруссов, Земина и Земенник литвы и жмуди, Земме латышей (ср. выше: Земня, богиня земли у поляков, по Прокошу) и некоторые другие божества меньшей важности, о которых отчасти будет речь впоследствии, при рассмотрении соответствующих богов славянских. Главнейшими божествами были, следовательно, боги неба, солнца и небесной влаги, боги весеннего и земного плодородия вообще, бог богатства и божества земли. Важную роль играли еще божества лесные, полевые, подорожные, также домовые божества, жившие под очагом или вообще над избою, покровительствовавшие дому и двору, а равно и всяким домашним занятиям. В ближайшей связи с домовыми божествами находится огонь (очага, овина), высоко почитавшийся народами литовского племени, или под собственным его именем, или под названиями: Gabie (бог огня), Polengabie (божество огня очага); Matergabie (мать огня) – у жмуди, Gabjancia (бог овиного и рижного огня) – у пруссов¹. – Чрезвычайное изобилие имен местных богов народов литовских, – богов, служивших представителями всевозможных явлений, различных отраслей богатства и благосостояния человека, всякого рода обстоятельств, занятий, ремесел, вообще сельской обстановки, может до некоторой степени уяснить нам свидетельство летописцев балтийских о большом количестве богов балтийских славян (ср. выше, с. 56, известия Гельмольда о том, что вся страна Староградская была переполнена пена-

¹ Menetius. De sacrif. 390. – Strykowski. Kron. Pols. 147. – L. David. Preuss. Chron. 89–90, 91. – (Mannh). Lasicius. De diis Samag. 13, 15, 39–40, 41.

тами и плодами, что у балтийских славян были различные боги, которым принадлежали пашни и леса, печали и радости). Это были по большей части, разумеется, лишь расчудочные олицетворения, в бесплотной форме, различных явлений, обстоятельств, понятий и т.п., каковые мы встречали раньше в римской мифологии (ср. выше. стр. 134, обожествление у римлян понятий: обработки полей, цветения, войны, границы, молодости, благополучия и пр.), а равно и не раз встретим впоследствии между божествами славянских народов. Литовское влияние оставило в этом отношении глубокие следы в суевериях ближайших к ним русских соседей своих – белоруссов.

Близкое родство литовского племени со славянским, сходство внешних условий, при которых жили народы литовские и славяне северо-западные и восточные, невольно заставляет нас отыскивать в дошедших до нас свидетельствах о языческой старине литовской, именно в описаниях древних языческих их обрядов, пояснения и пополнения скудных сведений наших относительно обрядной стороны языческого служения богам у славян. Подобно большинству славян, народы литовского племени не имели храмов, ни даже идолов, святилищами же служили у них по преимуществу священные деревья и рощи. Главнейшим святилищем пруссов служил знаменитый дуб в Ромове, где жили Перкун, Потримп и Пиколлос. Кроме дуба, священного дерева древних пруссов, в особенности почитался ими, а также прочими литовскими народами, бузиновый куст, под которым жил, по их верованию, бог земли Пушкайтис, властвующий над земными демонами младшего разряда, Маркополами и Парстуксами¹. О святилищах латышей имеем свидетельство Эйнгорна: «Летты эти, – писал он, – хотя и имели многих богов и богинь, не строили однако храмов или алтарей, у которых бы они совершали богослужение и

¹ L. David. Preuss. Chron. I, 126–127, 150. – Hartknoch. Sel. dis. X, 164. – Strykowski. Kron. Pols. I. IV, 146.

жертвоприношения; ничего подобного не найдено в этой стране, дикой и невозделанной, почитали же и призывали богов своих в священных рощах, в которых не было ни храмов, ни алтаря, ни идолов»¹. «Все еще, – писал в 1797 г. Меркель, – он (латыш) приносит лесным богам подарки в священных рощах, пещерах, горах... Латышская невеста, на пути к венцу, должна в каждую встречающуюся ей канаву или пруд, к каждому углу дома, бросать цветные нитки и монету, в дар водным и домовым божествам»². Пастор Карлблом, в качестве очевидца, еще в 1836 г. рассказывает о древних святилищах лифляндских латышей, жилищах домовых духов: «Одно из них помещалось в саду, близ забора, – пишет он, – и было покрыто старыми бородами; свежая кровь, перья и кости кур, старые и новые медные монеты на алтаре домового духа ясно свидетельствовали о том, что здесь в ночь на св. Георгия совершалось жертвоприношение и заколот был петух». Далее он упоминает о другом святилище, у которого также еще в этом году совершилось служение 23 апреля. «Здесь бог обитал не в деревянном жилище, но под камнями. Когда последние были подняты, из земли поднялся смрадный запах от гнилых яиц и кусков мяса, постепенно там накопившихся; красная шерсть, старые и новые монеты также и здесь входили в состав жертвенных приношений домовому богу»³. – Впрочем, местами, хотя и в редких случаях, и у народов литовских встречались идолы, а иногда даже храмы. Об идолах Перкуна, Потримпа и Пиколла, помещавшихся в ромовском дубе и о внешности которых сохранилось предание, было говорено выше (с. 161). По свидетельству Стрыйковского, в 1321 году Гедимин поставил в Вильне болван, т.е. идол, Перкуну, которому жгли неугасающий огонь. При обращении жмуди в христианство, в 1413 г., по преданию, был

¹ Einhorn. Hist. Lett. III, 583.

² Merkel. Die Lett. 49, 50.

³ «Jnland», 1836. № 39: Heidn. Opferd. in Livl.

оставлен языческий храм в Поланге, из уважения к матери Витовта, Бируте, не хотевшей креститься¹.

Подобно славянам балтийским, литовские народы издревле имели жрецов, которые закалали жертвы, совершали богослужебные обряды и произносили или пели при этом молитвы; они стояли под управлением верховного жреца, жившего в Ромове. В Ромове, повествует Петр Дусбургский, имел пребывание свое Криве (называвшийся также Криве Кривейто), которого язычники «почитали как папу»². Это был верховный жрец пруссов, который не только имел первосвященническое достоинство между народами литовскими, но почитался и некоторыми чудскими племенами (эстами и ливами) и распространял духовную власть свою даже на часть славян – кривичей, предков наших белоруссов. В известные времена верховный жрец, Криве, вопрошал богов и возвещал волю их народу через посредство вайделотов. Когда ударял гром, пруссы думали, что то беседует верховный жрец их с Перкуном³. Установление Криве, замечает Костомаров, произошло в недостижимой древности. Существование слова «кривичи» в IX веке указывает, что когда-то власть этого литовского папы была в большой силе и простиралась на отдаленные и чуждые народы. В житии св. Войцеха говорится, что жрецы составили заговор умертвить святого мужа за его ревность в распространении христианской веры. Следовательно, в конце X и начале XI века жреческое сословие было вполне организовано⁴. Второстепенные жрецы, между которыми бывали и женщины, носили название вайделотов и вайделоток, или вуршкайтов; кроме того, под разными названиями известны были и низшие степени жрецов, которые гада-

¹ Strykowski. Kron. Pols. I, 373. – Костомаров. Русс. инор. 55.

² Chron. Pruss., V. 78. – Издатель летописи Л. Давида название «Криве Кривейто» переводит как «Судья Судей». Там же. I, 17, прим.

³ Hartknoch. Sel. diss. X, 162.

⁴ Русс. инор. I, 23.

ли, предвещали, лечили, – словом волхвы и знахари¹. Еще Адам Бременский писал о Курляндии, что там «все дома полны предсказателями, птицегадателями и чародеями»². Вайделоты и вайделотки пруссов, по свидетельству Луки Давида, собирали в известные дни и места окрестный народ, «как ныне то делают христианские священники»; там они давали народу религиозные поучения и наставления; в чем именно заключались эти поучения – осталось автору летописи, однако, неизвестным. Они содержались на общественный счет, но зато требовалось, чтобы они вели жизнь уединенную и целомудренную, и виновный в нарушении целомудрия предавался сожжению³. По словам Грунау (в нач. XVI в.), обязанность сельских жрецов и жриц (Dorffwaidler und Waidelinnen) заключалась в поддержании священного огня и возвещении народу воли богов, с которыми они будто бы беседовали во сне, в благословении людей и скота; они же давали народу указания относительно времени посева, жатвы и пр., учили детей молитвам, гадали об утраченных предметах и т.д.⁴

Богов чествовали и умилоствляли жертвоприношениями (по преимуществу кровными) и молитвами, связанными с известными обрядами. До сих пор сохранилось в Литве выражение: «зарезь белого петуха», (т.е. принеси богам благодарственную жертву), что тебя не поймали⁵. Жертвоприношения нередко имели символический характер. Так, например, литва и жмудь, в честь бога Kruminie

¹ Hartknoch. Sel. diss. IX.

² Hist. eccl. IV, 16.

³ L. David. Preuss. Chron. I, 37–38.

⁴ Grunau. Preuss. Chron. 94. – Впоследствии, по утверждению в народе христианства, независимо от колдунов и колдуний (Zobern und Hexen), которых было очень много в среде пруссов, еще долгое время в деревнях существовали вайдлы (мужского и женского пола), унаследовавшие свои познания от вайделотов: они благословляли больных людей и скотину, давали помощь селянам в разных невзгодах. Это были большею частью бедные люди, а именно: нищие, пастухи, прядильщицы и т.п. L. David. Preuss. Chron. I, 37–38.

⁵ Schleicher. Ut. Märch. 162.

Pradziu Warpu, подателя хлебов, зарезывали кур с низким и толстым гребнем и мясо их дробили на мелкие кусочки, для того чтобы жито родилось густо, колосисто и невысоко; в честь конского бога Хаурирари убивали петухов разных цветов, для того чтобы плодились такие же кони. Скотского бога Гониглиса чествовали принесением ему в жертву яичек (разумеется, как символа плодородия) конских, бычачьих, козлиных и прочей скотины¹. Осенью жмудские девушки отправляли особый праздник в честь бога плодородия Вайшгантоса. При этом совершалось возлияние в честь бога и гадание. Одна из девушек, самая высокая ростом, заложив за пазуху пирогов, становилась одной ногой на скамейку, поднимала вверх левую руку, в которой держала длинную полосу лыка, а в правую брала чашу с пивом и произносила: «Боже Вайшгант! Уроди нам такой высокий лен, как я сама теперь высока, не допусти, чтобы мы ходили голые!» После того она выпивала чашу и, наполнив ее вновь, выливала на землю, в честь бога, пироги же разбрасывала по избе. Если девушке удавалось в течение всего обряда выстоять на одной ноге, то это считалось предзнаменованием хорошего урожая, если же она теряла равновесие и падала, то из этого заключали о предстоявшем неурожае льна². (Питие чаши и возлияние вина в честь богов, как мы видели выше, было в обычае и у древних славян: у них же гадание принадлежало нередко к важнейшим обрядным действиям при служении богам). – Чрезвычайно интересно описанное Преториусом (XVII в.) чествование огня овина или риги, совершавшееся еще в его время пруссами по окончании молотьбы. Резали черного или совершенно белого петуха, при чем произносили: «Габиаугия³,

¹ Strykowski. Kron. Pols. I, IV, 145, 146.

² (Mannh.) Lasicus. De diis Samog. 14.

³ Пфишу называлось жмудью божество огня ([Mannh.] Lasicus. De diis Samog. 15); laugie = рига или овин. **Gabjaugja** или **Gabjaugis** = божество овинного огня у пруссов (Там же. 39, 40).

будь весел и милостив к нам!» Затем хозяин, по удалении всех женщин¹, варил петуха и, положив его на покрытую белым платком получетвериковую меру, созывал сыновей и работников своих к трапезе; при этом он обращал к богу Габиаугия молитву следующего содержания: «Благодарим тебя, боже Габиаугия, за то, что мы ныне можем выделать твои благие дары». Его благодарили за то, что он милостиво оградил молящихся от пожара, и просили о еще более обильном урожае в будущем, после чего уже следовало произнесение христианских молитв. Вслед за сим, в честь богини земли Земинелы, выливали на землю пиво и затем уже приступали к жертвенному пиршеству, к которому допускались и женщины. За этим пиром каждый, кроме сваренной вместе с жертвенным петухом свинины и говядины, которых мог есть сколько желал, получал по кусочку мяса этого петуха. Все оставшееся от трапезы мясо и кости или отдавались на съедение собаке, или же зарывались в навозе. В заключение торжества хозяин, взяв в руки чашу пива, произносил: «Любезный боже Габиаугия! Мы прекрасно справили праздник, будь милостив, наш боженька, и благослови нас, наших детей и домочадцев, наш дом и двор, наш скот, хлеба и т.д.»². Описание этого праздника может служить живой иллюстрацией коротких и отрывочных известий о существовании в Древней Руси обряда поклонения огню под овином, обряда резания кур (или петухов)³ под овином (ср. выше, с. 74, 96–97). Такое чествование в Древней Руси овиного огня, вероятно, тождественно с упоминаемым Снегиревым празднованием

¹ Исключение женщин из участия в служении некоторым богам (в данном случае – богу огня) – черта весьма древняя. Известно, что на торжество в честь Ареса, Геркулеса и др. женщины обыкновенно не допускались; зато, в свою очередь, они имели свои праздники и служения, из которых исключены были мужчины.

² (Mannh.) Lasicius. De diis Samog. 39–40.

³ Петух называется у сербов «кур», у чехов – «kurek», у поморских (балтийских) славян у поляков – «kur».

«именин овина»¹, – торжеством, очевидно, в свою очередь, тождественным с описанным обрядом пруссов: «Габиауга-ис» – торжество в честь бога Габиаугия, по словам Преториуса, «есть как бы праздник овинов» (*der Jaugien*)². Огонь вообще играл немалую роль в религиозных обрядах литовских народов. Невеста у судинов, курляндцев, жмуди и литвы во время свадебного торжества трижды обводилась кругом огня³. Покидая родительский дом, она со слезами обращалась к огню очага со следующим причитанием: «О мой любезный, святой огонечек! Кто будет носить тебе дровец, кто будет стеречь тебя?»⁴ Во время жертвенного обряда, совершавшегося у пруссов, по желанию частного лица, с целью излечения человека или скотины от болезни, или избавления от других невзгод, прежде всего разводился большой огонь, к которому хозяин должен был принести все обещанное богам. Если обещанную жертву составлял козел, то он должен был привести его и держать морду животного близко к огню. В то время вайделот вынимал из огня горящую головню и, держа ее в руках, произносил молитву богам, в которой, указывая на предлагаемое им угощение, просил, чтобы они исполнили желание жертвователя. Во все время молитвы хозяин держал голову козла близ огня. Затем, по отсечении головы козла, мясо туловища и внутренности варились и съедались, голова же полагалась к огню⁵. В этом обычае нельзя не видеть выражения высокого почитания огня, которое было распространено между всеми древнеарийскими народами (ср. ниже ст. «Огонь»), и участия его во всяком жертвоприношении. Наконец, по съедении священного козлиного мяса, прежде чем приступить к питию пива, опять совершался обряд, относивший-

¹ Рус. пр. праз. I, 49.

² (Mannh.) Lasicus. De diis Samog. 40.

³ Там же. 22.

⁴ L. David. Preuss. Chron. 134.

⁵ Там же. 108–109.

ся к огню: вайделот брал обеими руками из огня горящий уголь, кидал его себе на открытую голову, с головы сбрасывал его опять в руки, а из рук бросал его обратно в огонь, потом касался рукой земли, произнося: «Лабба, лабба!» (т.е. «Хорошо, хорошо!») Примеру его должен был следовать каждый, вкусивший священной козлятины¹.

Земному богу, Пушкайту, представителю священных деревьев и рощ, обитавшему под бузиновым кустом (см. выше, с. 167), предлагались жертвы таким образом: под бузиновый куст приносили хлеба, пива и других яств и молили бога между прочим о том, чтобы он послал подвластных ему малорослых парстуксов в житницы, с тем, чтобы они умножали там хлеб и сохраняли его в целости. В честь же парстуксов приносили в житницы на ночь стол, на который ставили пиво, хлеб, сыр, масло и другие вареные и жареные яства, как угощение божкам; затем запирали двери и уходили, и на другой день с большим вниманием наблюдали, съедено ли что-либо из предложенного угощения, и в случае замеченной убыли очень радовались, видя в этом для себя залог будущего благополучия². Круг приводит из французского перевода какой-то *Visitatio Livonicar. eccles. facta an. 1613*, отрывок следующего содержания, относящийся к латышам, сохранявшим еще языческие обычаи: «Они (латыши) почитают некоторые священные деревья, около которых собираются в известные времена. Там они приносят в жертву черного быка, черного петуха, делают возлияния пивом по совершении жертвоприношения, они едят, пьют и пляшут в честь своих богов»³. Вероятно, жертвы эти приносились Пушкайту, представителю деревьев, обитавшему под кустом, т.е. в земле, так как (на это было обращено мною внимание уже раньше) животные черной

¹ Там же. 112.

² Menecius. De sacrif. 390. – Strykowski. Kron. Pols. I. IV, 146. – L. David. Preuss. Chron. I, 127–128.

³ См. у Гаркави. Сказ. мусульм. 14.

масти обыкновенно у языческих народов посвящались божествам земным или подземным.

К наиболее торжественным богослужебным обрядам литовских народов принадлежали, разумеется, совершавшиеся в главнейшие общественные годовые праздники. Таков был, прежде всего, весенний праздник. «В день св. Георгия (т.е. 23 апреля), – пишет Менеций (XVI в.), – они (прусы, литва, жмудь и пр.) имеют обыкновение приносить жертву Пергрубюсу, которого признают богом цветов и растений (по словам Луки Давида, празднество это отправлялось при начале пахоты). Жертвоприношение происходило следующим образом: жрец (*sacrificulus*), называемый вуршкайт, держит в правой руке чашу, наполненную пивом, и, призывая имя бога, поет хвалу его: «“Ты (Пергрубий), – возглашает он, – прогоняешь зиму, ты возвращаешь рощи и леса!” Пропевши эти слова (*hac cantilena finita*), он схватывает зубами чашу и, не прикасаясь к ней руками, выпивает пиво, пустую же чашу бросает назад через голову. (Такой своеобразный способ питья чаши, вероятно, вызван был обязательством осушать чашу до дна в один прием. Ср. выше, с. 89, описание обряда служения Святовиту Арконскому, при котором жрец осушал рог в честь идола «за один раз»). Чашу поднимают, вновь наливают пивом, и из нее пьют все присутствующие, воспевая при том гимн в честь Пергрубия. Затем пируют целый день и водят хороводы (*choreas ducunt*)»¹. Стрыйковский, в качестве очевидца, еще несколько подробнее описывает этот праздник. По его словам, весною, когда сойдет снег, когда наступает пора пахать и начинает показываться трава, поселяне сходятся в какой-нибудь просторный дом, где вуршкайт берет чашу пива и, подняв ее вверх, молит бога Пергрубия: «О всемогущий боже наш Пергрубий! Ты прогоняешь неприятную зиму и размножаешь растения, цветы и травы: мы просим тебя, умножай хлеб наш засеянный и который мы еще бу-

¹ Menecius. De sacrif. 389.

дем сеять, чтобы он рос колосисто, а весь куколь вытопчи!» Выпив пиво описанным у Менеция способом, жрец, по словам Стрыйковского, обращался к другим богам: к Перкуну с молитвою о том, чтобы он отвратил от полей вредное действие грома, града, молнии, дождя, бурь и туч; к Свайкстиксу, богу света, прося его светить милостиво и ясно на хлеба, луга, цветы и на скот; к Пильвиту – с мольбой, чтобы он дал хорошо сжать и убрать в гумно весь хлеб. При этом он выпивал в честь каждого из призываемых богов, «которых у них было пятнадцать» (вероятно, этой цифрой ограничивалось число призывавшихся в данном случае богов), по чаше пива, держа чашу в зубах, что делали, следуя его примеру, и все присутствовавшие, а затем пели, «как будто выли волки», песню во хвалу богов¹. (Ср. у древних славян возлияния и питье чаш в честь богов.)

В заключение приведу еще описание главнейшего жертвоприношения, бывшего в обычае у народов литовских, именно заклания в честь богов козла (или быка), совершавшееся обществом по окончании жатвы, иногда же сопровождавшее и частные богослужебные церемонии. Обряд жертвоприношения, по описанию Менеция, происходил так: когда приводили жертвенного козла, вуршкайт возлагал на него обе руки и призывал по порядку богов: Потримпа, Пильвита, Пергрубия и многих других, после чего присутствовавшие поднимали козла и держали его высоко при пении гимна. Потом опускали его на землю. Тогда жрец обращался к присутствовавшим с увещанием, чтобы они с благоговением совершали это торжественное жертвоприношение, благочестиво установленное предками, и передали память о нем своим потомкам, – а затем собственноручно закалал козла. Кровь, собранную в чашу, он распыскивал, мясо же отдавал женщинам, которые его варили. В то время

¹ Kron. Pols. I. IV, 148. – Ср. также описание этого праздника у L. David. Preuss. Chron. I, 89–91. – О жертвоприношениях, совершавшихся латышами в честь бога Усиня, см. ниже в ст. «Олицетворения солнца» – Авсень.

как варилось мясо, женщины приготавливали из пшеничной муки лепешки, которые, однако, не клались в печь, но стоявшими вокруг огня мужчинами перебрасывались из рук в руки через огонь, до тех пор, пока таким образом не испекались. В заключение целый день и всю ночь ели и пили до рвоты (*usque ad vomitum*). Хмельные, выходили они на рассвете из дома и зарывали остатки от кушаний в землю, в надежном месте, для того чтобы они не могли быть похищены какими-либо птицами или зверями. Затем расходились по домам¹. Стрыйковский описывает жертвоприношение козла или быка, совершавшееся, по его словам, в весенний, Пергрубиев, праздник. «Вуршкайт, их поп, – говорит Стрыйковский, – по языческому обычаю надев на главу свою венчик, полагал руку на козла или быка и просил всех богов, каждого особенно, чтобы они милостиво приняли приносимую им торжественную жертву; взяв быка или козла за рога, вели его в гумно, и там все мужчины поднимали его вверх, между тем как вуршкайт, опоясавшись ручником, снова призывал всех богов и произносил: “Мы совершаем достохвальное жертвоприношение, заповеданное отцами нашими, на умилоствление гнева богов”. Потом, шепотом обойдя трижды вокруг быка, он закалал его; кровь жертвенного животного не проливалась на землю, но собиралась в особенный сосуд. Черпая из этого сосуда ковшом или чаркой, вуршкайт окроплял кровью присутствовавших, остаток же ее разливался в горшочки, и всякий окроплял у себя дома свою скотину, как в наше время, – прибавляет Стрыйковский, – в обычае окроплять ее святой водой»². По свидетельству Луки Давида, жертвенную кровью окропляли не только скотину, но и дома, скотные дворы, сараи³.

¹ De sacrific. 390.

² Ср. выше, с. 83, описание обряда заклания ягненка у болгар, в честь св. Георгия: старец-жертвователъ поднимает его кверху со словами: «Св. Гёрги, на ти егне», кровь ягненка собирается в чашку и употребляется на лечение людей и животных.

³ Preuss. Chron. I, 103.

Далее Стрыйковский повторяет рассказ Менеция о своеобразном способе печения пшеничных лепешек и прибавляет: «Потом начинали есть и пить, причем пели песни и играли на длинных трубах в течение целой ночи». Остатки от пира, по словам Стрыйковского, рано утром зарывались на перекрестках, с тою же целью, которую называет Менеций¹. Симон Грунау, случайно наткнувшийся в 1520 году на козлиное жертвоприношение, совершавшееся, еще по древнему языческому обычаю, пруссами, оставил описание этого обряда, в общих чертах весьма сходное с описаниями Менеция, Стрыйковского и других. Замечательна, однако, новая черта в его рассказе, а именно, по его словам, поселяне, после молитвы вайдла, обращенной им к разным богам, еще до заклания козла, публично исповедовали грехи, совершенные ими против богов, а потом, в то время как варилось мясо жертвенного животного, каждый из кающихся становился на колени перед вайлом, который драл его за волосы и давал ему пощечину, – этим приобреталось прощение грехов, после чего они в свою очередь нападали на вайдла и дергали его за волосы: чем громче при этом вайдл кричал, тем более они верили в последовавшее прощение грехов. Затем начиналась попойка, и каждый обязательно напивался допьяна². «Пока длится пиво, – говорит Лука Давид, – длится у них и священнодействие и служение богам», – и в другом месте: «Итак, их религия и богослужение состояли в жранье и пьянстве»³.

Осеннее жертвоприношение в честь Земенника, по словам Стрыйковского, еще в его время отправлявшееся в Литве, Жмуди, Лифляндии, Курляндии и русских окраинах, происходило так: праздник в честь Земенника имел место на исходе октября. Жители трех или четырех селений делали складчину и сходились в какой-нибудь дом, с женами, деть-

¹ Kron. Pols. I. IV, 149.

² Grunau. Preuss. Chron. 90, 91.

³ L. David. Preuss. Chron. I, 92, 104.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

ми и слугами. Стол покрывали сеном, иногда скатертью, и ставили на него несколько хлебов, а на углах – четыре большие горшка пива; потом приводили бычка и телку, барана и овцу, козла и козу, кабана и свинью, петуха и курицу, гусака и гусыню и других домашних животных и птиц, попарно самца и самку. Всех этих животных и птиц они убивали как жертвоприношение своему богу Земеннику. Сперва ведун, или жрец, простой мужик, произнеся молитвы, по древнему обычаю, начинал бить палкой которое-нибудь из жертвенных животных, потом все кругом стоявшие также начинали ударять палками это животное по голове, брюху, хребту, шее и ногам, произнося: «Тебе, Земенник, боже наш, приносим мы жертву и благодарим тебя за то, что ты нас в прошедшем году сохранил в добром здоровье, даровал нам в изобилии всяких благ, хлеба и добра, и оградил нас от огня, железа, моровой язвы и всяких врагов наших». Затем жарили мясо убитых животных и садились за стол есть их, но прежде чем приступить к каждому кушанью, ведун брал по кусочку его на вилку и бросал под стол, на печь, под лавки и в каждый угол дома, говоря: «Это тебе, о Земенник, боже наш! Благоволи принять нашу жертву и милостиво покушай этих яств!» Во время пира ели и пили до обжорства, призывая Земенника при каждом кушанье и питии, играли на длинных трубах – и мужчины и женщины, и пели песни. «На таких беседах и празднествах, – прибавляет Стрыйковский, – я сам часто присутствовал в Лифляндии, в Курляндии, в Жмуди и в Литве (следует специальное перечисление мест, где он бывал на праздниках) и присматривался к этим удивительным языческим чародеяниям, так как в тех местах и до сего времени мало знают об истинном Боге»¹.

Ограничиваюсь приведенными данными относительно жертвенных обрядов народов литовских. В них повторяются главные моменты таковых же обрядов языческих славян: заклание жертвы жрецом-вайделотом в

¹ Kron. Pols. I, IV, 147.

честь богов, окропление присутствующих (а затем скота и жилищ) жертвенной кровью, молитвы просительные, благодарственные и умиловительные к чествуемым богам и нравственное поучение народа; питье чаш и возлияния во славу богов, жертвенное пиршество и попойка, продолжавшаяся всю ночь, до рассвета, с обязательной обыкновенно неумеренностью в употреблении пищи и питья (пива); пение песен и гудьба; в заключение, на рассвете, зарывание в землю остатков от праздничной трапезы. Представляя в подробностях оригинальные, своеобразные черты, описанные обряды литовских народов, в общем, в деревенской простоте своей, несомненно, близко подходили к жертвенным обрядам языческих славян; одни только балтийские славяне могли иметь несколько более пышную храмовую службу, которая, однако, судя по вышеприведенным свидетельствам летописцев, отличалась лишь несколько большей торжественностью обстановки, в сущности же основывалась на тех же простых, элементарных началах: кормлении и угощении богов жертвами и возлияниями, гаданиях и молитвах, нравственном поучении народа, послежертвенной трапезе и попойке, сопряженных с невоздержностью и обжорством за столом, с разнузданной веселостью, плясками и песнями ликующей толпы.

В приведенном кратком очерке основ религиозного мировоззрения древних народов я обратил предпочтительное внимание на главные, коренные черты их верований, в которых с очевидностью отражается первенствующее значение в народном сознании двух главнейших явлений природы: солнечного света и дождевой влаги, с дальнейшими специализациями качеств личных представителей как этих, так и непосредственно связанных с ними, обусловливаемых ими явлений. Я не коснулся, однако, еще нескольких весьма важных в религиозной жизни народов вопросов, именно отношения их к прочим светилам и явлениям небесным и их божественным представителям, к земле, огню, водам зем-

ным, к населяющим дома, поля, леса, воды духам, к различным представителям растительного и животного царств, к выдающимся из среды толпы витязям или богатырям, а равно и «вещим» людям, к усопшим предкам – «дедам», к загробной жизни вообще, наконец, к мрачным представителям подземного царства – преисподней. Всех этих вопросов, насколько рассмотрение их будет необходимо для уяснения религиозного мировоззрения славян, я коснусь в следующей, главной статье моего исследования, имеющей задачей начертание системы славянской мифологии.

IV. Система славянской мифологии

Глаголят ово суть боги небесние,
а другие земние, а другие польстии,
а другие воднии.

Из Слова и откровения св. Апостола, по рукописи XVI в.

Подробно древним грекам, и древние славяне состояли из множества отдельных племен и поколений, в среде которых, как и в среде отдельных греческих племен, основные, общие религиозные понятия должны были получать более или менее своеобразное развитие. Как в среде древних греков, так и у древних славян те же самые божества у разных племен, под влиянием различных условий жизни, должны были получать несколько иной характер, иные эпитеты или даже совершенно новые названия. Оттого вперед можно сказать, что и между относительно немногочисленными именами славянских богов – многие будут только различными названиями одного и того же божества, следовательно, действительное число богов еще гораздо меньше, чем число известных их имен. С другой стороны, не следует упускать из виду, что древние славяне, как уже замечено

было раньше, поклонялись преимущественно стихиям, вообще явлениям природы, которые, по народному представлению, нередко населялись духами или демонами, иногда даже олицетворялись в образе бога или богини, снабженных специальными качествами, названных специальными именами. Но и эти духи и боги в большинстве случаев, как у древних италийцев и литовских народов, не имели ни рода, ни племени, ни предков, ни потомков, лишь в самых редких случаях представляя в именах своих как бы намек на отношение отца к сыну, например, Бог и Божич, Сварог и Сварожич, или супружеской четы, например, Лад и Лада, водяник и водяница, черт и чертища и т.п., – это были по большей части бесплотные, более или менее туманные образы, жившие в воображении народа, боготворившиеся и почитавшиеся народом без истуканов или идолов, под открытым небом, в природных святилищах, или у домашнего очага (например, огонь очага, овина, духи домовые, дворовые). В этом отношении славяне представляют опять общую черту со многими древними народами: персами, пелазгами, наконец италийцами, которые, как было замечено раньше (с. 140), до VI в. до Р.Х. почитали богов своих без идолов. Идолы русские, о которых упоминает Нестор, возникли уже позже, вероятно, под влиянием варягов¹. И в Киеве, и в Новгороде главнейшие идолы были воздвигнуты и ниспровергнуты в течение самого короткого периода времени, а потому поклонение им и не могло пустить в народе глубоких корней. Только у балтийских славян (и отчасти у соседних с ними поляков) мифология успела развиться и принять определенные, рельефные формы. «Мифологию свою они (балтийские славяне) сделали антропоморфической, богослужение – принадлежностью касты жрецов, – замечает Гильфердинг. – Когда совершилось у балтийских

¹ Кто были варяги – вопрос, до сего времени неразрешенный. Гедеонов в интересной книге своей «Варяги и Русь» доказывает, что варягами были не норманны, как привыкли думать, а балтийские славяне.

славян это религиозное развитие, при господстве ли еще германцев в их земле или во время независимости, определить невозможно; но везде, во всех свидетельствах, вера балтийских славян является уже вполне выработанною, установленною издревле: много раз средневековые поведствователи говорят именно о ее божествах, обрядах и святилищах, что они старинные, давнишние, освященные временем. Также можно сказать положительно, что, хотя внешние обстоятельства и примеры чужих народов могли возбудить в балтийских славянах развитие языческой религии, однако самое развитие ее совершилось самобытно. Примеси чужих божеств в их верованиях не видно вовсе (а это вещь весьма обыкновенная в язычестве); своими силами, своим творчеством создали они себе новую религиозную систему¹. Мы увидим ниже, что и эта «новая» религиозная система выросла и развилась из общей основы с религиями других арийских народов; что она представляет лишь одну из ветвей, отделившихся от общего всем этим религиям ствола, обнаруживающую непосредственную, тесную связь с последним.

При нижеследующей ближайшей характеристике и систематизации божеств древних славян мною обращено особенное внимание на тексты из народных песен, заклинаний и обрядных изречений; эти тексты, отражая в себе языческое мировоззрение народа, в немалой степени способствуют уразумению религиозного значения поименованных раньше предметов поклонения, засвидетельствованных историческими памятниками.

а. Единый верховный небесный бог. — Небо. — Христианский Бог

У всех древних славян, как и у прочих народов арийского племени, находим понятие о божественном предста-

¹ Ист. балт. слав. I, 209–210.

вители неба, едином верховном боге, живущем на небесах, властвующем над всеми прочими. Небо, как источник необходимых для всего живущего факторов: света, с одной стороны, и влаги – с другой, проявляет благотворное свое действие в странах более северных, холодных, преимущественно в образе солнца; в странах более южных, жарких, – преимущественно в виде освежающей иссушенную зноем почву дождевой влаги. Точно так же как у древних ариев образ бога небесного (Агурамазды, Варуны) до известной степени заслонялся образом Митры в Иране и Индры – в Индии, и у славян верховный небесный бог бледнел на западе и востоке перед богом солнца, на юге – перед дождящим богом-громовником, и понятие о нем нередко сливалось с представлением того или другого из названных богов, т.е. солнца или громовника.

Южные славяне,

по свидетельству Прокопия (см. выше, с. 48), независимо от разных божеств, которым они поклонялись, признавали «единого бога, творца молнии». Очевидно, они преимущественно почитали в небесном боге способность проявлять свою милость в виде грозы, сопряженной с обильным излиянием дождевой влаги, столь необходимой в знойной полосе, занимаемой южными славянами. Очевидно, этот небесный бог представлялся им в том же приблизительно виде, как у греков Зевс, у римлян – Юпитер. Южные славяне, переступив Дунай, поселились в знойных широтах, где, под естественным влиянием климатических условий, за много веков раньше того возник и прославился на весь мир культ знаменитого «дождящего» Зевса Додонского. Здесь же, на юге, возник и до сего времени удерживается обычай во время засухи прибегать к «дождевым процессиям» и обрядам, в основе своей напоминающим сходные обряды древних греков. В процессиях этих первую роль играет раздетая донага, окутанная живой зеленью девуш-

ка, дода или додола, которую поливают водой, в честь которой поют «додольские» песни, с тем, чтобы вызвать с неба столь долго ожидаемый, желанный дождь. (См. ниже ст. «Небесная влага».)

Верховный небесный бог у южных славян носил общее всем славянским наречиям имя *БОГ*. (Ср. выше, с. 113, 114: *bagha* – добрые духи в Иране, *Вага* – один из предстателей небесного света у индусов. Родственны с этим именем славянские названия бог, *bog*, *buh* и т.д.). Рождающееся в середине зимы (когда начинают прибавляться дни) солнце у южных славян называется «Божичем», т.е. сыном небесного бога. В Герцеговине и Боснии домохозяин в день Рождества Христова, рано утром (т.е. при восходе солнца), становится перед хижиной и восклицает: «Сјај Боже и Божићу!» такому-то и такому-то (перечисляются все домочадцы)¹. «Бог» в данном случае первоначально означал, очевидно, небо или небесного владыку, а «Божич» – его чадо, солнце. И самый праздник Рождества Христова у сербо-хорватов и словинов называется «Божич», а у болгар – «Божик». (Вспомним, что у литвинов солнце точно так же называлось чадом Божьим, именно «божеской дочкой»). В отрывке одной сербской рождественской песни, сообщенной Ганушем, упоминаются «старый Бадняк» и «молодой Божич»². Бадняк – громадное дубовое полено, повсеместно у южных славян сжигаемое накануне Рождества. Дуб (серб, *грм*, ср. *гром*), посвящаемый у всех народов верховному небесному владыке-громовнику (Зевсу, Юпитеру, Перкуну), служит в обряде сжигания бадняка эмблемой небесного бога, который возжигает свет возрождающегося в кратчайший день солнца. «Старый Бадняк» рождественской песни, чествуемый в рождественский сочельник жертвами и возлияниями, есть не кто иной, как этот верховный *Бог*, родивший «молодого Божича». Для

¹ Montenegro. 108.

² Hanuš. Bajesl. Kal. 21.

того чтобы уяснить себе, каким воображали себе южные славяне этого Небесного Бога, «творца молнии», отца солнца – Божича, интересно прочесть величание заменившего в христианстве бога-громовника пророка Ильи, например, в одной *болгарской* народной песне:

...Боже Иленче	...Боже Илья,
Сос ясно слънце на чело,	С ясным солнцем на челе,
Сос месечина на г'рло,	С месяцем на горле,
Сос дребни звезде на снага ¹	С дробными звездами на теле.

Такая характеристика пророка Илии, в образе неба, усеянного сияющими светилами, возможна была только в стране, где с образом громовника, замененного в данном случае Ильєю, связывалось понятие о верховном представителе неба, всевышнем небесном боге. Пророк Илья в русских песнях и заговорах, как увидим ниже, характеризуется совершенно иначе, а именно всегда как специально грозовой бог, гремющий громом и мечущий огненные стрелы. Точно так и в Риг-Веде говорится, что Индра (также громовник, творец молнии, но в то же время и верховный небесный бог) «покатил колесо Сурьи» (т.е. возжег и пустил в ход солнечное колесо)².

Небесный бог назывался еще именем *ДЫЯ* (или Дия). Дый – наименование, на первый взгляд могущее показаться скорее литературным, чем народным, сходное с древнеарийским названием небесного бога, великого отца, *Dyaus* (см. выше, с. 108), греч. Ζεύς, рим. *Deus*; но еще ближе сходство названия Дья с именем римского *Diespiter* (*Dies-pater*), под которым подразумевался верховный бог дня (*dies*) и света, величавшийся в гимнах салийских – «светящим Юпитером», *Jupiter lucetius*³. Имя

¹ Веркович. Нар. п. Макед. Буг, I, 232.

² Ludwig. D. rel-phil. Ansch. d. Weda. 30.

³ Preller. Röm. Myth. I, 188, 245. – В Моравии течет река Дья (*Duje*, немец. *Thaja*). Головацкий. геогр. слов. 109.

Дыя мы встретили (с. 75) в рукописи, носящей, по замечанию г. Тихонравова, следы южного, именно болгарского происхождения. Дый назван там наряду с первостепенными славянскими богами: Перуном, Хорсом и Трояном. В том же смысле латинское имя небесного бога встречаем и в чисто русских памятниках: в переписке Иоанна Грозного с Курбским; первый, между прочим, выражается так: «Предстатели называешь тленных человек, подобно Еллинскому Блядословию, яко же они равно Богу уподобляху Аполлона и Dia»¹. В том же, без сомнения, значении употреблено имя Дыя во вставке в славянский перевод Слова Григория Богослова: «ов Дыю жърет»². В словаре Памвы Берынды (XVII в.) Ира (т.е. Гера) или Юнона называется: «жона Диева», т.е. Юпитера; в старинном азбуковнике (по списку XVI и XVII столетий) Дий называется богом еллинским; по словам того же азбуковника: «Идусы (иды) суть дни, в ниж римляне богу Дию жертву приношаху»³. Известно, что иды, т.е. дни полнолуния в каждом месяце, были посвящены Юпитеру светящему (Jupiter lucetius – Diespter)⁴. Что Дый и Дий в старинных памятниках означают одного и же языческого небесного бога, доказывается сличением сходных мест поучений св. отцов, где в соответствующих местах встречаются имена то Дыя, то Дия, например: «диева слоужения и кладения критского учителя окааньнаго...» В другом месте: «не дыева се семена и краденья...» Еще в другой редакции имя Дыя является уже замененным именем дьявола: «дьяволя служения и кладения треб...»⁵ Дьяволом, бесом в поучениях св. отцов нередко назывались вообще языческие божества, в противоположность Богу христианскому.

¹ Карамзин. Ист. Гос. Рос. IX, пр. 117.

² Кепен. Библ. лис. 88.

³ Сахаров. Сказ. р. нар. II, V, 45, 154, 159.

⁴ Preller. Röm. Myth. I, 156.

⁵ Тихонравов. Лет. р. Лит. IV, 3: 98, 102.

Обращаюсь к

западным славянам.

Славяне балтийские, по словам Гельмольда, признавали, «что есть на небесах единый бог, властвующий над прочими». Он заботился, впрочем, по словам того же автора, только о небесном, прочие же боги исполняли возложенные на них обязанности и, происходя из крови верховного бога, почитаемы были тем выше, чем ближе стояли к этому богу богов. В другом месте своей летописи Гельмольд говорит, что между многоразличными богами славян (речь, конечно, идет о славянах балтийских) главнейший был бог руян, *СВЯТОВИТ*, знаменитый своим оракулом, – божество, в сравнении с которым все прочие божества называются лишь полубогами, которое пользовалось предпочтительным уважением со стороны всех (балтийских) славян. Наконец, в третьем месте Гельмольд Святовита прямо называет богом богов¹. Из этих слов летописца заключаем, что Святовит и был вышеупомянутый верховный небесный бог балтийских славян.

Описанный выше (с. 88–89) обряд служения Святовиту в Арконском храме по окончании жатвы доказывает, что небесный бог этот принимал участие в делах людских, следовательно, не заботился исключительно об одном лишь «небесном», но это кажущееся противоречие может быть объяснено тем, что Святовит, как бог неба и небесного света, в то же самое время олицетворяя собою дневной, солнечный свет, получил в глазах народа преимущественно солнечную природу, подобно тому как верховный владыка южных славян преимущественно является представителем грозы и грозowych ливней. Бог же солнца принимал самое деятельное участие во всех делах людских. Предположение, что Святовит представлял собою именно верховного небесного бога,

¹ Helmold. I, 52, 83; II, 12.

подтверждается и самым названием его, если сравнить его с наименованиями небесного бога других, древних, народов: Агурамазда, «величайший из богов», в Авесте нередко получает эпитет *Spenta-mainyu*, т.е. святое (доброе) мыслящий. Соответствующий ему древний сабинский *Sancus*, т.е. с в я т о й, по объяснению Иоанна Лидийского, означал небо. Марциан также признает в нем небесного бога. В Игувинских таблицах Юпитер называется именем *Sancus* в качестве верховного бога света и верности¹. Имя Святовита есть как бы перевод характерных эпитетов *Spenta-mainyu* и *Sancus*. Мы видели, что, по свидетельству Гельмольда (с. 56), славяне призывали доброго («доброе мыслящего») и злого богов, из которых последний назывался Чернобогом²; нельзя не видеть в Святовите, в противоположность Чернобогу, – бога «святое или благое мыслящего» и высшего доброго бога, которого естественно было бы назвать Белбогом, т.е. богом светлого неба (Дыем = *Diespiter*) в противоположность Чернобогу, владыке мрачной преисподней. Идея о двух противоположных началах: добром и злом, олицетворявшаяся в лице двух владык: добра и зла (разумеется, по отношению к человеку), словом: доброго и злого бога, Белбога и Чернобога, присуща всем славянским народам: «до зла бога с милим богом», – говорят сербы³. Полагаю, что, не называя имени Белбога, Гельмольд тем самым как бы косвенно указал на тождество с ним Святовита, так как он тотчас вслед за тем упоминает о нем как о верховном боге, в сравнении с которым все прочие божества считались полубогами. В земле лужицких сербов, близ Будишина, есть гора Чернобог, а подле нее

¹ Preller. Röm. Myth. II, 271–272, nr. 1. – Deecke. Etr. Forsch. IV, 68.

² Чернобог вполне соответствует *Angromainyu* или Ариману, т.е. злое мыслящему Авесты, подземному Зевсу (Плутону) греков, также древнеиталийскому *Dispater*, подземному богу, владыке преисподней, с которым иногда сопоставляется *Veiovis*, *Vedius* или вредоносный Юпитер. Deecke. Etr. Forsch. IV, 69 и сл.

³ Iagič. Myth. Skizz. II, 3.

другая – Белбог; у окрестных жителей сохранилось о них предание как о местах языческого богослужения¹. *Velbog* – название бывшего монастыря близ Трептова, у устья Реги в Померании, на холме, названном в памятнике 1208 г. *Velbus*, позже: *Bealbug*, *Belbuk*, *Velbog*². В землях других западных славян также встречаются сходные географические названия, например, Бялобоже и Бялобожница в Пол *Velbozice* в Чехии, *Velboznicja* в Галиции³. Названия местностей, произведенные от имени «Белбог», подтверждают предположение, весьма естественное и вероятное, о существовании в старину в среде славян названия Белбог для высшего доброго бога, который, однако, у балтийских славян получил преобладающее название Святовита. В пользу предположения моего, что Святовит действительно почитался верховным небесным богом, свидетельствует и вид истукана его, стоявшего в Арконском храме на острове Руяне: он был изображен с четырьмя головами, смотревшими в четыре различные стороны (см. выше, с. 57), точно так же как высшие индийские небесные боги: Варуна, воображавшийся, а впоследствии и Брама, «душа мира», изображавшийся с четырьмя лицами, которые обращены были на все четыре страны света (с. 114, прим.), наконец, как древнеиталийский четырехлиций Янус, которого одни признавали за «бога богов» (в салийском гимне, также у Макробия), другие – за «вселенную», за «бога неба» (Варрон), третьи – за представителя «вечного небесного движения» (Макробий); четыре лица Януса указывали «на четыре страны света» (блаженный Августин)⁴. Изображения четырехлицего Януса, по которым можно составить себе приблизительное понятие о четырехголовом или четырех-

¹ Срезневский. Яз. богосл. 13.

² Beyer. D. Hauptgotth. d. Westwend. 154, 155.

³ Афанасьев. Поэт. воз. I, 93; III, 777.

⁴ Müller. D. Etrusk. II, 58. – Augustinus. De Civ. Dei. VII. 8, 28. – Preller. Röm. Myth. I, 176.

лицем Святовите, встречаются у Монфокона¹. Святовит пользовался таким высоким уважением у балтийских славян, что жрец Арконского храма, где стоял истукан этого бога, входя в храм, запасался дыханием вне его стен, не осмеливаясь дышать в самом святилище (см. выше, с. 89). Эту характерную черту встречаем и в религии Агурамазды: по предписанию Авесты, жрец, приближаясь к священному огню, победителю тьмы и злых духов, «сыну Агурамазды», почитавшемуся с не меньшим благоговением, чем небесный отец его, должен был надевать себе на рот особенную повязку (*paítidana*), чтобы не осквернить огня нечистым дыханием². Между боевыми значками, составлявшими принадлежность святилища Святовита Арконского, по свидетельству Саксона, были и орлы (см. выше, с. 59). В этом отношении арконский бог опять представляет сходство с верховным небесным богом греков и римлян: у алтаря Зевса Ликейского, по свидетельству Павсания, воздвигнуто было два столба, на которых стояли позолоченные орлы³. Юпитеру у римлян был посвящен орел. В честь Санкуса была названа птица, служившая авгурам для гаданий, *avis sangualis*, впоследствии отождествленная с *ossifraga*, т.е. козодоем, из породы орлов.

Необходимо сделать небольшое отступление. Каждый народ имеет своих героев, витязей, богатырей, представляющих идеал народного могущества и силы. У народа, обладавшего наиболее живым воображением, а именно у греков, создался образ народного героя, прославившегося на весь мир, — то был Геракл, сын Зевса и Алкмены. Главнейшие черты этого витязя описаны уже Гомером и Гесиодом, — здесь он является истинно греческим героем, в греческом одеянии и вооружении, вполне греком по характеру. Но со временем к этому образу стали постепенно

¹ Montfaucon. L'ant. expl. I, Pl. VI, Fig. 18, 19.

² Vend. Ш, 12.

³ VII, 38.

примешиваться новые черты, поле его деятельности расширялось далеко за пределы Греции, до крайнего запада Европы; относящиеся к нему сказания обогащались все новыми чертами и эпизодами, сам герой утрачивал первоначальный, чисто греческий свой характер. В состав сказаний о Геракле входили даже элементы египетские и финикийские. Народный герой, преимущественно в восточных сказаниях, уподоблялся солнцу – грозному, победоносному воителю. В числе подвигов Геракла называются разные трудные возлагавшиеся на него работы. Число этих работ в некоторых сказаниях (например, аргивском) определялось цифрой 12, сообразно с представлением о Геракле-солнце, проходящем через 12 знаков зодиака, т.е. 12 месяцев в году. Не останавливаясь на геройских подвигах Геракла, напомним только, что, когда постигла его смерть, он не низошел в преисподнюю, как прочие смертные (в царстве мертвых Одиссей видит только тело великого героя), но был принят на Олимп в среду бессмертных богов, где и сочетался с прекрасной богиней молодости, Гебой. Такое причисление к лику богов, обожествление, или «апофеоз», составляет черту, общую сказаниям о народных героях разных народов. Имя Геракла греки давали и главнейшим народным героям иноземным; оттого, независимо от огромного числа данных греческому герою в пределах его отечества эпитетов или видовых наименований, соответствующих разнообразным его качествам и разнovidным местным о нем сказаниям, сделались известны Гераклы египетский, финикийский, персидский, лидийский и т.д., в том числе и итальянский, носящий заимствованное от греков название Геркулес, которое дано древнеиталийскому народному герою Гарану (Garanus). К подвигам Гарана-Геркулеса прежде всего принадлежит поражение жившего в подземелье чудовищного разбойника Кака (Cacus), врага местного населения. Совершив этот подвиг, Геркулес воздвигает отцу своему Юпитеру, небес-

ному богу, алтарь, на котором жертвует ему одного из похищенных у него Каком, теперь взятых им обратно быков. Затем Эвандр со своими людьми, надев лавровые венки на голову¹, приветствуют победителя и спасителя от страшного врага. Эвандр провозглашает и чтит Геркулеса как бога, который в свою очередь угощает всех римлян мясом от своих волов и десятиною от своей добычи устанавливает порядок богослужения, которым люди должны его чествовать. Как у греческого Геракла, так и у римского Геркулеса один из главнейших атрибутов божественного героя составляет, кроме палицы, огромный рог или чаша. В честь его, как бога плодородия полей и стад, как умножителя имущества и подателя особенного благополучия, устраивались празднества: обыкновенное, ежегодное, 12 августа, и чрезвычайные, в разных случаях; ему приносились обильные обетные дары. Служение ему состояло в том, что городской претор закалал молодого бычка или теллицу и потом делал возлияние вина из рога, по преданию принадлежавшего самому богу и хранившегося как святыня в принадлежавшем ему храме. Вероятно, в воспоминание того, что Геркулес во время земного странствования своего поглощал пищу в громадном размере (Геракл, между прочим, назывался у греков βοῦφάγος, т.е. «съедающий быка»), в состав торжества в честь его обязательно входило жертвенное пиршество с неумеренным употреблением пищи и питья. Геркулесу приносились жертвы перед отправлением в путь, ему жертвовалась десятая часть военной дочи, и такая жертва опять обязательно сопровождалась пиршеством. Культ Геркулеса слился у римлян с культом Санкуса (в древнейшем значении бывшего богом неба), он сам получал эпитет «святой», «святой отец»

¹ Возложение жрецом и участниками торжества лавровых венков на голову составляло непременное условие при чествовании Геркулеса (Preller. Röm. Myth. II, 293). Ср. выше, стр. 177: прусский жрец, вуршкайт, чествовал бога в весенний, Пергрубиев, праздник, «по языческому обычаю, надев на голову свой венок».

(Sanctus, Sanctus Pater), он получал даже эпитет «небесный», как, например, в одной древней надписи – «Herclo Jovio» (Jovius – небесный). В то же время солнечная природа его выразилась в эпитете «непобежденный», *invictus*, обыкновенно даваемом солнцу¹.

Мы видим, что древнеиталийский народный герой в своем апофеме заключает в себе черты бога плододавца и вообще бога солнца, даже бога небесного, а самый культ его представляет поразительное сходство с культом Святовита Арконского (ср. выше, с. 88–90): обыкновенный праздник Геркулеса отправляется в середине августа, праздник Святовита – после жатвы, т.е. в то же самое время; у обоих к главнейшим атрибутам принадлежит рог, из которого в первом случае городской претор, во втором – верховный жрец делает возлияние в честь бога; у Геркулеса оружием служит громадная палица, у Святовита – громадный меч: этим оружием оба разят врагов страны, в которой живут; в честь Геркулеса делаются приношения при отправлении в путь, к Святовиту коню обращаются за советом, отправляясь в поход или в морское плавание; и Геркулесу и Святовиту предлагаются обетные дары и известная доля военной добычи; к культу обоих принадлежит обязательно жертвенная трапеза с обязательным чрезмерным потреблением пищи и питья. Вспомним, что послежертвенное пиршество в праздник Святовита совершалось «именем веры», «неумеренность» на этом пиршестве признавалась «добродетелью, а воздержание – стыдом». Обоим богам, наконец, посвящены были храмы в разных местах италийских и славянских (у Балтийского моря) земель. Только у Святовита солнечная природа выразилась рельефнее (вспомним белого коня, оракула, 300 вооруженных всадников); кроме того, как бог богов, как верховный владыка небесный, он характеризуется изображенными в его святилище орлами; он сам, по древнеиндийской традиции,

¹ Preller. Gr. Myth. II, 157 и сл. – Его же: Röm. Myth. II, 278 и сл.; I, 187, пр. 3.

снабжен четырьмя головами, обозревающими все четыре страны света; в честь его ежегодно закаляется христианин; жилище его так свято, что даже верховный жрец, по словам Гельмольда¹, пользовавшийся бóльшим почетом, чем князь, не осмеливался дышать в нем, когда выметал его перед наступавшим годовым торжеством. Святовитово знамя в руках руян давало право касаться всего, человеческого и божеского, все громить и разорять; Святовитов конь решал важнейшие общественные внешние дела; Святовитов рог указывал на будущий урожай, давал знамение и предупреждал народ в случае грозившего ему в будущем голода, народы и поколения славян, жившие на Балтийском поморье, посылали в Аркону за оракулом, принося верховному богу тучные жертвы. Кто же был после всего сказанного великий Арконский бог, как не такой же Геркулес, представитель народной доблести и силы, охранитель и благодетель народа, возведенный в высшее божеское достоинство, народный герой, святой витязь = Святовит? Окончание имени бога «вит» у летописцев, упоминающих о нем, нередко пишется «vitus», «witz» или «wiz». После приведенного сравнения Святовита с итальянским божественным героем нельзя не признать слова «vitus», «witz» или «wiz» за славянское слово «витязь». Независимо от свидетельства Гельмольда о небесной природе Святовита, верховного бога, бога богов, она выражается и в названии, которое дает ему один из списков Книтлинг-саги, где он именуется Svaraviz, т.е. небесный витязь (svar, svarga [санскр.] = небо) – именем, опять вполне соответствующим «Небесному Геркулесу» древней надписи. Сама идея о небесном верховном боге, разумеется, жила в народе еще раньше создания образа Святовита в том виде, в каком он известен нам по описанию Саксона Грамматика. Здесь образ верховного бога небесного уже в сильной степени заслонился образом солнцеподобного обожествлен-

¹ Chron. II, 12.

ного витязя, которого можно было бы назвать Геркулесом Арконским. В этом факте нельзя не признать опять естественного влияния климатических условий: на юге бог – «творец молнии», «старый бадняк», – вступил в права верховного небесного бога, а здесь, в широтах северных, такая же первенствующая роль естественно выпала на долю солнца, в образе народного «святого витязя».

Определив, таким образом, природу Святовита Арконского по его наиболее характерным признакам, взглядом на позднейшие о нем свидетельства писателей. Эжгард («Monum. Jutrebos», 57) утверждает, что славяне почитали солнце под именем Святовита («Slavi omnino Solem sub nomine Suantowiti coluerunt»). Стредовский (Sacra Mor. Hist. 43) отождествляет его с солнечными богами, Яровитом и Попевитом («Svantovitus, qui etiam apud alios, mutato nonnihil dialecto, Serovitus, Herovitus, Borevitus est nominatus»)¹. Такой же приблизительно смысл имеет приведенное ниже толкование Святовита, в древнечешских глоссах, именами ратных (в первоначальном значении своем – солнечных) богов Ареса и Маворса. Преобладание в Святовите солнечной природы над специально-небесной (выражающеюся в эпитете «бог богов», «святой», в четырех головах, орлах, вообще в первенствующем значении Святовита перед всеми прочими богами Балтийского поморья) обращало на себя преимущественно внимание позднейших писателей, опускавших из виду первоначальную, основную природу Святовита как небесного бога. Апофеоз народного витязя, возведение его в достоинство бога богов в среде славянского племени, вообще отличающегося миролюбивым нравом, сравнительно с воинственными соседями своими германцами и скандинавами, нигде нельзя было встретить естественнее, чем у славян балтийских, приходивших и с теми и другими в наиболее частые столкновения, а из них в особенности у руян, отличавшихся наравне с велетами

¹ См. у Hanuš. 1) Wiss. d. sl. Mith. 154, 171.

преимущественно своим геройским, неустрашимым нравом¹. – В том, что имя «Святовит» означает не что иное, как святой витязь, окончательно убеждает нас сравнение арконского бога с одноименным ему древнесабинским Санкусом. Санкус, которого, как мы видели выше (с. 193), в основном, первоначальном его значении древние писатели признавали за «небо», за «небесного бога», Санкус, именем которого Игувинские таблицы называют Юпитера в качестве бога света и верности (Sancus = *Dius fidius*), – этот древний Санкус в Риме известен под именем *Semo Sancus*, т.е. полубог, обоготворенный герой, божественный витязь Санкус. Варрон же приводит мнение Элия, что «Санкус на сабинском языке означает то же, что Геркулес – на греческом»², Итак, аналогия полная: *Semo Sancus* – Геркулес Сабинский, Святовит – Геркулес Арконский.

Имя Святовита оставило следы в разных географических названиях; так, в Померании встречаем названия местностей: *Swantewitz* (ныне *Wantewitz*), *Smantewitz* (= *Swantewitz*?), а на группе Руянских островов – главном центре

¹ Гильфердинг рисует картину враждебного положения балтийских славян между соседними народами, немцами и датчанами, и объясняет этим тот факт, что главною чертою в их характере была воинственность. «Действительно, – прибавляет он – все писавшие о них иностранцы представляют их народом самым воинственным и храбрым, нередко изображая их свирепыми и лютыми. В этом отношении все, и свои, и чужие, отдавали почет и преимущество лютичам (велетам)... Другие балтийские славяне, впрочем, немногим, кажется, уступали лютичам в воинской доблести, как и в жестокости. Земля Вагорская, по свидетельству Гельмольда, была в старину населена народом храбрейшим, воспитанным в борьбе с саксами и датчанами. Бодричи в своем четырехвековом бою с Германией и Данией показали не хуже вагров. Ран (руян) называют народом жестоким и кровожадным. Наконец, поморяне, по словам немецкого писателя, были люди опытные в войне на суше и на море, привыкшие жить грабежом и добычей, неукротимые по врожденной свирепости... Вот какое действие могут на народ иметь обстоятельства! – заключает Гильфердинг. – Славянское племя, вообще такое миролюбивое и кроткое, занесенное на Балтийское поморье, между враждебных ему, воинственных немцев и датчан, сделалось само чуть ли не воинственнее и свирепее своих противников». *Ист. балт. слав.* I, 37–38.

² Varro. *De ling. lat.* V, 66.

культы Святовита – целую серию названий святых мест (святой – характерный эпитет Святовита = Sancus): Swantewostrae (святой остров), Swante grad, Swante kam, Swante gore (ныне Swantow), Swantich, на Волыне – Swantust, в Померании – Swanthusz, Swantow¹.

Саксон Грамматик говорит, что Святовит имел храмы в очень многих других местах, не называя, однако, этих мест. Прежде всего можно предполагать существование храмов названного бога в только что поименованных местностях, носящих имя бога; кроме того, в местности, упоминаемой в Поморском памятнике 1277 г. – Swarawiz (вероятно, нынешний Schwarfs близ Ростока)². Может быть, с культом Святовита находятся в связи названия местностей в нынешнем герцогстве Мекленбургском, производные от «кобь», «кобник», каковы, например, Kuppentin и Cobandinerhagen, называемые в актах XIII в. – Cobendin и Cobendinerhagen³: именем Cypencus (= кобник) у сабинов назывался жрец Санкуса, очевидно, близкородственного Святовиту. Не назывались ли словом «кобник», свойственным древнеславянскому языку, и жрецы Святовита? Себастиан Манн, описывая город Гайн в Мейсенской области, замечает, что, по преданию, в этой местности, когда она еще принадлежала вендским сербам, высоко почитался Святовит⁴. – В Московском историческом музее ныне хранится гипсовый слепок с четырехлицевого истукана, принадлежащего обществу наук в Кракове, признаваемого некоторыми за идола Святовита⁵.

¹ Beyer. D. Hauptgotth. d. Westwend. 148, 150. Гильфердинг. Ист. балт. слав. I, 254. – Hoffmann. Encykl. d. Erdk. 2518.

² Beyer. D. Hauptgotth. d. Westwend. 150.

³ Kühnel. D. Sl. Ortsnam. 34, 78.

⁴ Одна из окрестных деревень называлась Swantowitz. Frenzel. De diis Surab. 107–108, 210.

⁵ Срезневский в 1850 г. писал об этом истукане следующее: «К числу любопытных явлений в области археологии русской и вообще славянской принадлежит камень, хранящийся теперь в музее общества наук при Краковском университете и известный под именем Святовида. Это четырехгранный кусок твердого известняка, проникнутого кремнеземом, дли-

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

ною в $8\frac{1}{2}$ футов, шириною в 1 фут, весом до 10 центнеров. Верхняя часть истукана представляет изображение человеческой головы в шапке, о четырех лицах, из которых каждое обращено к одной из четырех граней камня. Каждая из граней осталась плоской; изображения, сделанные на них, вырезаны барельефом, едва выдающимся, и с небольшими отменами повторяют на каждой из граней одно и то же. Ниже головы следует стан человека в довольно длинной одежде, с поясом. Под этим четырехлицым истуканом находится на каждой из четырех граней камня изображение женщины, в самом низу – изображение мужчины на коленях, подпирającego руками и головой верхнюю часть изваяния. Четырехлицый истукан считается Святовидом потому, что он четырехлицый и что на одной из граней виден у пояса меч, а близ него на одежде рисунок чего-то вроде лошади, на другой же грани в руке – рог. Камень этот найден в августе 1848 г., в реке Збруче, близ деревни Лишковца, что у Гусятина (Подольской губ.). Владетель этой местности М. Потоцкий донес об этом Краковскому обществу наук в ноябре 1850 года, упомянув о следующих подробностях: в августе 1848 года, когда воды Збруча от долгой засухи очень опали, пограничные сторожа, проходя однажды по его берегу, увидели выдающуюся из-под воды шапку. Думая, что это голова утопленника, они вскочили в воду и с удивлением заметили, что шапка эта каменная, что под шапкой такая же каменная голова, и ниже все камень. Они дали об этом знать управителю имения; а он велел от править на указанное место три пары волов, чтобы вывезти из воды этот камень. Глубина воды не допустила увериться, стоял ли этот истукан на каком-нибудь пьедестале или просто на земле. Заметили, впрочем, на дне реки следы больших камней, которые могли быть основанием истукана; но они были так занесены наносом, что вытащить их было невозможно. И только подробное рассмотрение вытянутого камня дало право заключать, что он – верхняя часть столба, который, конечно, утверждён был на прочном основании... В мае (1851 г.) камень (пожертвованный Потоцким вышеназванному ученому обществу) был уже в Кракове». Далее Срезневский, указывая на то, что ни на острове Руяне – главном месте поклонения Святовиту, ни в других местах до 1850 года не найдено никакого остатка поклонения этому богу, замечает, что всего менее можно было ожидать такого открытия в земле русской, где не только не сохранилось в сказаниях или суевериях предков наших никакого воспоминания о каком-либо четырехголовом или вообще неодноголовом божестве, но даже и имя Святовита вовсе неизвестно. Находя приводимые в пользу признания найденного столба за идол Святовита доводы слишком общими и даже далеко не совпадающими с описанием (у Саксона Грамматика) Святовита Арконского, Срезневский высказывает сомнение, действительно ли это идол Святовита, а не какого-либо другого бога, даже действительно ли это славянский идол: «1) Все известные описания истуканов славянских сходны в одном: это были статуи, может быть и грубо сделанные, но настоящие статуи, даже иногда в подлинной одежде, а не обелиски или что бы то ни было удаляющееся от формы статуи. Истукан збручский – не статуя, а обелиск с головою и разными изображениями на гранях, вырезанными барельефом. Вспомним и статую

Святовида Арконского: в ней при четырех головах одно тело; а в збручском истукане четыре головы, четыре и стана, соединенные вместе. 2) Все известные истуканы славянских божеств были или выбиты из металла, или же большею частью вырезаны из дерева: таков был и Святовид Арконский, и все идолы Руяны, подобно Перуну Киевскому и Новгородскому, Триглаву Штетинскому и т.д. О каменных истуканах славянских нет никаких верных известий... Если бы у славян был обычай вытесывать идолов из камня, то, конечно, не один из них сохранился бы до нашего времени. При этом можем вспомнить, что славяне, будучи славны как "древодели", удивлявшие всех своею резьбою на дереве, были вовсе неизвестны как каменотесы... Если же истукан збручский не принадлежит к числу древностей славянских, то что же он такое? – спрашивает Срезневский. – Он не похож ни на одну из каменных баб. Он не похож ни на что до сих пор открытое в России и в других окрестных землях. Что же он такое? Я позволю себе высказать этот вопрос, – продолжает Срезневский, – не с тем, однако, чтобы дать на него хоть какой-нибудь ответ. Напротив того, думаю, что возможны или даже необходимы еще некоторые вопросы:

– Нет ли на камне каких-нибудь примет древности, влияния воды, или воздуха и земли и т.п. Нет ли следов разрушения состава камня или мастерства рук человеческих, трудившихся над его обделкой? – Если есть, то какое и в каких местах? – Туземный ли этот камень или завозной? Нет ли особенных примет резного мастерства, по которым можно было бы судить, чем резано было и чем обдывается? и т.п.

Некоторые из этих вопросов могут быть разрешены только ученым скульптором, а другие – только знатоком минералогии и геологии» (Зап. Сиб. Арх. Об. V, 163 и сл.).

Я привел эти слова Срезневского, так как поставленные им вопросы, сколько мне известно, до сего времени остались открытыми, и збручский истукан продолжает оставаться загадкой.

Со своей стороны считаю нелишним обратить внимание на следующие обстоятельства, способные несколько смягчить возражения Срезневского против славянского происхождения збручского истукана в том случае, если бы ближайшее намеченное Срезневским исследование оригинала привело к заключению о несомненной древности и подлинности этого памятника.

1) На берегу Волги в начале X века стояли почитавшиеся русскими купцами истуканы, из которых главный, по словам очевидца, Ибн-Фадлана (см. выше, с. 72), представлял «высокий столб, имеющий лицо, похожее на человеческое», кругом его стояли не описанные автором подробнее «малые изображения» богов, позади которых были «вставлены в землю высокие столбы». Очевидно, следовательно, что идолы в форме столба с насаженной на нем головой или с прислоненным к нему изображением божества известны были в Древней Руси. Нельзя не заметить, что упомянутые столбовидные русские идолы очевидно заимствованы были русскими от народов чудского племени: у лапландцев и других сродных с ними народов и ныне еще встречаются точно такие идолы богов-покровителей, называемые «сейда». Они сооружались из ствола дерева, поставленного корнями

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

вверх, причем последние обрубались и обделывались так, чтобы образовалось из них нечто похожее на голову. Ствол дерева, соответствовавший туловищу идола, оставляем был в первобытном своем виде. Некоторые «сейды» представляют даже просто столбы, вбитые в землю. Такие идолы ставились под открытым небом или в горных ущельях, на вершинах гор или у водопадов. Иногда они воздвигались в большом числе, и притом разной величины, на одном месте. В таком случае они представляли божескую семью: самый большой из них назывался отцом, прочие признавались женой, сыновьями, дочерьми, слугами и служанками главы семьи (Gastrén. Vori. üb. d. Finn. Myth. 203 и сл.). Русский купец, когда приносил дары столбовидным истуканам, стоявшим на берегу Волги, большой идол называл «господином», о малых же говорил: «Эти суть жены господина нашего и его дочери». У остяков изображения богов разной величины также иногда ставятся группами, причем каждый вдоль прислоняется к дереву (там же, 219). Позади маленьких русских истуканов на берегу Волги, по словам Ибн-Фадлана, стояли столбы, т.е. они прислонялись к столбам, как идолы остяков – к стволам деревьев. – Сходным четырехгранным столбом, увенчанным четырехлицей головой под высокой шапкой, является и збручский истукан, с той только разницей, что грани столба не оставлены гладкими, но каждая из них рассечена поперечными поясами на три поля, и каждое поле украшено барельефными фигурами. В верхнем поле каждой грани изображено тело бога, примыкающее к соответствующему лицу его.

2) Русским преданиям не совсем безызвестны представления о богах, снабженных более чем одною головой, как утверждает Срезневский: в Галиции, непосредственно граничащей с Подольской губернией, – местом открытия збручского истукана, – по словам Афанасьева, – житного деда представляют себе стариком с тремя длинноробордыми головами и тремя огненными языками (Поэт. воз. III, 773, прим.). Такое представление могло сложиться под влиянием рассказов и преданий, шедших из Польши, где сохранилось воспоминание о трехголовом боге Trzy (см. выше, с. 51), особенно же от балтийских славян, где поликефализм составлял, как мы видели раньше, отличительную черту многих идолов.

3) Под влиянием таких рассказов и личного знакомства художника, создавшего збручский истукан, с изображениями идолов балтийских славян, именно с изображением Святовита, главными признаками и атрибутами были: 4 головы, смотревшие на все страны света, рог, служивший для ежегодного гадания о плодородии, меч и священный конь, вещавший ходом своим волю всевышнего бога, – могла сложиться в художнике идея воспроизвести фигуру Святовита, но не в виде свободно стоящей статуи, а в известной в Древней Руси форме столба, грани которого он украсил рельефными изображениями тела главного бога и фигурами еще других богов. Образцами ему могли служить известные у балтийских славян рельефные изображения богов на стенах их храмов. Разгадать смысл этих побочных фигур збручского идола довольно трудно, но нельзя не заметить в них большого внешнего сходства с теми не менее грубо высеченными на камне рельефными фигурами богов, которые встречаются в разных местах

Бельгии, Голландии и Германии и до сих пор местами пользуются суеверным уважением народа (Wolf. Beitr. z. D. Myth. I, 117 и сл.). Вспомним, кроме того, что в Вольте (Юдине) особенным почетом, как народная святыня, пользовался огромной величины столб, «Юл», с воткнутым в него копьем. Вместо копья художник мог увенчать столб 4-лицей головой Святовита, отметив атрибуты его рельефом на гранях столба и украсив при этом последние еще другими фигурами.

4) Все лица, изображенные на збручском истукане, безбородные, лица двух из изображенных в нижних полях столба фигур снабжены усами. Это обстоятельство совпадает со сведениями, которые мы имеем о лицах больших идолов славянских богов: у Святовита Арконского борода и волосы были коротко подстрижены, «по руянскому обычаю», киевскому Перуну Нестор приписывает «ус злат», Черноглав Книтлинг-саги украшен серебряным усом (см. выше, с. 58, 60 и 69). О древнем всеславянском обычае бритья и пострижения бороды и волос подробно говорит Геденон, подтверждая это положение многими древними свидетельствами (Варяги и Русь. I, 306 и сл.). Лица некоторых из маленьких божков, найденных в землях балтийских славян и в Чехии (см. выше, с. 50 и 63, прим. 5), также почти все безбородые: из шести изображенных при вышеозначенной статье Гаммерштейна божков только один, найденный в Чехии, имеет длинную бороду, а другой, найденный близ Варена, снабжен коротко подстриженной бородкой. Прочие четыре божка совсем безбородые.

5) Высокие шапки, напоминающие шапку рассматриваемого нами истукана, носились в Древней Руси членами великокняжеской семьи (Карамзин. Ист. Гос. Рос. II, пр. 132). Изображения многолицых истуканов под общей шапкой известны были у балтийских славян (см. ниже об изображениях Триглава в ст. «Олицетворения месяца»), след., и форма шапки збручского истукана, и прикрытие ее четырехлицей головы говорят в пользу древнеславянского его характера.

6) Взглядываясь ближе в смысл представленных на столбе фигур, мы узнаем в них аллегорическое выражение идеи разделения всего мира на три области, в данном случае: небо, землю и преисподнюю, — идеи, которая, как мы видели раньше, нашла себе выражение и олицетворение в образах «черной Деметры», «трехвидной Гекаты», «трехвидной Дианы», Суммуса — властителя над тремя царствами мира, Перкуна—Потримпа—Пиколлоса в Ромовском святилище (ср. Тримурти позднейших индусов), Триглава у балтийских славян (см. ниже ст. «Олицетворения месяца»). Столб, на котором покоится четырехлицая голова нашего истукана, разделен на три поля, или яруса; на каждой грани столба, в соответствующем ярусе, повторяется соответствующая барельефная фигура, почти каждый раз с некоторыми изменениями своего положения или атрибутов. Верхний, сравнительно значительнейший по величине ярус занят изображением тела, примыкающего к четырехлицей голове, которой венчается столб. В среднем ярусе помещается фигура в одеянии вроде рубашки, спускающемся до колен, — фигура, на двух гранях несомненно изображающая женщину, что доказывают сильно выдающиеся из-под одеяния женские

груди. В нижнем ярусе изображена мужская фигура – на двух гранях лицо ее снабжено усами – на одной из граней фигура эта совсем стерта. Руки нижней фигуры подняты вверх и как будто с большим усилием поддерживают разделяющий ее от второго яруса поперечный пояс.

В верхней, четырехлицей фигуре следует, кажется, видеть небесного бога, бога богов Святовита, четырехлицего, как небесные верховые боги: Варуна, Брама, Янус. На главной грани (главной гранью следует, очевидно, считать ту, на которой фигура нижнего яруса стоит к зрителю всем телом своим совершенно en face; на других же гранях только лицо сохраняется прежнее положение, а ноги изображены уже в профиль) Святовит является подателем плодородия: он держит в руках рог, эмблему изобилия и плодородия: греческий Геракл и древнеиталийский Геркулес, с которым Святовит Арконский представляет столь близкое родство в качестве подателей благ, изображались нередко снабженными рогом изобилия (Preller. Gr. Myth. II, 275. Его же. Röm. Myth. II, 282); по содержанию вина в роге Святовита, как мы видели выше, ежегодно гадали в Арконе о плодородии будущего года. На другой грани фигура бога снабжена мечом, и тут же, на поле его платья, изображен конь – главные атрибуты Святовита, воителя и вещего бога: по ходу коня жрец гадал и узнавал волю верховного владыки. На третьей грани фигура бога держит нечто вроде кольца или цветка; на четвертой, она стоит с пустыми руками. Может быть, здесь художник хотел выразить идею небесного бога летом и зимою: в первом случае он держит в руках кольцо – эмблему солнца, солнечного колеса, или цветок – эмблему жизни природы; во втором – отсутствие солнца, возрождающегося лишь с наступлением летней половины года, а вследствие того и отсутствие атрибута в руках бога.

В фигуре среднего яруса можно узнать представительницу плодородной матери-земли. Это подтверждается не только топографическим положением этого яруса в середине, между двумя другими, т.е. между небом и преисподней, не только женским полом помещенной в этом ярусе фигуры, но в особенности тем, что на главной грани столба (на которой верхняя фигура держит в руке рог), возле женской фигуры, повыше левого ее плеча, изображена еще другая, маленькая фигурка, в миниатюре повторяющая большую, – очевидно, дитя или плод женской фигуры, т.е. матери-земли. На прочих гранях женская фигура стоит в точно таком же положении, но одна, без маленькой фигурки, и не представляет никаких особенностей, кроме разве того, что на одной из этих трех граней сильно выдаются ее груди, которые на остальных двух не отмечены вовсе.

В фигуре нижнего яруса изображен, очевидно, властитель преисподней. На главной грани лицо его, снабженное усами, скалит зубы, – представляя тем резкий контраст к спокойному выражению лиц фигур высших ярусов. Вспомним, что одною из характерных черт в фигуре Шивы (Рудры), бога смерти, служили большие зубы (см. выше, с. 164, прим.). (В изображении этой фигуры на прочих гранях не находим никаких достойных внимания особенностей.) Эта последняя черта, а также явное усилие, с которым нижняя фигура обеими руками и головой подпирает как бы давя-

щее на нее основание 2-го яруса, кажется, говорят в пользу моего предположения, что нижний ярус соответствует лежащей под тяжестью земли преисподней, и замкнутая в ней, скалящая зубы фигура – изображает бога преисподней, мрачного Чернобога. Наблюдая сравнительный объем, занимаемый фигурами збручского столба, а также и степень разнообразия атрибутов, которыми фигуры эти снабжены на каждой из граней, мы убеждаемся, что главную роль играет несомненно занимающий верхнюю, большую часть столба бог, на каждой грани являющийся с другими атрибутами. Он – главное лицо. Божества нижних двух ярусов представляют очень мало разнообразия в атрибутах и, по сравнительно малой величине своей, совсем ступшеваются перед царящей над прочими главной фигурой верхнего яруса. Отсюда, если признать эту верхнюю фигуру за Святовита, можно и весь столб назвать истуканом Святовита, который в качестве «бога богов» царит и властвует над помещающимися у подножья его божествами земли и преисподней.

Вспомним, что чудские народы сооружали себе идолы из камня. Разумеется, при трудности обработки камня в большем числе случаев довольствовались какой-нибудь гранитной глыбой; так, например, лапландцы избирали для этой цели камни, лежавшие в воде или в каком-нибудь водопладе и имеющие какую-нибудь своеобразную форму. Впрочем, иногда встречаются у них каменные идолы, свидетельствующие о том, что над ними трудилась рука человеческая. Кастрен видел каменную фигуру, составленную из нескольких камней, ясно обозначавших различные части человеческого тела; наверху лежал большой камень, изображавший голову идола. Надо заметить, что каменные истуканы у лапландцев почитались выше, чем деревянные. – И эсты, уже гораздо ближе стоящие к месту нахождения збручского истукана, положительно имели своих идолов. Кроме идола Тарапита, о котором свидетельствует летопись Генриха Латыша, воздвигнутого в честь верховного бога их Тара, эсты имели и другие изображения богов, сделанные рукой человеческой: «imagines el similitudines deorum», как называет их Генрих Латыш. О наружности этих изображений мы ничего не знаем, но можем судить о них, приняв во внимание известие о близкородственных эстам ливов, по словам Генриха, почитавших дерево, на котором вырезано было изображение божества от груди до головы. Эсты положительно имели каменные истуканы, вероятно представлявшие, подобно идолу ливов, нечто вроде каменных столбов с высеченным на них рельефом – изображением божества. По рассказам эстов, когда проникло в страну их христианство, каменные истуканы их, для того чтобы не осквернила их рука христиан, или зарывались глубоко в землю, или потоплялись в реках или озерах, причем лица, скрывавшие таким образом народную святыню, давали клятву не сообщать о местах сокрытия идолов даже ближайшим, кровным родственникам своим (Castrén. Vol. üb. d. Finn. Myth. 204–205, 210–211. – Kreutzwald. D. Esth. abergl. Gebr. 13–14).

Соображая все вышесказанное и принимая во внимание чрезвычайную склонность балтийских славян к аллегорическим изображениям своих богов, которые, как и в изображениях богов у пелазгов и древнейших гре-

Автору древнечешских глоссов к *Mater Verborum* также известно имя Святовита, он пишет: «*Svatovit – Ares, bellum*» и далее называет его «*Mavors*». Он понимал, следовательно, в Святовите только представителя военных подвигов, борьбы. Может быть, в такой видовой форме знали и почитали в старину Святовита в Чехии; Палацкий утверждает, что чехи, долго спустя по принятии ими христианства, посылали в Аркону за оракулом (*Palacky. Gesch. v. Böhm. I, 336*); но умалчивание о Святовите старинных чешских памятников дает повод предполагать, что он не был народным богом чешским, но имя арконского бога,

ков, указывают на существование в среде балтийских славян древнейших азиатских традиций; принимая далее во внимание, что ни у кого из прочих новейших народов чудских и литовских, скандинавов и германцев не встречается вовсе поликефализма истуканов, мы можем предположить в збручском истукане произведение, созданное под впечатлением балтийских идолов, влияние которых на концепцию художника в данном случае очевидно. Может быть, збручский истукан воздвигнут был какой-нибудь колонией варяго-русов из среды балтийских славян, поселившейся в России на берегах Збруча и принесшей с собою культ Святовита, который, по словам летописцев, имел свои святилища во многих местах. О сношениях с русским народом балтийских славян мы имеем положительные сведения (Гильфердинг. *Ист. балт. слав. I, 82, 85.* – Гедеонов. *Варяги и Русь. I, 346* и сл.). Вопрос о том, почему истукан высечен из камня, а не сделан из дерева или металла, как прочие известные нам идолы славянских богов, разрешить трудно, хотя, впрочем, художник мог следовать в этом отношении примеру как ближайших соседей чудского племени, соорудивших идолы свои из камня, так и иноземных художников, произведения которых, высеченные рельефом на камне, по рисунку и технике очень близко подходящие к рельефным фигурам збручского истукана, до сего времени сохранились в некоторых местах Германии, Голландии и Бельгии (см. выше, с. 201). При введении христианства збручский идол мог быть ввергнут в реку или местными жителями, как то делали эсты со своими истуканами, или же христианскими просветителями народа. – Наконец, возможно было бы сделать еще одно предположение: не есть ли збручский истукан произведение Геродотовых будинов, признаваемых Шафариком за славян – народа, жившего в ближайшем соседстве Подольской губернии, в нынешней Волыни и Белоруссии. Как мысль, выраженная в истукане, издревле присущая всем арийским народам, так и техническая отделка его не противоречили бы и этому предположению. Гермообразная четырехгранная форма столба даже как будто указывает на какое-то соотношение его с греческим или греческо-римским искусством.

столь громко звучавшее на всем Балтийском поморье, не могло не дойти и до слуха чехов, и они иногда посылали к нему за оракулом, а чешский глоссатор, естественно, занес имя его в свою энциклопедию.

Существование и у поляков – язычников представления о некоем верховном боге вселенной подтверждается преданием (с. 52), по которому люди весною прислушались к пению кукушки полагая, «что высший владыка вселенной превращался в кукушку и предвещал им срок жизни». Это предание, может быть, навеяно древнегреческой легендой о посещении Геры Зевсом, во время весенних бурь и ливней, в образе кукушки¹. – Верховный владыка у поляков, по словам Длугоша, М. Бельского и др., был *IECCA*, приравниваемый летописцами к Юпитеру (с. 50). В летописи Прокоша, признаваемой за подделку, но по отношению к мифологическим данным, в ней заключающимся, вероятно, сообщаемой сведения, основанные на народных преданиях, высшим богом называется *Trzy*, т.е. Трояк или Трибог, истукан которого имел будто бы три головы на одной шее. Это известие совершенно совпадает с несомненным фактом, что в Штетине высшим владыкою – *Summus paganorum deus*, как выражается Эбон, признавался Триглав, властвовавший над тремя областями мира, в том числе и над небом².

Лужицкие сербы называли второстепенных богов прибогами (*príbogojo*), по отношению к верховному – *ПРАБО-ГУ*³. Языческое название «Прабог» до наших дней сохранилось в поговорках венгерских русинов, употребляющих это имя ныне в смысле злой, нечистой силы, например: «Бес ти и сто прабози!», «Иди до сто прабогов!»⁴ и т.п.

¹ Preller. Gr. Myth. I, 107.

² См. у Котляревского. Сказ. об Отт. 61. – Аналогичное явление представляет у пруссов тройственный союз богов или «Трибог» ромовского святилища.

³ Срезневский. Яз. богосл. 4.

⁴ Зап. Р. Георг. Об. 1869. Этн. II, 237, 272.

Между божествами

ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

встречаем имя *БОГ*, тождественное с названием верховного бога у южных славян, называемое наряду с Перуном и Волосом, например, в упомянутых выше (с. 69 и 70) договорах Игоря и Святослава: «Да будет клят от Бога и от Перуна», «да имеем клятву от Бога, в его же веруем, в Перуна и в Волоса, скотья бога». В приведенных примерах имя Бога очевидно употреблено в смысле верховного Бога, отдельного от прочих великих богов: Перуна и Волоса; в обоих случаях имя Бога стоит на первом месте, что говорит в пользу первенствующего его значения.

И у восточных славян известна противоположность между двумя мирами – добра и зла, светлым и мрачным, белым и черным, представляемыми двумя владыками: *БЕЛБОГОМ* и Чернобогом, о котором говорит Гельмгольд. Не имея прямых указаний на почитание русскими Белбога, мы встречаем, однако, в России названия местностей, происходящие от имени «Белбог», так, например, имя это встречается во множественном числе как название урочища (близ г. Городка в окрестностях Москвы), называемого Белые Боги¹. Известен Троицко-Белбожский монастырь в Костромской епархии². – В Белоруссии сохранилось ограниченное воспоминание о Белбоге в лице Белуна. Это божество признается белоруссами источником богатства и милосердия. Он выводит из леса заблудившихся в нем путников: «циомна (темно) у леса без Белуна», говорят белоруссы; он помогает жать на нивах, наделяет бедняков деньгами: «мусиц, посябрывся з Белуном», т.е., должно быть, подружился с Белуном, говорят о человеке, которого

¹ Срезневский. Яз. богосл. 13, прим. 1. – Снегирев, упоминая, очевидно, о том же урочище, говорит, что оно ныне называется Вельский стан или Белухинская роща. Здесь, по старому преданию, стояла заповедная дубрава, а в ней было капище. Русс. пр. праз. I, 14.

² Афанасьев. Поэт. воз. I, 93.

посетило счастье. Здесь образ Белбога получил весьма ограниченный, деревенский характер. Белоруссы представляют Белуна стариком с длинной белой (но не седой) бородой, в белом саване, с белым носом¹. – О боге, снабженном белыми атрибутами, соответствующем Белуну или Белбогу, знают и латыши. В одном заговоре «на удой» обращаются к его помощи со следующими словами: «Бог шел по дорожке, белый кафтан на нем, белая палочка в руках. Иди, боже... принеси мне всякое благо» и т.д. В заговоре от недуга упоминается Белая баба, которая излечивает недуг, сравниваемый со злым духом, и возвращает здоровье, сравниваемое со святым, добрым духом: «Белая баба топила баню белыми дощечками, из липовых листьев (липа – священное дерево у латышей, см. выше, стр. 152), веник вязала, терла свежим молоком. Прочь всякий недуг от (имярек)! Недуг отстает, добро, здоровье пристаёт! Злой дух отстает, святой дух пристаёт!..»² Понятие о Белбоге как о высшем представителе небесного света и добра, как у западных, так и у восточных славян, отождествилось с образом бога солнца, источника высшего света и тепла, победителя тьмы и стужи, от которых наиболее приходится терпеть в северных широтах. Оттого в культуре Белбога-Святовита находим черты, свойственные специально богу солнца, например: белый конь, посвященный Святовиту (вспомним о «солнцевом коне» в войске царя Дария, о колеснице Митры, запряженной белыми конями, о белых конях, приносимых персами в жертву богу-солнцу, о конях, посвящавшихся у греков Гелиосу, у римлян – Марсу); по ходу этого коня и иными способами производились гадания жрецами Арконского храма, следовательно, Белбог-Святовит является и в качестве вещего

¹ Древлянский. Белор. н. пред. 7. – Сообщаемые автором в этой статье сведения о суевериях белорусов неоднократно подвергались подозрению в их неосновательности. Знакомство с суевериями ближайших соседей белорусов, латышей, во многих случаях сходными с описанными Древлянским, позволяет относиться к словам его с несколько большим доверием.

² Материалы для этн. Лат.: загов. № 4556 638.

бога, как Аполлон, Марс; кроме того, воинственный характер Святовита, подобно южным солнечным богам войны и побед – Митре, Аресу, Марсу, также говорит в пользу преобладающей в нем солнечной природы, притом в смысле южного, знойного, палящего, разящего огненными лучами солнца. У восточных славян понятие о светлом, белом боге, в смысле бога солнца, не разящего или пожигающего лучами своими, а мирного и ласкового благодетеля рода людского, подателя плодородия и всяких благ, перенесено на Ярилу, а в христианстве – на св. Георгия Победоносца (см. ниже ст. «Олицетворение солнца» – Ярило, св. Юрий).

По представлению русских поселян (например, Грубешовского уезда Люблинской губернии), солнце есть огонь, поддерживаемый *ДЕДОМ*¹, под именем которого, следовательно, в данном случае следует понимать верховного небесного бога. По произволу Деда начинается день и наступает ночь. «Дед» напоминает «старого Бадняка» сербохорватов. По болгарскому поверию, Дедо-Господь некогда ходил по земле в образе старца и поучал людей пахать и вообще возделывать землю². О добром седовласом старце – «Деде», странствующем по земле и наделяющем бедных богатством, рассказывают на Украине³. Такое же приблизительно значение имеет упомянутый выше белорусский старец – Белун. В последних случаях образ верховного бога принял весьма ограниченный, деревенский характер.

В Ипатьевской летописи (начало которой представляет перевод с греческой летописи Малалы) имя «высшего бога»: Феоста (т.е. Гефест, под именем которого здесь подразумевается египетский Прабог – Фта, бог первобытного, несозданного огня, бог тепла и света, родоначальник солнца (Фра), творец вселенной, словом, божество, соответствующее до известной степени древнеарийскому Dyaus)

¹ Труды этн. ст. эксп. I, 3.

² Афанасьев. Поэт. воз. II, 372.

³ Раковский. Показал. I, 3.

переведено словом *СВАРОГ*, и далее говорится: «Солнцедарь, сын Сварогов»¹. Солнце в верованиях древних народов естественно признается чадом неба, отсюда и Сварог, как отец солнца, естественно мог бы быть признан представителем неба, тем более что и у индийцев небо называлось почти тождественным именем – Svar, Svarga. Svor в чешских глоссах к *Mater Verborum* переводится *zodiacus*, т.е. небесный круг. Вспомним, что персы, по свидетельству Геродота, принося жертву Агурамазде, призывали «весь небесный круг» (см. выше, с. 109). Мы видели выше, что, по словам различных, в особенности мусульманских, писателей, многие славяне поклонялись огню и солнцу (и вообще небесным светилам); мы увидим ниже, что, по народному представлению, и ныне еще не исчезнувшему в среде русских поселян, огонь происходит из неба, как и солнце, огню приписываются не только пожары, но и засухи, как и солнцу (см. ниже ст. «Огонь»), – отсюда естественное родственное сближение огня и солнца, из которых первый в церковных поучениях, как мы видели выше, называется Сварожичем, а второе, в Ипатьевской летописи, – сыном Свароговым. Несмотря, однако, на такое правдоподобие названия у восточных славян бога неба – Сварогом, невольно рождается некоторое сомнение в действительности этого факта ввиду того, что, кроме указанного места Ипатьевской летописи, представляющего притом не оригинальный текст, а глоссированный перевод греческой летописи, имя Сварога нигде более в славянских памятниках не встречается (на памятники неславянские и на географические названия исследователи в данном случае не обратили внимания); это обстоятельство, во всяком случае, доказывает небольшую популярность имени Сварога, если бы даже действительно в той местности, где жил автор соответствующего отрывка Ипатьевской летописи, в лице Сварога и почитался небесный бог, отец солнца. Профессор Ягич

¹ П. С. Р. Л. II, 5. – Ср. Шафарик. О Свароге. 31–32.

доказывает, что автором указанного отрывка Ипатьевской летописи был житель Северной Руси, именно Новгорода. «Я полагаю, – говорит г. Ягич, – что новгородский монах едва ли знал имя Сварога из действительных преданий местного (новгородского) язычества, так как имя это нигде более не упоминается... Весьма легко могла достигнуть до Новгорода молва о северо-западном Сварожиче (засвидетельствовано лишь это имя, но имя “Сварожич” невольно наводит нас на имя “Сварог”), хотя бы в Новгороде ни тот, ни другой никогда и не были известны и почитаемы. Если “Сварог” действительно выражает нечто личное, – продолжает профессор Ягич, – то, конечно, “Сварожич” находится к “Сварогу” в отношении сыновнем; но если “Сварог” имел значение только светлого пространства, следовательно – неба (ср. сходные образования: чертог, острог, пирог, творог – ни одно из этих слов не имеет личного значения), то личность начинается лишь со “Сварожича”, и тогда можно совершенно обойтись без бога “Сварога”». Замечательно, во всяком случае, при разрешении этого вопроса то обстоятельство, что русский глоссатор несомненно исходит от бога «Сварога», «Сварожича» же в этой форме даже и не знает (вместо «Сварожича» стоит однозначашее выражение «сын Сварогов»¹). Для ближайшего разъяснения этого вопроса приведу полный соответствующий текст Ипатьевской летописи: «И бысть по потопе и по разделении язык, нача царьствовати первое Местром от рода Хамова, по нем Еремия, по нем Феоста, иже и Саварога (или: Зварога) нарекоша егуптяне; царствующю сему Феосте в Египте, в время царства его, спадоша клеще с небесе, нача ковати оружие, прежде бо того палицами и камением бяхуся. Ти же Феоста закон устави женам за един муж посягати и ходити говеючи, а иже прелюбы деючи казнити повелеваше, сего ради прозваша и Бог Сварог: прежде бо сего жены блудяху, к нему же хотяша, и бяху аки скот блудяще; аще

¹ Jagič. Myth. Skizz. I, 419–421, 424.

родяшеть детишь, который ей люб бываше дашеть: се твое дитя; он же створяше празднество и приимаше. Феост же сийц закон разсыпа, и встави единому мужю едину жену имети, и жене за один муж посягати; аще ли кто преступить, да ввергнуть и в пещь огнenu. Сего ради прозваша и Сварогом и блажиша и егуптяне. И посем царствова сын его, именем Солнце... Солнце-царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог, бе бо муж силен» и т.д.¹ «Три раза, – замечает профессор Ягич, – в этом рассказе встречается имя Сварога, в первый раз, правда, довольно странно, в форме “Саварог” или “Зварог”, как будто бы рассказчик с намерением желал придать имени скорее египетский, чем славянский характер. Во второй же и в третий раз имя “Сварог” очевидно приводится в связи с деятельностью “Феосты”: рассказчик говорит, что “Феоста” получил имя “Сварог”, потому что он делал то и то. Следовательно, русский глоссатор понимает значение имени “Сварог”, он совершенно определенно объясняет его из того, что делал Феоста. Что же делал Феоста (Ἡφαίστος)? Он получил клещи и первый начал ковать»².

¹ П. С. Р. Л. II, 5.

² Myth. Skizz, I, 425–426. – Привожу здесь дальнейшее своеобразное объяснение г. Ягича, с которым, однако, не могу согласиться. «Следует вспомнить, – говорит г. Ягич, – что на русском языке глагол “сварить”, “сваривать”, употребляется в том же смысле, как и “сковывать”, следовательно, называя Сварога, русский автор думал о “сварщике”. Скажу более. “Феоста” первый основал брак, т.е. он первый сковал единую жену с единым мужем: обратим внимание на то, что “сварить” кого с кем также значит сковать, связать, и что выражение это употребляется именно относительно брачного союза, отсюда, вероятно, и выражение “сварьба” в смысле свадьбы и “сваребный” – вместо “свадебный”; замечательно, что так говорят именно в Новгородской области (по свидетельству академического словаря)*. Итак, и с этой стороны русский повествователь хорошо понимал имя “Сварог”, он вложил в слово смысл: основатель союза, брачного союза, связыватель! Так представлялось русскому глоссатору слово “Сварог” по его народно-этимологическому пониманию. Это убеждение в связи слова “Сварог” с выражениями “сварить”, “сварка”, “сварщик”, “сварьба” и т.д. послужило, очевидно, причиной тому,

* Хотя, вероятно, лишь случайно, но и нижнесербское наречие точно так же имеет форму swarba (= свадьба). Ср. С. Мае. Serb. 1879, 56: mačerka skradžu wšyско k swařbje třigotowa.

Затем он основал брак и повелевал казнить прелюбодеев, казнь же эта заключалась в том, что они ввергались «в пещь огнену». «Сего ради прозваша и бог Сварог». В данном случае Сварог является, как мне кажется именно повелителем огня и вместе с тем, подобно Гефесту и Вулкану, основателем домашнего очага и семейного начала, а как отец солнца (по тексту греческого оригинала), которое, по народному представлению, родственно огню (см. ниже ст. «Олицетворение солнца» – Сварожич), – отцом и огня. Огонь же издревле известен был в России под именем Сварожича (см. выше, с. 66); отсюда, если вообще отрицать существование самостоятельного славянского небесного бога по имени «Сварог», имя этого невольно должно было подвернуться глоссатору, как самое естественное название для отца огня – Сварожича. Ввиду этого, если уж непременно принимать имя «Сварог» за производное от «Сварожича», кажется, нет необходимости привлекать к делу северозападного Сварожича, а можно довольствоваться русским Сварожичем – огнем, с которым «Феоста», как божественный кузнец, находится в теснейшем, непосредственном отношении. – Впрочем, даже и профессор Ягич не отрицает окончательно возможности действительного существования слова «Сварог»: по его словам, новгородский писатель во всяком случае не выдумал этого имени, но оно «или действительно уже существовало в этой форме», или же сложено автором по дошедшему до его слуха имени «Сварожич». Во всяком случае, однако, засвидетель-

что он в рассказе Малалы об египетском царе (Нφαιотос вздумал вставить глоссы. Вот к чему сводится сопоставление, которому мы старались придать глубокое мифологическое значение», – прибавляет проф. Ягич, сам называющий слова свои «голосом трезвого критика» и с этой точки зрения охотно расхолаживающий пылкую фантазию мифологов-мечтателей, и в заключение восклицает: «Какое разочарование!» (там же, с. 426). Отдавая полную справедливость остроумной комбинации г. Ягича, которой я и счел нужным дать здесь место, я тем не менее полагаю возможным дать вопросу о Свароге и обоих Сварожичах, балтийско-славянском и русском, иное, по-моему мнению, более естественное толкование.

ствованное древними памятниками наименование бога солнца у балтийских славян и бога огня у русских одним и тем же именем, «Сварожич», говорит, по моему мнению, в пользу первого предположения, что название «Сварог» существовало раньше, чем «Сварожич», если не как наименование бога неба, то, по крайней мере, как название неба, «небесного круга» (инд. *svag, svarga*, древнечеш. *svog*), или, что, по моему мнению, наиболее вероятно, как название божества первобытного, несозданного огня, творца мира, в смысле пробега Феоста – Фта, отца солнца и земного огня. В этом последнем смысле имя Сварога, в форме Савракте (= Сваракте) или Соракте, засвидетельствовано древними памятниками, хотя и неславянскими. Имя Сваракте известно было за много веков до христианства, оставив, опять в древней Италии, несомненные следы свои в названии гор, из которых наиболее известная, по крайней мере, была вулканического происхождения. Об этом – позже, в статье о Сварожиче-Солнце.

Итак, верховный бог неба получил у древних славян следующие названия: Бог (Прабог), Дый (Дий), Святovit, Иесса (Trzy?), Белбог¹ (Белун), Дед и Сварог.

Мы видели уже раньше, что славяне, олицетворяя известные почитаемые ими явления природы, не переставали, независимо от этого, почитать и самые физические явления. Так было и по отношению к *НЕБУ*, которое до нашего времени считается народом святым, божественным. По словам Ибн-Дасты (см. выше, с. 78), древние славяне молились о плодородии, поднимая просяные зерна в ковше к небу. Крестьянин из окрестностей Волегаста, повествовавший о видении, которое представилось ему в лесу, удостоверил

¹ По поводу *Иессы* считаю нелишним указать еще на цитируемые Нарбутом слова из рукописной немецкой летописи, где говорится, что Перкун, литовский Юпитер, в других провинциях называется также *Jeu, Jéon*, а на Одере – *Jessa*. Narbutt. Mit. Lit. 8. – Лужицкие сербы, по свидетельству Макрелия (Pomm, Chron.), называли истинного Бога Белбогом, *Beli Bogh*. Ser. rer. Lusat. II, 242.

справедливость своих слов клятвами, причем обращал взоры к небу¹. Козьма Пражский, сообщая древнюю легенду о пришествии Чеха и его дружины в обетованную землю, говорит, что Чех приветствовал названную его спутниками по имени его землю, вознеся руки свои к небесам (*ad sidera*)². До сего времени во многих заклинаниях и песнях встречаются выражения: «глядеть на небо», «вздыхать до неба» в смысле молитвы к небу, также непосредственные обращения к небу, например:

Из *моравской* песни:

Po zahradě zarána chodila.	По саду утром ходила,
A na jasny nebe pohlédala:	И на ясное небо глядела:
I mně slunko svítilo... ³	И мне солнышко светило...

Из *великорусских* заклинаний:

- Ты, Небо, отец, ты, земля, мати!»⁴
- Ты, Небо, слышишь, ты, Небо, видишь, что хочу делать над телом раба (имярек)⁵.

Из *галицко-русской* думки:

Хожу, нуджу, ручки ламлю,
Вздыхаю до неба,
С тяжким жалем промавляю:
«Мужа мени треба»⁶.

В Малой Руси хозяин, выходя на сев, берет с собой хлеб, соль и рюмку водки и все это ставит в поле на том

¹ Herbord. Vita S. Ott. III, 4.

² Chron. Bohem. 7.

³ Sušil. Mor. n. p. 311.

⁴ Рыбников. Пес. IV, 246.

⁵ Сахаров. Сказ. р. нар. I, II, 24: из заговора от запоя. – Ср. также ниже, стр. 218 и 219; молитвы скопцов и заговоры латышей.

⁶ W. Z'Oleska. P. 1. Gale. 377.

месте, откуда хочет начать сеять. Прежде нежели бросить в землю горсть зерна, обращает глаза к небу и говорит: «Роди, Боже, на всякого долю»¹. Староверческие толки (беспоповщина и нетовщина) до позднейшего времени исповедовали грехи свои, зря на небо или припадая к земле².

Христианство, несмотря на почти тысячелетний (местами же еще более продолжительный) период своего господствования в славянских землях, не в состоянии было заглушить в народе древние, языческие верования, – слишком крепка сила живущих в нем языческих преданий, слишком жива в нем сила воображения, чтобы он, сохранив и по сие время главные черты древнего земледельчески-пастушеского быта своего, – мог отрешиться вполне от древних верований, веками унаследованных им от праотцов. Прежнее мировоззрение народа с водворением в нем христианства не умерло, но, более или менее изменяясь под влиянием времени и иных, новых, условий жизни, продолжало и по сие время продолжает жить в народе. То, что прежде называлось верою, ныне носит название суеверия, в сущности же и то и другое почти не представляет различия. Отцы христианской церкви в немалой степени сами, хотя и поневоле, способствовали сохранению в народе его древнего мирозерцания: исходя из практического взгляда, что новое учение не могло бы привиться к народу, если бы не представляло с учением языческим многих общих черт, они пользовались для своих целей чертами, общими старой и новой религии, заботясь лишь о замене в обращаемом в христианство народе понятий языческих сродными с ними понятиями христианскими, названий богов языческих – названиями христианского Бога, Богородицы, ангелов и святых; первые христианские храмы нередко воздвигались на местах

¹ Ефименко. Сб. малор.закл. 136. – Ср. ниже, стр. 222: молитва южнослав. севца.

² Афанасьев. Поэт. воз. I, 134.

бывших языческих святилищ¹, главнейшие христианские праздники назначались в дни прежних праздников языческих². Народ постепенно привыкал переносить прежние понятия свои о богах на новые объекты, свойства древних богов приписывались христианскому Богу и его святым. Однако, кроме простого замещения языческих богов новыми предметами поклонения и боготворения, по мере постепенного возрастания числа святых и угодников, далеко превосходившего число древних богов, происходила постепенная специализация качеств и свойств, приписываемых народом тому или другому святому, или целым группам святых. Древние, более простые представления о богах постепенно разветвлялись, и эти разветвления олицетворялись в образе того или другого святого.

Народ не забывал, впрочем, вполне и старых богов своих, стихийных и личных, – они, под старыми же именами, также продолжали существовать для него вместе с новыми. Происходили самые пестрые смешения воззрений языческих с христианскими. Естественное при таких обстоятельствах существование двоеверия подтверждается историческими свидетельствами. Так, например, в XII в., в среде штетинских славян, обращенных в христианство,

¹ Так, например, в поморском городе Волыни Оттон Бамбергский, по свидетельству Эбона, построил храм в честь св. Адальберта и Вячеслава «на месте, где прежде происходило языческое богослужение». (См. у Котляревского. Сказ. об Отт. 54.) В Штетине, на холме, где стоял истукан Триглава, Оттон воздвиг христианский храм (Herbord. Vita S. Ott. II, 36). – Владимир Святой в Киеве, на холме, где стоял идол Перуна, построил церковь в честь св. Василия (П. С. Р. Л. I, 51). Близ г. Владимира, на месте, где прежде, по преданию, было капище Волоса, построен был монастырь (Волосов), во имя св. Николая (Буслаев. Мест. сказ. 8–9). В Новгороде, где прежде стоял истукан Волоса, воздвигнут был храм в честь св. Власия (Погодин. Др. Рус. ист. II, 637.), и т.п.

² Праздник Рождества Христова приурочен ко времени языческого празднования Сатурналий и торжества «рождения солнца», праздник Пасхи – ко времени весеннего торжества, чествование св. Иоанна Крестителя – ко времени начала жатвы (зажинки) в южных широтах и празднования высшего солнцестояния, и т.д.

но еще не отрешившихся от прежних верований, по словам Эбона, рядом с христианскими святилищами воздвигались и языческие капища, а народ «двоеверно поклонялся и немецкому Богу и прежним богам своих отцов»¹. В летописи Титмара под 981 г. читаем, что не только язычники, но и христиане поклонялись языческим богам². Целый ряд свидетельств о почитании языческих божеств славянами, уже исповедовавшими христианскую веру, приведен был раньше (с. 49, 73). То же самое, разумеется, в меньшей степени, встречаем и в наше время. Во многих русских песнях и заклинаниях наряду с Богом, Божьей Матерью, святыми, ангелами призываются небо, светила небесные, земля, реки, озера и пр. В молитвах скопцов, сложенных в чисто народном духе, подобное двоеверие сказывается с поразительной наглядностью. Во время принятия «новика» в секту молятся: «Прости, Господи, прости меня, Пресвятая Богородица, простите меня ангелы, архангелы, херувимы, серафимы и вся небесная сила. Прости, небо, прости, солнце, прости, луна, простите, звезды, простите, озера, реки и горы, простите, все стихии небесные и земные». Перед пророчеством, во время богомоления скопцов, произносят: «Простите, солнце, месяц, прости, матушка сыра земля. Господи, благослови мне говорить не своими устами, а всели в меня Святой Дух Твой!»³ В карпаторусской песне девушка, став под явор, вздыхает: «Боже, Боже мой! Ей, явор, явор зеленый!»⁴ В белорусской купальской песне встречается припев: «Божа ж мой, ой ель моя зеленая, Божа ж мой!»⁵ Малорусский заклинатель одновременно зовет к Богу, святым, солнцу, месяцу, зорям. Великорусский поселянин, увидя молодой месяц, произносит: «Молодой месяц! Дай тебе Господи кру-

¹ См. у Котляревского. Сказ об Отт. 62.

² Chron. III, 10.

³ Надеждин. Иссл. о скоп. 223, 239.

⁴ Головацкий. Нар. пес. II, 713.

⁵ Шейн. Белор, н. п. 166.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

ты рога, а мне добро здоровье!» (Воронежская губерния)¹. В русской семицкой песне, вместе с Троицей и Богородицей, призывается Дид-Ладо:

Благослови Троица,
Богородица!
Нам в лес пойти,
Нам венки завивать.
Ай Дидо, ай Ладо!²

Сходное явление встречаем и у латышей. Так, например, в заговоре от рожи произносят: «Солнце, небо, земля, звезды, Божий сын, Святой Дух, помогите спасти человека и снять с него боли!» В заговоре от вывиха: «Да придут на помощь ввертывать, вправлять и исцелять мать Лайма, мать ветер, богиня моря и святая Мария!» или: «Боже отец, Кука (?) мать, мать Лайма, святая Мария да приходят на помощь!» В заговоре от чемера, между прочим, встречаются слова: «Святой Бог едет на коне Перкуна»³.

Замечательно, что и сами святые христианской церкви, как увидим ниже, нередко называются богами, например: «Боже Иленче» (болгар.), «Luby božo z nebes, – luby svjaty Jurjo» (луж. серб.), «Welky Vože, swaty Jene» (Ян, Иоанн – чешск.), «св. Андрею... дай Боже знати» (малорус), «Боже милостивый св. Николаю» (галиц. рус.) и т.п. В Орловской и Псковской губерниях об иконах, приносимых на дом, говорят: «Боги ходят»⁴. Люди, которые носят иконы, в Мценском уезде (Орловская губерния) называются богоносами⁵.

Представление славян-язычников о верховном небесном боге, без сомнения, значительно облегчило водво-

¹ Ефименко. Сб. малор. закл. 155. – Афанасьев. Поэт. воз. I, 416.

² Снегирев. Русс. пр. праз. III, 117.

³ Матер. для этн. Лат.: Заг. № 155, 246, 250, 338.

⁴ Потебня. О миф. знач. н. обр. 23.

⁵ Доп. к Обл. Слов. 10.

рение в среде их христианского учения: Бог, Прабог, Дый, Белбог, Святovit – «бог богов», заменились единым верховным Богом христианским, вокруг Которого группировались Богородица, святые и ангелы, как в языческом вероучении около «прабога», или «бога богов», «прибоги» или второстепенные боги. Как в язычестве, у славян западных и восточных, образ верховного небесного бога нередко сливался с образом бога солнца, так и в христианстве, в произведениях народного творчества, древний небесный бог, а также бог солнца, замещались Богом христианским. Семья небесных светил сравнивается в народных песнях восточных славян и теперь еще с семьей Божьей, во главе которой стоит солнце – Бог. Так, например, в малорусской колядке описывается костел, в котором три окошечка: в первом светит солнце, во втором – месяц, в третьем – звезды (зироньки),

Не есть воно ясное солнце,
Але есть воно Сам Господь Бог.
Не есть воно ясный мисяць,
Але есть воно Сын Божий.
Не есть воно ясные зироньки,
Але есть воны Божие диты¹.

Достоинo внимания, что в песнях южных славян солнце обыкновенно является подчиненным Богу небес-

¹ Zienkiewicz P. gm. I. Pins. 36. – Божественное значение небесных светил доказывается и следующим отрывком из малорусского заговора, в котором солнце и месяц называются наряду с Божью Матерью: «Сонце мыни у вичы, мисяць мыни у плечы, Матирь Божа поперед мене»*. В таком же смысле называются вместо светил небесных еще Иисус Христос, ангелы, крест и пр., например: «Matka Boska za mna. Pan Jesus przede mna, Stróz Aniol przy mnie, Krsyz sw. na mnie» (польск.)**, или: «Крест надо мной, крест предо мной, крест креста ублажает, ангел меня сохраняет»***.

* Труды этн.-ст. экс. I, 92.

** Крушевский. Загов. 66.

*** Майков. Великор. закл. 102.

ному: оно идет на ночь отдыхать к Богу, за ним ухаживает Божья Мать; невес молится Богу и солнцу¹; солнце, обиженное девушкой, которая хвалится перед ним своей красотой, идет жаловаться на нее Богу; обиженное вилой, которая не хочет давать ему воды, оно обращается с жалобой к св. Иоанну Крестителю² и т.п. Согласно древнеарийскому преданию, что ветер есть дыхание небесного бога (Варуны, стр. 114), в христианстве Св. Дух отождествляется народом с духом или дыханием Божьим. Так, например, в одной галицко-русской колядке встречается припев:

Подуй же, подуй, Господи, из Духом Святым по земли³

Имя Бога во многих случаях заменило собой и другие божества языческие, например, в заговорах для приворачивания женщины, где к Богу обращаются почти буквально в тех же выражениях, как в подобных же заговорах, имеющих совершенно языческий характер, – к ветрам, огню и т.п. В заговорах на защиту скота от дикого зверя, от болезней и пр. имена Бога и святых заместили, очевидно, имя бога солнца, также Волоса – «скотья бога», и т.д. Смешение понятий христианских и языческих естественно вело к самым разнообразным замещениям языческих божеств христианским Богом и святыми: чем более бледнело и утрачивалось в народе представление о древних его божествах, тем более, разумеется, должен был теряться и параллелизм между этими божествами и соответствовавшими им, замещавшими их, божественными представителями христианского вероучения.

Приведу несколько примеров молитвенных возгласений к Богу, призываемому, очевидно, в смысле Бога небесного.

¹ Петрановић, Срн. н. п. Босн. I, 81.

² Stojanovič. Sl. iz. živ. Hrv. n. 246. – Березин. Хорват. II, 556.

³ Срезневский. Яз. богосл. 19.

Колядки: *Сербо-хорватск.*

a) Daj nam Bože, koledo!	Дай нам. Боже, коледо!
Dobru pasu, koledo!	Доброе пастбище, коледо!
Za kravice, koledo!	Для коровок, коледо!
I ovčice, koledo!	И овечек, коледо!
Da nam dadu, koledo!	Чтобы они дали нам, коледо!
Šatre mlika, koledo!	Ведро молока, коледо!
Da možemo, koledo!	Чтобы мы могли, коледо!
Okupati, koledo!	Окупать, коледо!
Mladog boga, koledo!	Молодого бога, коледо!
I božiča, koledo!	И божича, коледо!
б) Molimo se, Lado!	Молимся, Ладо!
Molimo se visnjem Bogu,	Молимся всевышнему Богу,
Oj Lado oj!	Ой Ладо ой!
Da popuhne, Lado!	Чтобы подул, Ладо!
Da popuhne tihi vjetar,	Чтобы подул тихий ветер,
Oj Lado oj!	Ой Ладо ой!
Da udari, Lado,	Чтобы ударил (т.е. пошел), Ладо!
Da udari rodna kiša,	Чтобы ударил плодородный дождик,
Oj Lado oj!	Ой Ладо ой!
и т.д. ¹	и т.д.

Поселянин, в окрестностях Дьяковара, выходя сеять, обращает взоры на солнце и произносит:

Всемогущий Боже, Творец всего! Удостой меня своею милостью, чтобы мой посев был так чист, как чисто солнце, и плодотворен и обилен, как несчетные звезды на небе².

¹ Stojanovič. Sl. iz živ. Hrv. n. 214, 245. – Вторая из этих песен очень похожа на известные «дождевые» песни южных славян.

² Березин. Хорват. II, 443. Обращая взоры на солнце (вероятно, на небо), поселянин, очевидно, молится всемогущему небесному (а не солнечному) богу, что подтверждается выраженным в молитве сравнением посева с «солнцем». – Ср. стр. 215, молитвенное изречение малорусского севца.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

В *словинской* весенней песне просят бога покатить свое колесо (т.е. солнце) и даровать ясную погоду:

Bog daj vedro,	Боже, дай вёдра,
Bog potoci swoje kolo	Боже, покати свое колесо
Na naše stodole	На наши житницы
I na naše pole... ¹	И на наше поле...

Из *чешских* песен:

– Dej nam. Pan Bůh, zdravj.	– Дай нам, Господь Бог, здоровья.
– Pomoz mue Bože	– Помогите мне, Боже мой,
V tom velkem sauzenj ² .	В этой великой беде.

Из *моравских* песен:

– Dej Bože ourodu	– Дай, Боже, урожая
Na našu zahradu.	В нашем саду.
– Daj Bože slunečka ³ .	– Дай, Боже, солнышка.

Из *польской* колядки:

U tego pana	У этого господина
Biała kamienica:	Белый дом;
Urodzi sie zyto	Уродись жито
I jara pszenica.	И яровая пшеница.
Dai Ze Panie Boze,	Дай же, Господи Боже,
Coby sie zrodzila,	Чтобы уродилась,
Coby nas ta pani	Чтобы нас эта госпожа
Na zniwo prosila... ⁴	Позвала на жниво...

¹ Срезневский. Об обож. солн. 44. – Ср. также: Koritko. Slov. p. 1, 19.

² Erben. P. n. v. Čech. II, 228; III, 151.

³ Sušil. Mor. n. p. 328, 530.

⁴ Roger. P. 1. Pols. 218.

Великорусск.

Причитание при совершении обряда засеваания зерен,
накануне нового года:

Уроди, Боже, всякого жита по закрому,
Что по закрому да по великому,
А и стало бы жита на весь мир крещеный.
(Тульская губерния)¹

Из заговора:

Спаси, Господи, и помилуй меня, раба Своего (имярек), на
пчельнике мои пчелы старые и молодые от всякого зверя, и от
всякой птицы, и от водяного потопления, и от нечистого духа, и
от лукавого человека².

Белоруссы, поздравляя с новым годом, произносят:

Благослови, Боже, у каморы, у оборы, и у поли, и у гумне,
и дай уродзай земли, дожджу, суши, граду, чары насыланья, уси
чертовские дзела отдаляй, а зроби добро и милосць от Бога...

Зажиночная песня:

Народи, Божа, жита,
И густа и велика,
Кыласом кыласиста,
Ядром идряниста!
Народи, Божа, яра,
И циста, вятиста,
Ядром идряниста!

¹ Сахаров. Сказ. р. н. II, VII, 3.

² Щанов. Ист. оч. н. мирозоз. I, 54. – **Имя Бога (и святых)**, **разумеется, встре-**
чается в большинстве заговоров, представляющих нередко продукты твор-
чества новейших грамотеев. Приводя здесь и ниже примеры из заговоров, я
почти исключительно выбирал лишь те из них, в которых отражается языче-
ское мировоззрение народа, сохранились древние, языческие черты.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

В других песнях встречаем еще следующие обращения к Богу:

- | | |
|---|---|
| а) Дай, Божа, доленьку,
А дай, Божа, счасцика,
Свекорку богатого... | б) Перенес Бог цераз серпок,
Переняся, Боже, цераз душок...
Судзиу же, Боже, пожаць,
Су дай ж, Боже, сножиць... ¹ |
|---|---|

Из малорусских песен:

- | | |
|---|--|
| а) Ой роды, Боже,
Сю пшеницю як лозы,
На вдовыне счастья,
На сыртыскый слезы... ² | б) Роди, Боже, жито
На новее лито,
Густее, колосистее,
На стеблю стеблистее... ³ |
|---|--|

Галицко-русск.

В некоторых колядках молитва людская к Богу влагается в уста Божьей Матери (или св. Петра):

(Матенька Божи... нана Бога просить):
Зароди, Божейку, яру пшеничейку.
Яру пшеничейку и ярейке житце!
Буде там стебевце саме тростове...
Будут конойки, як звездойки,
Будут стогойки, яко горойки...⁴

Из пожеланий к новому году:

– Роди, Боже,
Жито пшеницю,
Всяку пашницю,
В запичку детей копицю⁵.

¹ Шейн. Белор. н. п. 177, 180, 212.

² Гул-Артемковский. Н. укр. п. 28.

³ Труды этн.-ст. эксп. IV, 315.

⁴ Головацкий. Нар. пес. II, 8, 16.

⁵ Петрушевич. Общер. днев. 90.

– Дай же вам, Боже, сивого коня, мати,
Дай же вам, Боже, ходити по межи, кони раховати...
Дай, Боже, счастья, здоровья в том доме¹.

Во всех приведенных примерах молитвенных обращений к Богу народ просит лишь в общих чертах небесного Бога вселенной о даровании ему урожая, счастья и благополучия. Более специальный характер имеют, как увидим ниже, молитвы, обращаемые к другим божествам и заменившим их святым христианской церкви.

6. Солнце. – Замещение его Богом

Народ привык видеть в светиле дня благодетельного попечителя и покровителя человека, с родительской заботливостью наделяющего его всякими благами. Существование всей живой природы находится и теснейшей связи с появлением и заходом солнца, с различными фазами солнцестояния. С восходом солнца вся природа пробуждается от ночного сна, а по совершении им своего дневного оборота, с наступлением ночи, она прекращает свою деятельность и вновь погружается в сон. По народному представлению, солнце утром рождается или загорается, а вечером погружается в море, на отдых: «Встань (пробудись), – восклицает молодец в сербской песне, – родило сѣ сунце». Восток называется стороной, «откуда се јасно сунце радја». «Загоритесь, солнце и месяц», – произносит латышский заклинатель. «Солнце ся в море купае», т.е. «солнце спочило», – говорят галицкие и угорские русины². Вспомним представление латышей о солнце, которое ложится вечером в золотую лодочку, а утром, восходя на небе, оставляет на волнах лодочку пу-

¹ Головацкий. Нар. пес. II, 35.

² Потебня. О миф. знач. н. обр. 32. – Матер. для этн. Лат.: заг. № 228. – Зап. Р. Геогр. Об.: Этн. 1869, II, 335.

стой (с. 157). Весенние лучи солнца пробуждают природу от зимнего оцепенения. Светлые, теплые, продолжительные дни вызывают в ней усиленную деятельность, плоды которой обеспечивают благосостояние человека. По мере приближения солнца к точке низшего его стояния мрак и холод получают перевес над теплом и светом, природа замирает и застывает, скованная, как и само зимнее солнце, чарами злых духов преисподней, пока животворная сила возродившегося весеннего солнца не разобьет этих оков, не обогреет и не пробудит природу к новой жизни, к новой деятельности. Понятно, что, при полной зависимости человека от положения солнца, по отношению к населяемому им месту, весь строй его жизни сложился под влиянием этой зависимости; он издревле с радостью и надеждой на будущее встречал ежегодно рождение солнца, когда начинали прибавляться дни, с благодарностью приветствовал его весною, когда после продолжительной зимы оно освещало и согревало его кормилицу, мать сырую землю, с благоговением и трепетом преклонялся перед его торжественным и в то же время грозным величием, когда оно достигало точки высшего своего стояния, высшего блеска, проливая на землю наибольшую массу тепла и света и в то же время угрожая смертельными болезнями и засухой. Взгляд древнего славянина на животворную природу солнца – почти совпадающий со взглядом на тот же предмет народов литовских (ср. выше, стр. 106 и сл.). Весенние лучи солнца пробуждают природу от зимнего оцепенения. Светлые, теплые, продолжительные дни вызывают в ней усиленную деятельность, плоды которой обеспечивают благосостояние человека. По мере приближения солнца к точке низшего его стояния мрак и холод получают перевес над теплом и светом, природа замирает и застывает, скованная, как и само зимнее солнце, чарами злых духов преисподней, пока животворная сила возродившегося весеннего солнца не разобьет этих оков,

не обогреет и не пробудит природу к новой жизни, к новой деятельности. Понятно, что при полной зависимости человека от положения солнца, по отношению к населяемому им месту, весь строй его жизни сложился под влиянием этой зависимости; он издревле с радостью и надеждой на будущее встречал ежегодно рождение солнца, когда начинали прибавляться дни, с благодарностью приветствовал его весною, когда, после продолжительной зимы, оно освещало и согревало его кормилицу, мать сырую землю, с благоговением и трепетом преклонялся перед его торжественным и в то же время грозным величием, когда оно достигало точки высшего своего стояния, высшего блеска, проливая на землю наибольшую массу тепла и света и в то же время угрожая смертельными болезнями и засухой. Взгляд древнего славянина на благотворную природу солнца, почти совпадающий со взглядом на тот же предмет народов литовский (ср. выше, стр. 157 и сл.), отражается в следующем отрывке из словинской обрядной песни (из Зильской долины), которая поется под липой, при встрече весны:

Le čakej, čakej, sonce.	Ну постой, постой, солнце,
Oj rumjeno sončice!	Ой румяное солнышко!
Jas ti mam w'liko powédati,	Я имею тебе многое поведать
Pa se w'liko več prašeti.	И еще больше спросить.

– Jas pa ne mam čakati	– Я не могу остановиться,
Mam w'liko obsiewati,	Я должно многое осветить,
Wse dolince ino chriberce.	Все долины и горы,
Tudi vse moje s'rotice ¹ .	И всех моих сирот.

В сербской песне выражается та же мысль – солнцева мать спрашивает своего сына: «Где ты будешь спать, кто тебя разбудит»,

¹ Срезневский. Об обож. солн. 44.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Да огријеш землю и градове, Чтобы ты согрело землю и города
 А и ону млогу сиротиню, И всех многочисленных бедняков,
 Голу босу и не опасану¹. Нагих, босых и неопоясанных.

В песнях южных славян, именно сербских, очень часто упоминается о родстве солнца с прочими небесными светилами: светлый месяц – его брат, денница – сестра. И на Руси (например, в Луцком уезде Волынской губернии) луна и звезды считаются семьей солнца². Литвины признают месяц мужем, а звезды – детьми солнца³.

Солнце в поговорках разных славянских народов является значением божества благого, милосердного, приносящего счастье и дом, в который оно заглядывает: «Еще и в мое оконце блисне (или: загрее) колись солнце», – говорят галицкие русины⁴. «Взойдет солнце и к нам на двор» (великорусск.), «заглянець сонце и в наше воконце» (белорусск.), «bedzie i przed naszymi wrotami slonce» (польск.), «doń he suncе и пред наша врата» (сербск.), «де соньце, там и сам Господь» (малорусск.) – обычные поговорки⁵. В песнях скопцов, сложенных в чисто народном духе, нередко даже переделанных из народных песен, с соответствующим замещением некоторых слов или стихов новыми, лже-Христос их (Селиванов) величается солнцем, месяцем, например: «Благослови солнце, луна, – Над главами глава царь, – Благослови наш Искупитель... О, свет наше солнышко, – О, свет наше красное, – Сударь батюшка родимый...» Другая песня, сложенная в честь того же Селиванова, начинается так: «Ты свети, свети, свети, светел ме-

¹ Петрановић. Срн. н. п. Босн. I, 1. – Ср. вышеприведенные песни к солнцу латышей и литвинов (с. 106, 108).

² Труды этн.-ст. эксп. I, 3, 14.

³ Narbutt. Mit. Lit. 126.

⁴ Зап. Р. Георг. Об.: этн. 1869. II, 263.

⁵ Афанасьев. Поэт. воз. I, 67. – Носович. Слов. белорусс. н. 64. – «Быть может, заглянет солнце и к нам в окно», – говорят литвины. Schleicher. Lit. Märch. 179.

сяц, – Обогрей нас красное солнышко! – Прикатился к нам Государь батюшка...»¹ («Прикатился» – выражение, прямо указывающее на уподобления лже-Христа «катящемуся» по небу солнечному кругу или колесу). Вообще дорогие сердцу лица, жених, невеста, мать и пр., величаются народом «ярким» или «жарким солнцем» (сербск.), «красным солнышком» (русск.). Ср. «Владимир Красное Солнышко» в русских былинах. Чехи, хорутане и сербы клянутся солнцем, а русские простолюдины – светом Божиим: «Чтоб мне свету Божьего не взвидеть»². В большие праздники весенние и летние русский народ ходит караулить «играющее» при восходе своем солнце и приветствовать его песнями. В сербских рождественских песнях солнце, увидев рождество Христово, «од радости тринут (трижды) заиграше»³. Купальская или петровская малорусская песня начинается так: «Из-за гори сонечко иде и грае», – или: «Заграло сонечко на Ивана, – Де сходить сонце, сходить, там грае»⁴. «На Ивана рано – соунце играло», – поют белоруссы⁵. Некоторые купальские песни в припевах обращаются к солнцу: «Сонейко, сонейко!» – этим возгласом начинается каждый стих двух белорусских купальских песен, записанных Чечотом⁶. Мораване гадают по солнцу, словаки и русские призывают его как божество в заговорах⁷. Многие обрядные наречения народ произносит, обращаясь лицом на восток или к самому солнцу. В сербской свадебной песне отец уговаривает дочь-невесту обратиться к солнцу и помолиться истинному Богу и жаркому на востоке солнцу: «Окрени се сунцу на истоку, – Помоли се Богу истинома – И жарко-

¹ Надеждин. Иссл. о скоп. 73, 81.

² Афанасьев. Поэт. воз. I, 66.

³ Петрановић. Срн. н. п. Босн. I, 42. Ср. также 44.

⁴ Труды этн.-ст. эксп. III, 219 – Потебня. О куп. огн. 101.

⁵ Шейн. Белор. н. п. 170.

⁶ Czeczot. Pios. wiesn. 4. – См. также Шейн. Белор. н. п. 153, 154.

⁷ Срезневский. Об обож. солн. 42.

ме на истоку сунцу»¹. В болгарских песнях девушка смотрит на солнце и вопрошает его, или даже крестится на солнце: «К’рст си чини’ бела Ружа, – К’рст си чини’ срешта слънце»². «Выйду я в чистое поле, стану на восток лицом, на запад хребтом», – произносит великорусский заклинатель³, или: «Выйду на широку улицу, на восток лицом, на запад тылом, послонюсь и помолюсь»⁴. «На восток он (молодец) Богу молится», – читаем в русской былине⁵.

В Никоновой летописи свет христианской веры сравнивается со светом солнечным: «И бысть благочестие велие, а сияше вера христианская яко солнце»⁶. В древней повести о девицах смоленских, како игры творили, говорится о ночи, «в которое родился пресветлое солнце великий Иоанн Креститель»⁷. Солнцем праведным нередко именуется и Иисус Христос. Затмение солнца, наводящее ужас на человека, издревле служило в народном суеверии знаменем предстоявшего общественного несчастья. По общему во всей Северной Европе поверью, солнце во время затмения съедается злой силой: «И солнце не бысть светло, но аки месяц бысть, его же неведгласи глаголют снедаему сущу», – так объясняли себе затмение и в Древней Руси. В Литве верят, что змоки и чародеи постоянно нападают на солнце во время его бега – и оно от того меркнет⁸.

Солнце получило на народном языке наименования: бога, солнца – царя или князя, солнца божьего, чада божьего, солнца праведного, солнца красного, солнца светлого и тресветлого. Солнце призывают в песнях, причитаниях

¹ Петрановић. Срп. н. п. Босн. I, 81.

² Каравелов. Пам. Болг. 214. – Веркович. II. н. Мак. Буг. I, 178.

³ Сахаров. Сказ. р. н. I, 23.

⁴ Рыбников. Пес. IV, 251.

⁵ К. Данилов. Древ. р. стих. 176.

⁶ П. С. Р. Л. IX, 64.

⁷ Буслаев. Ист. оч. II, 14.

⁸ Касторский. Нач. слов. миф. 56–57. – Narbutt. Mit. Lit. 127.

и заклинаниях, причем оно нередко, как у латышей и литвинов, именуется «матушкой», его просят проглянуть и осветить и обогреть землю, или подарить красоту (т.е. озарить светом и как бы очистить лицо от некрасивого вида), его вопрошают как всевидящего и всеведущего бога о том, что происходит в далеких местах, молят о покровительстве и помощи в разных случаях, наконец, обращаются к нему с сетованиями и жалобами на недолгу.

а) *Призывания солнечного света*

Болгарские девушки вызывают солнце, когда оно нужно бывает для сушки хлеба, сена и пр.:

Печи, печи, слжнчице!¹ Пеки, пеки, солнышко!

Из *словинской* песни (плач девушки):

Sijaj, sijaj, solnizhize!² Сияй, сияй, солнышко!

Из *сербских* песен:

– Жарко сунце, обасајaj ми лице! – Жаркое солнце, освети мое лицо!
– Сини жарко од истока, сунце, – Свети жарко с востока, солнце,
И разведри мое блиједо лице³. И разведри (развесели) мое
бледное лицо.

В *Моравии* дети в пасмурную погоду, смотря на тучи, поют:

Vyndi, vyndi, slunko. Взойди, взойди, солнышко,
Za (jak) makovo zhuko⁴. Как маковое зернышко.

¹ Каравелов. Пам. болг. 242.

² Koritko. Slov. p. II, 105.

³ Петрановић. Ср. н. п. Босн. 236. – Кунас. Juž.-slov. н. р. I, 92.

⁴ Sušil. Мор. п. р. 723. – Ср. в русском областном говоре (Курск. губ. Обоян) «зернушко» – ласкательное слово: «Ты мое зернушко!» Доп. к Обл. слов. 67.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Словаки поют:

Rej, slunečko, rej,	Гей, солнышко, гей.
Nory, doly krej.	Покрой (своим светом) горы и доли,
Povyskoč si vejše,	Поднимись повыше,
Na tej naši střeše,	На этой нашей крыше,
Kolo udelej ¹ .	Ступай колесом.

Из старопольской песни:

Sviěc sviěc sl'oneczko!² Свети, свети солнышко!

В Верхней Силезии приносят в дар солнцу особого рода печения – «słońcęta», при этом пляшут и припевают:

Graj, slonce, graj,	Играй, солнце, играй,
Tutaj są tvoi słońcęta ³ .	Здесь твои słońcęta.

Из великорусских песен:

– Взойди, ясное солнышко,
Обогрей нас, добрых молодцев,
Добрых молодцев, со девицами⁴.

¹ Celakowsky. Slow. n. p. 221. – Представление о том, что солнце «колесом» идет по небу, вообще представление солнца в виде колеса, свойственно всем славянам: «Vpoledne, spoledne slunečko kolem jde» (Sušil. Mor. n. p. 744). «Солнце колесом у гору идзецъ» (Терещенко. Быт р. нар. II, 470). «Колесом – колесом сонычко в гору йде». «Солнце закатилось» – говорят о наступлении ночи. В русской загадке солнце характеризуется так: «По заре зарянской катится шар вертля некий, никому его не обойти и не объехать» (Афанасьев. Поэт. воз. I, 207). «Вже сонечко кружком, кружком», «Уже сонце котыться» (Метлинский. Н. Юж.-русс. п. 320, 321). Ср. также выше (с. 230): «Прикатился к нам государь батюшка», только что перед тем именуемый «красное солнышко» (с. 230) «Vog potoči svojo kolo» (словинс). – Ср. также ниже (с. 237) словацкую песню, начинающуюся словами: «kolo, slunko, kolo». В словацкой святоянской песне упоминается о голубе, который прилетел «z červeného kruha», т.е. с багрового (солнечного) круга (Kollar. Nar. Spiew. I, 16).

² Pauli. P. I. Pols. 31.

³ Hanuš. Bajesl. Kal. 176.

⁴ Костомаров. Слав. миф. 74.

При появлении солнца в Светлое Воскресение дети поют:

– Солнышко, ведрышко,
Выгляни в окошечко.
Твои детушки плачут...
Солнышко, покажись.
Красное, нарядись...¹
– Солнышко, ведрышко,
Прогляни, просвети,
Твои детки плачут...²

Когда долго стоит пасмурная погода, дети вызывают солнце:

– Взойди, взойди, солнышко!
Сварим тебе борщику,
Поставим на елку,
Покроем тарелкою,
Положим яичко,
Яичко скатится,
Солнышко схватится³.

Из свадебной песни:

Свети, свети, месяц,
Нашему короваю!
Проглянь, проглянь, солнце,
Нашему короваю⁴.

Из причитания, коим окликают усопших родителей:

Уж ты солнце, солнце ясное! Ты взойди, взойди с полночи, ты освети светом радостным все могилушки, чтобы на-

¹ Сахаров. Сказ. р. н. II, VII, 75.

² Шейн. Рус. н. п. I, 55. – Ср. Там же. I, 86–87.

³ Петрушевич. Общ.р. дней. 7.

⁴ Сахаров. Сказ. р. н. I, III, 163.

А. С. ФАМИНЦЫН

Дали виде, слънце, моя-та майка?	Видело ли, солнце, мою мать?
Моя-та майка, слънце, и мои-те	Моих братьев, солнце, и моих
брате?	сестер?
Мои-те брате. слънце, и мои-те	Моих сестер, солнце, и моих
сестре?	своих?
Мои-те сестре, слънце, и мои-те	
снахе?.. ¹	

Сербск.

В свадебной песне «Млада Стана сунце заклинаше»:

О тако ти, моје сунцо жарко!	О ты, мое жаркое солнце!
Тако сјало, никад	Ты так светило, никогда
не тамнело!	не померкало!
Јеси л' данас преко Рисна	Светило ли ты сегодня над
сјало?	Рисаном?
Јеси л' Косту дворе обасјало?..	Освещало ли двор Косты
	(Константина)?..

Далее она расспрашивает солнце о том, как веселятся ее жених и его родня и т.п.

В другой свадебной песне девушка становится против «жаркого солнца», кланяется и точно так же задает ему вопросы о том, что делает ее возлюбленный, вспоминает ли он о ней, пьет ли в честь ее здравицы и т.д.

Девушки в Среме, чтобы увидеть во сне будущего жениха, молятся вечернему солнцу, показывая на венок:

Сунашце на заоду! Као што ти овај	Солнышко на заходе! Как ты
венац сада видиш, тако јасно и лепо	теперь видишь этот венок, дай
дај да и ја у сну ноћас видим онога	мне так же, но в эту ночь уви-
који ми је од Бога сућен ² .	деть во сне того, кто мне суж-
	ден от Бога (моего суженого).

¹ Веркович. П. н. Мак. Буг. I, 24.

² Караџић. Жив. н. срн. 114, 326. – Петрановић. Срн. н. п. Босн. 77.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

В *словинской* (крайнской) песне женщина, находящаяся в разлуке со своим больным ребенком, смотрит в окно на восходящее из-за горы солнце и обращается к нему с вопросом:

Kaj te prásham, tí rumêno sónze,	Что, спрошу тебя, ты, румяное
Kaj môje bóлно dêtize dela?	солнце. Что делает мое больное
	детище?

Вечером она с тем же вопросом обращается к месяцу¹. Со времен татарщины, вероятно, сохранился возглас к солнцу *русских* мальчиков:

Сонечко, сонечно, скажи, віткіля татаре йдуть?²

г) *Молитвы о покровительстве
и помощи в разных случаях*

Из *сербской* свадебной песни:

(брат отпускает сестру свою при закате солнца; правой рукой он держит узду, а левой машет на солнце, говоря)

Лако полако, сунашце жарко,	Тихонько, потихоньку (заходи)
	жаркое солнышко,
Док сеја Неда из двора подје,	Пока сестра Неда не пойдет
	из двора,
Из двора подје, у други додје ³ .	Не пойдет из двора, не дойдет
	до другого.

Из *словацкой* песни:

Kolo slunko, kolo, bud' poledne	Колесом, солнышко, колесом,
skoro.	будь полдень скоро,
Ešte slunko kolej, bud' poledne	Еще быстрее, солнышко, колесом,
skorej.	будь полдень скорее.

¹ Koritko. Slov. p. I, 117–118.

² Номис. Укр. приказ. 337. – Ср. выше, вопрошения солнца об отсутствующих муже и сыне, в литовской песне (с. 161).

³ Kuhač. Juž-sl. n. p. IV, 46.

Slunatečko moje postoj že mi	Солнышко мое, постой же
v miere,	в меру (?),
Pokel mi sbereme toto pole bielé.	Пока мы не соберем хлеб с белого поля.
Sedaj slunko, sedaj, rovenku	Садись, солнышко, садись, ищи
si hledaj,	себе ровню,
Kym rovenku najdeš, az na čisto	Когда найдешь себе ровню,
zajdeš.	совершенно зайдешь.
Sedaj slunko, sedaj, frajera mi	Садись, солнышко, садись, ищи
hledaj,	мне жениха!
«Veru nezasednem pokul ho	– «Конечно, не сяду, пока его
nenajdem» ¹ .	не найду».

Из великорусских заклинаний:

– (При отыскивании клада) Матушка, красное солнце! Как ты освещаешь своим светом видение зрака, такожде покажи рабу Божию (имярек) поклажу сию (Симбирская губерния)².

– Гой еси, солнце жаркое! Не пали и не пожигай ты овощ и хлеб мой, а жги и пали кукол и полынь-траву! (Южная Сибирь)³.

– Праведнее ты, красное солнце! Спекай у врагов моих, у супостатов, у супротивников, у властей-воевод и приказных мужей, и у всего народа Божьего уста и сердца, и злые дела и злые помыслы, чтобы не возносились, не промолвили, не пролаголали лиха супротив меня (Новгородская губерния)⁴.

– (На укрощение гнева матери) Солнце ясное, звезды светлые, небо чистое, поля желтые – все вы стоите тихо и смирно, так была бы тиха и смирна моя родная матушка по все дни, по все часы, в ночи и полуночи⁵.

¹ Kollar. Nar. Spiew. II, 338. – Под словом «ровня» вероятно следует здесь понимать солнцева жениха – месяц.

² Майков. Великор. закл. 108.

³ Гуляев. Этн. оч. 57.

⁴ Афанасьев. Поэт. воз. I, 417.

⁵ Сахаров. Сказ. р. н. I, II, 20.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

– (Присушка) Стану я на сырую землю, погляжу на восточную сторонушку, как красное солнышко воссияло, припекает мхи-болота, черные грязи. Так бы припекала, присыхала раба Божия (имярек) о мне, рабе Божиим (имярек). Очи в очи, сердце в сердце, мысли в мысли; спать бы она не засыпала, гулять бы она не загуляла¹.

д) Обращения к солнцу в плачах и сетованиях

В Краледворской рукописи читаем:

Aj ty slunce, aj slunéčko!	Ах ты солнце, ах солнышко!
Ty li si žalostivo,	Отчего ты так печально,
Čemu ty svietiš na ну,	Зачем ты (так печально) светишь на нас,
Na biedné ludi? ²	На бедных людей?

Из плача Ярославны (в «Слове о полку Игореве»):

Светлое и тресветлое солнце! Всем тепло и красно еси:
чему, господине, простре горячую свою лучю на ладе вои?

Кроме приведенных примеров, в песнях и обрядных наречениях всех славянских народов встречаем обращения к солнцу, именуемому также «богом», «богом на небе» или «на высоте», – обращения, которые ныне нередко понимаются народом как бы отнесенными к христианскому Богу, но которые, несомненно, свидетельствуют о замещении в них имени солнца именем Бога. Впрочем, в иных случаях название Богом именно солнца не может подлежать никакому сомнению, так как оба названия встречаются рядом.

¹ Майков. Великор. закл. 17. Здесь, как и в предыдущем примере, находим не прямое молитвенное обращение к солнцу, а как бы требование по аналогии – образ выражения, весьма обыкновенный в заговорах не только славянских, но и других народов, и унаследованный народами из глубокой древности.

² Beneš. Hermanov.

В *моравской* песне просят Бога «светить», – просьба эта, разумеется, относится к солнцу:

Svitaj Bože, svitaj. Засвети, Боже, засвети,
Co by spěšej den byl¹. Чтобы скорее наступил день.

Словаки поют:

Svitaj Boze, svitaj, Засвети, Боже, засвети,
Aby skor mrkalo². Чтобы скорее рассветало.

В плаче Ярославны (см. выше) солнце названо господином (т.е. господом или богом).

В *малорусской* песне читаем:

И к сонечку промовляе:
«Поможь, Боже, чоловіку»³.

На Украине обращаются к солнцу:

– Сонечко, сонечко! Одчини (т.е. открой),
боже, виконечко (окошечко)⁴.

В *малорусских* и *галицко-русских* свадебных песнях просят Бога «светить короваю», – просьба эта в приведенном выше примере (с. 235) относилась к месяцу и солнцу, – замещение очевидно:

– Засвети, Боже, из раю
Нашему короваю⁵.
– Милый Боже, великий наш буде коровай.

¹ Sušil. Mor. n.p. 635.

² Čelakowsky. Slov. n. p. I, 77.

³ Метлинский. Н. юж.-р. п. 57.

⁴ Афанасьев. Поэт. воз. I, 161. Солнце, по народному представлению, светит с неба через окошко.

⁵ Малорусс. думы. 89.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

– Проси Бога, Марисенько,
Щоб Бог дал,
Щоб та ся коровай вдал.
Як день белый.
Як Бог милый,
Як ясное соненько,
Что светит в оконенько.

Во всех этих мало- и галицко-русских примерах солнце непосредственно называется «богом», «милым богом». Ср. величание солнца «милым богом» в латышской песне (с. 158).

В других *галицко-русских* свадебных песнях, которыми сопровождаются разные действия, совершаемые при свадебном обряде (плетение свадебных венков, украшение свадебного деревца и пр.), обращения к Богу и Богородице, Которых приглашают сойти с неба, очевидно, также первоначально относились к небесным светилам, именно к солнцу и луне. Таковы, например, следующие возгласения:

– Сойди, Господи, з неба!
Бо нам тя за все треба,
Веноньки зачинати,
Щастечком укладати.
– Сступи, Боже, з неба!
Теперь же тя нам треба.
Зачни нам веселяйко
На наше подворяйко.
Тихое, веселое,
Абы було щасливе!..
– До нас, Боженьку, до нас!
А в нас теперь гаразд,
И ты, Божая Мати,
Вступай же нам до хаты!
Будешь нам помогати
Деревце збирати,
Всеми пятьма палцями,

Шостою долонею,
Щобы з доброю долею!
– Благослови, Боже,
И ты, Божая Мати, деревце убирати¹.

На Украине восклицают:

Сонце би тя побило!

в том же смысле, как: «щоб тебе Біг (т.е. Бог) покарав!»²

В *малорусских* и *галицко-русских* песнях встречаем, кроме того, возгласы и припевы вроде следующих:

– Боже, з неба високаго!³
– Славен еси, гей славен еси, наш милый Боже,
На высокости, славен еси!⁴ и т.п.

В *великорусской* святочной песне встречаем величание:

Уж как слава Богу на небе, слава!⁵

В *польских* песнях находим возгласения:

– O Воże, Воże w wysokości!
– O Воże, moj Воże,
Z wysokiego nieba!⁶

¹ Головацкий. Нар. пес. II, 99, 102, 639, 640; III, II, 244, 370.

² Номис. Укр. приказ. 3666, 3697. В подобного рода клятвах призываются, впрочем, по преимуществу злые демоны и силы: Пекло, Чёрт, Див, Черный бог и т.п.

³ Максимович. Гол. укр. н. 6.

⁴ Головацкий. Нар. пес. II, 6, 7. Подобные возгласения встречаются в многочисленных рождественских песнях, называемых колядками.

⁵ Нов. всеоб. пес. 187.

⁶ Roger. P. I. Pols. 109, 241.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

В заключение приведу еще два примера, в которых девушка вопрошает бога о своем возлюбленном или просит, чтобы он ей приснился. Сравнение этих примеров с вышеприведенными (с. 236) позволяет с некоторой вероятностью предполагать, что и здесь произошло замещение имени солнца именем Бога.

В *хорватской* песне девушка восклицает:

Da mi je znati, Bože moj,	Кабы мне знать, Боже мой,
Gdi se nalazi dragi moj ¹ .	Где находится милый мой.

Из *моравской* песни:

Dě mne Bože ten dar	Даруй мне, Боже, (чтобы совершилось) то,
Co se mně v noci zdál.	Что мне приснилось в эту ночь:
Pod našem vokénkem	Под нашим окошком
Hezké šohajek stá ² .	Стоял прекрасный юноша.

Приведенные молитвенные возгласия, обращаемые к солнцу и в наше еще время всеми славянскими народами, также уцелевшие еще в народе остатки почитания и боготворения солнца, проявляющиеся в указанных поговорках, обычаях и обрядах народных, вполне подтверждают справедливость письменных свидетельств о поклонении солнцу у древних славян: Халкондилы (с. 50) – о чехах, мусульманских писателей (с. 63, 68) – о балтийских славянах, писателей русских (с. 66, 67) – о русских³.

¹ Kuhač. Juž.-sl. n. p. II, 46.

² Sušil. Mor. n. p. 224. – С молитвами о женихах и вообще о предметах любовных девушки охотно обращаются и к св. Георгию, заместившему, как увидим ниже, в народном сознании божество солнца.

³ Старинные христианские писатели сравнивали веру христианскую праведников, святых и Самого Христа с солнцем (см. выше, с. 231). Кирилл Туровский (XII в.) в поучениях своих, между прочим, выражается так: «Просветятся телеса им (праведникам) яко солнце, по добродетели их», – или: «Везиде бо нам от гроба праведное солнце Христос». Калайдович. Пам. XII в 21, 101.

в. Олицетворения солнца

Независимо от боготворения солнца как физического явления воображение народа представляло себе божество солнца и в образе личного бога.

Южные славяне

В известиях, сообщаемых Страбоном об *италийских венетах* (см. выше, с. 47), упоминается о святилище Тимаво, посвященном богу, названному Страбоном греческим именем – Диомед. Этому последнему венеты приносили в жертву белого коня. Не скрывается ли под этим именем божество солнца, в честь которого такое жертвоприношение было бы вполне естественным и уместным? Не было ли самое имя Диомеда (Διομήδης), хорошо знакомое слуху греческих и римских писателей, позднейшим замещением другого названия, например, какого-нибудь обожествленного солнцеподобного венетского героя (примеры боготворения народных витязей мы встретим позже у балтийских славян), или, быть может, искаженным обозначением бога солнца венетов, по сравнению его с Митрою – богом мидийским, Διομηδῆος; (такое производство соответствовало бы, например, названию Диониса, бога нисейского, – Διόνυσος)?

В области Аквилея, на северном берегу Адриатического моря, также далее на север, в Норике, по свидетельствам Геродиана и Тертуллиана, был известен как один из главнейших богов Аполлон, прозванный Belis, Belenus или Belinus¹. Не скрывается ли под этими прозваниями имя славянского Белбога как божества света и солнца? Гильфердинг указал на то, что Белин, или Белен, был главным богом италийских венетов. «Некоторые из новейших писателей, – замечает он, – приняли этого Белина за кельтского бога. У кельтов Цезарь, в числе второстепенных богов, приводит Аполлона, замечая только, что он “отгоняет болезни” (В. G. VI, 17);

¹ Preller. Röm. Myth. I. 312, pp. 2.

но как называли кельты этого бога, мы не знаем; в известных нам надписях, принадлежащих кельтскому краю, имя Белина, или Белена, не встречается. Напротив того, многочисленные надписи, найденные в Аквилее, Граде и около нынешней Венеции показывают, что Белин был местным богом этой страны, но, конечно, никто не станет выдавать жителей Аквилеи, Града и Венецианского края за кельтов. Тертуллиан называет Белина богом нориков (Apolog. c. 24)... Это свидетельство указывает также не на галльское, а на славянское происхождение Белина, ибо главное население Норика составляли славяне... Что Белен или Белин был действительно главным народным божеством венетов в Италии, подтверждается тем, что ему, судя по уцелевшим остаткам, воздвигнуто было в их стране наибольшее число памятников. (По свидетельству Геродиана, Белину особенно поклонялись жители Аквилеи.) Самое имя Белин, или Белен, указывает на то, что это было божество светлое, вероятно, тот же представитель светлого начала, как Белбог, которого мы находим у других славян... Отождествление Белина с Аполлоном еще более подтверждает это предположение». Далее приведены примеры найденных в стране италийских венетов надписей: «Belino sacr.», «Beleno aug sacr.», «Apollini Beleno» и т.п.¹

К числу богов италийских венетов, имена которых увековечены на древних надписях, принадлежит и «добрый бог Бронтон» (см. выше, с. 48). О значении этого бога мы, за отсутствием какой-либо ближайшей его характеристики, можем судить только гадательно, по его названию. Если понимать наименование бога в смысле греческого названия, то можно видеть в нем Зевса Бронтона (Ζεύς Βροντων = Jupiter tonans), т.е. громовержца². Не следует ли, однако, признать его за представителя солнечного зноя, так как последний называется в сербских песнях словом, близкородственным

¹ Древ. пер. ист. Слав. II, 272–228.

² Preller. Gr. Myth. I, 110. – Ero же: Röm. Myth. I, 237.

Бронтону, – «вружина»? В сербской песне «Женитьба месяца», при распределении свадебных даров, апостолу Петру достается летний зной – «летне вружине»¹. Если бы вышеупомянутый Бронтон был представителем летнего зноя, то он, разумеется, принадлежал бы к циклу солнечных богов, и, в таком случае, соответствовал бы древнеиталийскому богу, припекающему или высушивающему землю, известному нам только уже под греческим названием Jupiter Anxur (ανξηραίνω – высушиваю). Последний изображался на монетах в виде безбородого юноши, снабженного скипетром и чашей, увенчанного большой лучистой короной или лучистым нимбом. У западных (балтийских) славян мы встретим сходного с Юпитером Анксуром солнечного бога, «Припекала», который, быть может, соответствовал Бронтону италийских венетов. Заметим, что изображение молодого Юпитера, почитавшегося как солнечное божество, было очень распространено в древней Италии; между прочим, и в Пицене, стране, занятой народом сабинского племени, пицентами, найдена бронзовая статуя молодого полуодетого юноши, голова которого, как у Юпитера Анксур, окружена лучами. Статуя эта снабжена непонятною надписью, в которой, однако, можно с достоверностью разобрать слово Juve = Jovi, т.е. Юпитеру². Я возвращусь еще к этой статуе при рассмотрении значения Припекалы.

Наконец, между божествами венетов мы встретили выше (с. 48) еще одно, названное Vajas. Древнейшее значение глагола «бајати» было: «светить» (ср. стр. 249, пр. 1). «Светить» и «белеть», «освещать» и «обеливать» – синонимы: «Луна со звездами ночь обеляет», – говорит Кирилл Туровский³. Отсюда Vajas может быть истолкован как и Ясонь

¹ Караџић. Срн. н. п. I, 156. – Вручий (Волынской губ.) – название одного из древнейших городов русских, известного также под именами: Вручев и Овруч. Карамзин. Ист. Гос. Рос. см. Указат. имен геогр. 369, также III, прим. 74.

² Preller. Röm. Myth. I, 267–268, 270.

³ Калайдович. Пам. XII в. 48.

(с. 246), как светлый, ясный бог, или Белбог; в таком случае он также принадлежал бы к солнечным богам, и толкование Гильфердинга, основанное на новейшем значении слова «*baја*», оказалось бы неверным.

У прочих обитающих в южной полосе славян встречаем представления о боге солнца в виде блестящего воинственного юноши – или восседающего в золотом чертоге, или едущего на блестящей колеснице. По *сербскому* поверью царь-солнце, молодой прекрасный юнак, сидит в своем царстве на золототканном пурпурном престоле, подле него две девицы – заря утренняя и заря вечерняя, и семь ангелов-судей – звезд, и семь вестников – звезд хвостатых (комет), и лысый дедушка – старый месяц. У сербов же существует предание о золотой колеснице и белых, ретивых конях солнца. – *Хорваты* воображают, что в день «креса» (Иванов день, 24 июня) царь-солнце пирует в своих чертогах, и тогда лучи его, которые он пускает по свету стрелами во все стороны, играют в воздухе. Об «игрании» солнца в день Рождества Христова упоминают сербские песни (см. стр. 229). – *Хорутане* представляют солнце вечно юным воином, который разъезжает по небу на одноколке, запряженной двумя большими белыми конями и украшенной белым парусом: колебание паруса производит ветры и дождь¹. Золотая колесница, белые кони, блестящая фигура бога солнца, воинственный его характер, пускаемые им по свету золотые стрелы – все это представления, знакомые уже древним ариям и, без сомнения, унаследованные от последних славянами.

Рождающееся в день христианского праздника Рождества солнце у сербо-хорватов называется именем *БОЖИЧ*, а отсюда и сам праздник Рождества у сербо-хорватов, так же как и у словинов, носит название «Божич», у болгар – «Божик». Имя Божича встречается нередко в народных, рождественских, или «божичных», песнях сербо-хорватов. Ныне,

¹ Срезневский. Об обож. солн. 45–46. – Афанасьев. Поэт. воз. I, 605.

разумеется, Божич преимущественно понимается как олицетворение христианского праздника, но из слов рождественских песен явствует, что в первоначальном значении своем Божич был лучезарный сын небесного бога (ср. выше, стр. 160, в литовской песне: «Солнышко, божеская дочка»), откуда произошло и само название его по отцу, Богу: когда приходит Божич, то, по словам сербской «божичной песни», наступает веселье, питье вина и ведение коло. В другой песне Божич является в «бэдный дан», т.е. бэдний день, или канун Рождества, он созывает пастухов, приветствует их «славно, по-сербски», и предлагает делать приготовления для пира и увеселений, долженствующих сопровождать наступающий праздник. Наконец, в третьей, «божичной» же, песне солнце (т.е. тот же Божич) обращается к своей сестре – деннице: «О денница, любезная сестрица! Приятно нам смотреть, как сербы пьют холодное вино, как пьют и как поют, радуясь Христову рождению»¹. В «божичной» песне, сообщенной Караджичем, Божич представлен с золотым пучком (т.е. золотыми лучами) в руках; им он позлащает ворота, в которые стучит:

Божић, Божић бата	Божич, Божич стучит
На обоја врата,	В обои ворота,
Носи киту злата,	Несет пучок золота,
Да позлати врата	Чтобы позлатить ворота
И обоја побоја ² .	И обе вереи.

Раньше (с. 185) уже было приведено обрядное изречение, произносимое в Боснии и Герцеговине хозяином дома, рано утром, и день Рождества Христова (заменившего собой древний языческий праздник рождения солнца) перед хатой: «Сияй Боже и Божич, нам, нашему дому» и т.д. Под именем Бога и Божича здесь, очевидно, подразумевается небесный бог и новорожденное чадо его, солнце.

¹ Петранович. Срн. н. п. Босн. I, 41–42, 45–46.

² Караџић. Срн. н. п. I, 117.

Соответственно этому в сербской рождественской песне упоминается «старый бадняк» и «молодой Божич». Бадняк – сжигаемое в рождественский сочельник громадное дубовое полено – есть олицетворение верховного бога, т.е. бога-громовника, у южных славян, как мы видели выше, занявшего между божествами первенствующее место, подобно Индре, Зевсу, Юпитеру (ср. ниже ст. «Перун»). Вот перевод отрывка из этой песни: «Будем молить Бога за старого за Бадняка, за младого за Божича, Божич бает (т.е. светит) по всему свету, по всему этому свету»¹. Вальвазор (в конце XVII в.) писал, что крайние словины почитают разные языческие божества, в том числе и Божича (*Voxitium*), по имени которого кануны Рождества, Нового года и Богоявления называются божичами. Тот же писатель говорит о языческом боге ускоков, Бадняке (*Badnyak*)².

Между

западными славянами

бог солнца известен был у чехов и родственников им словаков и моравов под именем *ЯСОНЬ* или *ХАСОНЬ* (*Gasoy* = *Jasoy*, или *Chasoy*). *Gasny* (= *jasny*), по словарю Юнгмана, значит «светлый», «белый»; *w gasny den* = *bjledně*; *Gasoy*, *Chasoy* = *Phoebus*³. Отсюда заключаем, что имя Ясонь соответствует ясному, белому богу, т.е. Белбогу. О природе и свойствах

¹ Там же. I, 115; ср. также 116. – Крек (Einl. in d. sl. Lit. 201) доказывает, что в данном случае «бајати» означает «светить», а не творить чары, как слово это понимается в новейшее время. – Ср. об этой же песне: Потебня. О миф. знач. н. обр. 16 и сл.

² Valvasor. D. Ehre d. Herz. Crain. VII, 382; XII, 87.

³ Jungmann. Slown. II, 571, 793. – Длугош, а за ним Бельский и др. называют верховного бога древних поляков, соответствующего Юпитеру, именем *Jessa*. То же имя встречаем у Прокоша, в числе второстепенных богов (см. выше, с. 50). – Польские летописцы, без сомнения, принимали *лессу* за Юпитера, в смысле бога света, каковым признавался у римлян «святивший Юпитер» – *Jupiter lucetius*, *Diespiter*, другими словами ясный, светлый, белый Юпитер, или Белбог, т.е. Солнечный бог, слившийся с образом верховного небесного бога.

этого бога мы в древних памятниках сведений не находим и должны судить о нем 1) по смыслу, заключающемуся в характерном его имени, и 2) по позднейшим о нем преданиям. Судя по имени, нетрудно узнать в нем известного всем славянам западным и восточным Белбога. По позднейшим преданиям – он бог солнца, соответствующий Фебу. Странский (De republ. Bohem. с. 6) называет его, как бога солнца, впереди всех прочих богов, как наиболее важного. Стредовский также признает его за бога солнца. Эти свидетельства подтверждаются весьма большим числом происходящих от имени «Јасонь» или «Јесень» (= Јесса) названий местностей, особенно в Моравии и Венгрии, также в Богемии, Галиции и в юго-западных славянских землях: Хорватии, Славонии, Военной границе, Штирии и Крайне; немало подобных же названий встречаем и в Силезии, Саксонии, Пруссии и вообще на Балтийском побережье. Такая необыкновенная распространенность имени «Јасонь» в географических названиях всей западной и юго-западной полосы славянских земель несомненно свидетельствует о необыкновенной во всей этой полосе распространенности бога Ясоня, или Белбога. Вот эти названия, встречающиеся в географических словарях Гофмана, Головацкого, Сабляра и др.: в *Моравии*: Jasena, Jasenitz (2 селения этого имени), Jasenka, Jasník, Jassinov (2 селен.), Jassnitz, Jassenitz, Jessenitz, Јессеницкие горы (часть Судетов); в *Венгрии*: Jassenica, Jassenova, Jassenove, Jassenovo, Jassenovszka, Jassinje, Jessen, Jessenovecz; в *Богемии*: Jasena, Jesen, Jeseney, Gross-Jesenik, Jesenitz (4 селен, этого им.); в *Австрийских Альпах*: Jassinggraben; в *Далмации, Славонии, Хорватии* и в *Словенско-Хорватской военной границе*: Jasen, Jasenak, Jasenaš, Jasenice, Jasenik, Jasenovac (города и селения в разных местах), Jasenovača (Mala и Velika), Jesenica или Jasenica (4 селен.), Jesenje dolnje, Jesenje gornje (3 селен.), Jesenovec (2 селен.), Jesenovica; в *Штирии, Крайне и Истрии*: Jasnitzhal, Jasounik, Jassen, Jassing, Jassingau, Jassnitzthal, Jessenitz (Ober- и Unter-), Jesseniza,

Jessenow, Jessenovaraun, Jessenoverth, Jessenowig; в *Сербии* р. Јасена и Јасеницкий уезд; в *Галиции*: Jasianow, Jasien (3 сел. этого им.), Jasiena, Jasienica (6 сел. этого им.), Jasianna, Jasienow, Jaseniszcze; затем на севере, в *Силезии*, *Пруссии*, *Саксонии* и *Мекленбург-Шверинском герцогстве*: Jasenitz (2 селен.), Jasnowitz, Jassen (2 селен.), Jassewe, Jassewitz и Neu-Jassewitz, Jassonka, Jassow (2 селен.), Jaszienietz (Alt- и Neu-), Jasziniec, Jessen (3 селен. в Пруссии, 5 – в Саксонии), Jesznitz (1 селен. в Ангальт-Дессау, 2 – в Пруссии, 2 – в Саксонии)¹.

По словам *польской* сказки, Солнце ездит в алмазной двухколесной колеснице, на двенадцати сивках-златогривках. В *словацкой* сказке рассказывается о коне с солнцем во лбу: где вели коня, от него разливался такой свет, как будто бы стоял прекрасный день; а там, откуда он удалялся, все погружалось в густой мрак². Представление солнца оком бога известно из древнейших времен. Веды называют солнце оком Митры и Варуны (с. 114), Авеста – оком Агурамазды (с. 110). Конь, или даже одна конская голова как олицетворение быстроты, с которой распространяются лучи света, уже в Ведах служили первоначальной зооморфической формой утреннего или весеннего солнца. Конь с солнцем во лбу, очевидно, есть олицетворение бога солнца. Мы встретим ниже подобное же представление бога солнца, в виде коня, и у восточных славян³. – Имеет основание предполагать, что в среде западных и юго-западных славян

¹ Hoffmann. Enc. d. Erdk. 1139, 1140, 1154, 1155. – Головацкий. Геогр. слов. 112, 370. – Sabljar. Miestop. rječn. 157, 158, 161. – Masselin. Dict. univ. d. Géogr. 661, 668. – Baedeker. Südbaiern etc. 362.

² Афанасьев. Поэт. воз. I, 605, 606.

³ У скифов солнце представлялось светлым конем, который быстро пробегает небесные пространства, разливая из своих глаз, ноздрей, с блестящей гривы и такого же хвоста, свет и тепло. Афанасьев. Поэт. воз. I, 607. – Римские монеты с изображением головы Марса на обороте иногда представляют конскую голову или скачущего коня. Montfancon. L'ant. Expl. I. Pl. LXVII, 7, 8. – В честь Марса в Риме, на октябрьском годовом празднестве, приносился в жертву конь, одержавший победу по бегу на Марсовом поле. Preller. Röm. Myth. I, 366.

распространено было чествование фракийско-фригийского солнечного бога Сабация или Сабадия (см. ниже: «Сварожич»), также почитание Тура и Лада, о которых будет речь ниже (см. «Восточные славяне»). Гораздо более обстоятельные и подробные сведения сохранились о божественных олицетворениях солнца у балтийских славян. О почитании ими бога Ясоня никаких указаний не имеем, кроме разве нескольких названий местностей, свидетельствующих, что имя это не совсем было чуждо слуху *балтийских славян*. Таковы, например, Jassenitz близ Штетина, Jassenitz близ Гагенова, Jessenitz и Jessen близ Дессау, также близ Виттенберга, Jessenitz близ Любтена и т.д.¹

Редаряне поклонялись истукану *СВАРОЖИЧА*. О том, что имя этого бога действительно было Сварожич (*Zuarasici*, а не *Luarasici*, как ошибочно прежде читали его имя у Титмара), ныне, после того как оно засвидетельствовано и письмом Брунона к императору Генриху II, около 1008 г. («*Zuarasiz [или Zuarasi] diabolus*»), не может быть сомнения². Сварожич, по словам Титмара, между многочисленными идолами, стоявшими в Ретрском храме, пользовался наибольшим почетом. Ему, без сомнения, как главному богу, был посвящен содержащийся при храме конь, по ходу которого жрецы храма описанным выше (с. 88) способом гадали и узнавали волю божества. В связи с вещью природою бога солнца (Сварожича) находилось и предание, по которому, когда грозила разразиться продолжительная междоусобная война, из моря, на берегу которого стоял названный храм, выходил громадный вепрь с белыми, блестящими клыками и катался по тонкому берегу при ужасном сотрясении почвы³. Истуканы богов Ретр-

¹ Beyer. Die Hauptgotth. d. Westwend. 160.

² Jagič. Myth. Skizz. I, 412. – Krek. Einl. in d. Sl. Lit. 105, nr. 2.

³ Chron. VI, 17. – Богу солнца, как указано было раньше, не только у азиатских ариев, но и у греков, посвящены были кони именно белой масти. Ему же у пелазгов и греков посвящались и кабаны: так, например, Агамемнон и Ахиллес, при заключении примирения, принесли в жертву кабана в

ского храма, в том числе, вероятно, и истукан главного бога – Сварожича, были одеты в шлемы и латы и имели, следовательно, воинственный характер, что совершенно естественно именно по отношению к богу солнца, с древнейших времен у большинства арийских народов представлявшемуся воинственным божеством, победоносным поборником тьмы и злых духов. Воинственный характер Сварожича доказывается и тем, что в святилище, где он играл первенствующую роль, хранились и знамена, которые выносились из храма только при выступлении в поход (см. выше, с. 55). – Необходимо опять сделать небольшое отступление.

В южной части Этрурии, на живописной горе, носившей название Soracte, ныне Monte di San-Silvestro (другая гора того же имени называлась Sauracte), отправлялся культ Аполлона Соранского (Apollo Soranus). Связь между словом Soracte или Sauracte с латинским Sol или Saul, готическим Saviġ, литовским Saule, признана филологами, которые производят все эти слова от санскритского «svag», т.е. «светить», «блестеть». С именем горы Соракты связана легенда о преследовании пастухами появившихся на горе волков (волки издревле служили эмблемою бога солнца: Аполлона, Марса, в христианстве – св. Георгия. См. ниже ст. «Св. Юрий»), за что данная местность постигнута была мором (исходящим, по древнему представлению, от бога солнца – Аполлона). В связи с этой легендой жрецы Аполлона Соранского носили название волков соранских (Hirpi Sorani) и славились чудесным искусством в годовой праздник этого бога босыми ногами ходить по зажженным

честь Зевса и Гелиоса (Ил. XIX, 196 и сл.); Павсаний упоминает о зубах кабана, хранившихся в храме Аполлона, также о жертвоприношении кабана Аполлону, – оба случая в Аркадии, древнем местопребывании пелазгов (VIII, 24, 38). Включение кабана в культ бога солнца, вероятно, связано с древним иранским преданием о страшном кабане, в образе которого божественный герой Веревфрагна, победитель злого духа Веревфры, открывал проезд бога солнца. Митры.

в честь бога кострам¹. «Высший из богов, – восклицает Аррунс в Энеиде, – Аполлон, страж священной Соракты, ты, которого мы прежде всех призываем, которому возжигаем костры из соснового дерева, ради которого твердо ступаем через огонь, по пылающим угольям»². На праздник в честь Аполлона Соранского к горе Соракт, по свидетельству Страбона, стекались массы народа³. Зажигание костров в честь Аполлона Соранского, хождение по кострам или скакание через огни костров еще более сближает культ названного бога с культом божества солнца (славянского Сварожича): в честь последнего во время высшего солнцестояния почти повсеместно в Европе, в том числе и в большинстве славянских земель, возжигались и во многих местах до сего времени еще возжигаются костры, при соблюдении известных унаследованных из глубокой древности обрядов, к которым прежде всего принадлежит обычай скакать через огни костров и проводить через них скот с целью предохранения и людей, и скота от болезней и вообще вредного влияния злых демонов.

Итак, в Италии на горе Соракт (= Савракт) почитался в древности солнечный бог Аполлон, прозванный, очевидно, по имени горы – Соранским (= Савранским). Вулканическое происхождение этой горы и культ чествуемого на ней посредством возжжения огней Аполлона наводит на предположение, не находится ли и имя горы в соотношении с культом солнца и огня вообще. Высокое почитание священного огня в среде древних итальянцев оставило глубокие следы в весьма древнем и многозначительном культе Вулкана и Весты. Солнце и огонь у древних, в том числе и у римлян, нередко отождествлялись, названия их нередко взаимно замещались. Представителем огня, как стихийной силы, воодушевляющей и творящей, но в то же время

¹ Preller. Röm. Myth. I, 269–270.

² Virgilius. Aen. XI, 785 и сл.

³ Strabo. V, 226.

и разрушающей, был у римлян Вулкан, соответствующий греческому Гефесту. «Гефест у греков, – по определению Преллера, – почитался как бог огня, светящего и греющего, в качестве распространенной во всей природе стихийной силы, в воде и на суше, посредством вулканической деятельности или зноя производящей необычайные явления творческой силы, которая самым блистательным образом обнаруживается в жизни человека, где огонь делается принципом искусства. Гефест был бог, проявлявшийся во всех этих действиях и деятельности. Огонь исходит от неба, а потому Гефест признавался сыном Зевса и Геры». Гефест, как бог небесного огня и божественный кузнец, царствует в кратерах вулканов, признаваемых его мастерскими; в то же самое время он благотельно действует на культуру виноградной лозы, лучше всего произрастающей на вулканической почве; вследствие того он нередко сопоставляется с Дионисом (в Сицилии – с Деметрой). К древнейшим культам Гефеста принадлежит культ его на острове Лемнос, основанный древнейшими обитателями этого острова, синтиями, которых некоторые древние писатели причисляли к фракийскому племени и признавали за первых кузнецов. Здесь существовал знаменательный обычай: в известный день в году при соблюдении установленных обрядов тушить все огни и не возжигать их вновь в течение девяти дней, пока не приезжал из Делоса священный корабль, на котором привозился новый огонь; этот огонь раздавался во все дома и мастерские: с этого момента, по местному выражению, «начиналась новая жизнь». В Афинах чествовали Гефеста несколькими годовыми праздниками, как покровителя художников и мастеровых, работавших при помощи огня, так же как покровителя домашнего очага и семейной жизни (подобно Гестии). Мужчины в эти дни зажигали у очагов факелы и в праздничном наряде приносили ему жертвы, как подателю огня и основателю жизни в защищенном жилище. В честь Гефеста (а также Афины

и Прометея) устраивалась в Афинах игра, заключающаяся в беге с факелами (задача заключалась в том, чтобы донести факел горящим до назначенной цели). Та же игра была в обычае и на Лемносе: в ней выражалась радость жителей по поводу приобретенного вновь огня. Очень часто слова «Гефест» и «огонь» употребляются писателями как синонимы¹. Миф о низвержении Гефеста с неба на остров Лемнос несомненно находится в связи с представлением о нисхождении огня с небесной высоты. – У римлян Вулкан почитался, подобно греческому Гефесту, также подобно древнеиндийскому Агни (ignis, огонь), как бог согревающего и светящего огня, как бог алтаря и домашнего очага, а следовательно и семейной жизни и богослужения. Одним из наиболее распространенных эпитетов его было название *Mulciber*, обыкновенно объясняемое словами «размягчающий» или «расплавляющий металлы», чем он характеризуется как божественный кузнец. В честь его, как покровителя всех ремесел, имеющих непосредственное отношение к огню, отправлялся ежегодный праздник 23 марта. Вулкан почитался и как благодетельный и оплодотворяющий бог, вследствие чего он сочетался с весенней богиней Майей, которая в древних молитвенных изречениях называется Вулкановой: *Maia Volcani*, точно так, как лемносский и этнийский Гефест сочетался с Афродитой. Главнейший же праздник в честь Вулкана (*Volcanalia*) отправлялся в августе, самом жарком месяце, что, вероятно, обуславливалось тем, что в Италии, как уже было замечено выше, огонь и солнце нередко отождествлялись².

Подобное же отождествление огня и солнца мы встречаем до сего времени в некоторых народных поверьях и изречениях славянских, в которых огню приписываются и свойства солнца, например, Жыж (бог огня), по народному верованию (в Минской губ.), расхаживает под землю

¹ Preller. Gr. Myth. I, 136 и сл.

² Preller. Röm. Myth. II, 147 и сл.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

и выпускает из себя огонь. Когда он ходит тихо, то через это согревается земля; когда же он расхаживает быстро, то земля загорается, происходят опустошительные пожары на поверхности земной, истребляющие леса, сенокосы, поля, огороды. «Жыж унадзівся», – говорят о засухе или часто повторяющихся пожарах¹. Здесь, следовательно, в некоторых случаях огню приписывается такое же влияние на почву, как палящему солнцу. Такой же взгляд на огонь находим и в следующих отрывках из великорусских заговоров: «Батюшка, ты царь огонь, всеми ты царями царь, всеми ты огнями огонь... как ты жжешь и палишь в чистом поле травы и муравы, чашши и трушшобы, у сыраго дуба подземельные коренья» и т.д., или: «Гой еси, огонь и польмя! Не палите земных лугов!» (См. ниже ст. «Огонь».) Праздник высшего солнцестояния (в Ивановскую ночь) до сего времени во многих местах в среде славян сопровождается возжжением огней (костров, пуков соломы, сучьев, факелов, колес) посредством «живого огня», т.е. добытого из дерева с помощью трения; сербо-хорваты с зажженными факелами или лучинами в руках обходят овечьи закуты и коровьи загоны; в некоторых местах Чехии около костров пляшут, держа в руках зажженные смоченные дегтем метлы или с шумом и криком бегают и мечутся по горам, неистово размахивая по воздуху горящими метлами, а потом гадают по пламени этих метел. В Малой Руси девушки гадают, пуская по воде венки с прикрепленной к каждому из них горячей свечой: чья свеча раньше погаснет, той суждено умереть раньше других. В одной весенней малорусской песне сохранилось воспоминание об играх девушек с зажженными свечами в руках, около воды:

Поставлю я хыжку
Там на вырижку,
Выступцем тыхо йду,

¹ Древлянский. Белор. н. пред. 93–94.

А вода по камению, а вода по билому
Ище й тыхше.

Засвичу я свичку,
Пиду через ричку,
Выступцем тыхо йду,
Вода по камению, и т.д.¹

Название весенней же игры – «горелки» – также свидетельствует об участии огня в народных играх. В некоторых местах, в Мазовше, накануне Иванова дня тушат все огни в деревне, затем добывают «живой огонь» из дерева посредством трения, и этим огнем вновь зажигают в хатах огни; в других местах обычай этот соблюдается в другие дни, например, у болгар – накануне Рождества Христова (местами в день св. Пантелеймона, чествуемого 27 июля и называемого в Малой Руси «Паликопом», имеющего, следовательно, прямое отношение к палящей силе солнца). Повсеместно соблюдается обычай перескакивать через Ивановы костры, с целью обеспечения себе здоровья на предстоящий год, – обычай, основанный на веровании в очистительную силу огня. Обо всем этом я подробнее буду говорить в другом месте; теперь же я счел нужным указать на вышеприведенные данные, ясно обнаруживающие совместное почитание солнца и огня, возможное только ввиду тесного сближения обоих явлений в народном сознании. Тушение и возжигание вновь огней в известный день года, бегание с горящими факелами, обхождение с горящими лучинами закутов и загонов, пускание зажженных свечей по воде, игры со свечами в руках и т.д. – все это совпадает с обрядами чествования Гефеста, бога огня, на Лемносе и в Афинах. Возжжение костров и скакание через них совпадает с обрядом чествования Аполлона Соранского на горе Соракте. Возобновление огня в хатах в дни высшего солнцестояния у мазуров

¹ Метинский. Н. юж.-русс. п. 294.

и низшего – у болгар свидетельствует об одновременном, совместном чествовании солнца и огня; в последнем случае нельзя не видеть даже отождествления солнца и огня, возобновляемого именно в день возрождения солнца. Такое же значение имеет, очевидно, распространенный между всеми южными славянами обряд возжжения бадняка в ночь на Рождество; в Малой Руси на святках жгут не бадняк, а соллому, называемую дедухом (ср. старый Бадняк и Дед, зажигающий солнце (с. 147)); такое же значение имеет вообще зажигание костров в весенний праздник (Юрьев день, на Пасху и т.п.), причем возжиганием родственного солнцу огня чествуется вступающее окончательно в права свои, победившее мрак и стужу зимы солнце. Близкое родство между солнцем и огнем в народном сознании славян независимо от всего вышесказанного доказывается еще названием и солнца (у балтийских славян) и огня (у русских) одним именем: «Сварожич». Это обстоятельство тем более заставляет нас отыскивать родоначальника обоих, имя которого «Сварог», как солнца отца, засвидетельствовано Ипатьевской летописью. У карпатских русинов, говорит Срезневский, есть предание, что царь-огонь вместе с царицей-водою свет создали; у татранских словаков есть подобное же предание, повторяемое в сказках, где рассказывается, что огонь породил и солнце, и месяц, и звезды; есть оно и у хорутан, не совсем забывших старое поверье, что на земле все стало жить с тех пор, как огонь загорелся на земле¹. Этот царь-огонь, «создавший свет», этот огонь, «породивший солнце, месяц, звезды», а также давший жизнь тому земному огню, от которого «все стало жить», словом, этот первобытный,

¹ Яз. богосл. 23–24. – Сходный взгляд на огонь встречаем и у латышей. Вспомним молитву, обращенную к Габиаугию, богу овинного огня, которого молили об урожае, которого просили благословить, между прочим, скот и хлеба (с. 172). Огонь и солнце отождествляются у латышей и в загадках, например: «Есть озеро коробка, вокруг него солнце ходит» (= котел в огне); «на конце палки солнце всходит» (огонь при лучине); «под дубом солнце восходит» или «солнце вокруг моря бегаёт» (огонь под котлом, огонь около котла) и т.п. Мат. для этн. Лат. 66, 91, 100.

несозданный огонь, представителем которого был упоминаемый летописью Малалы Феоста (= Фта, Гефест, Вулкан), должен был и у славян, сохранивших о нем воспоминание в своих преданиях, иметь свое имя, и имя это, очевидно, было Сварог, записанное на востоке в Ипатьевской летописи, а на юге, в Италии, в древнейших культах которой находим столько общих черт с культами славян, – сохранившееся в названии «священной», по выражению Вергилия, горы Соракты, Савракты (или, что то же самое, ввиду происхождения этого названия от корня «svag», – Сваракты). На этой горе чествовали Аполлона Соранского (= Савранского или Сваранского), прозвание которого почти тождественно с западнославянским Сварожичем. Гора эта, как уже замечено было раньше, была вулканического происхождения: преследовавшие на ней волков пастухи, подойдя к пещере, погибли от исходивших из нее удушливых газов, после чего, по словам древней легенды, наступил мор. На горе Соракте, очевидно, соединялось поклонение и огню (возжжение костров и хождение по ним жрецов соранских), и солнцу (в лице Аполлона, прозванного по имени горы Соранским).

Мы знаем, что многие местности получали в древности свои названия в честь богов: в честь и именем Гефеста назван главный город на острове Лемносе (Nephaestos или Nephaestia), так же как и группа островов в Средиземном море, к северу от Сицилии (Nephaestiae insulae); та же группа островов у римлян получила название Vulcaniae insulae¹. Известны города: Афины, Гераклия, Геркулан и др., известны Гермесовы, Одиновы, Торovy, Перуновы, Велесовы горы, урочища и т.п. В названии горы Соракты следует также видеть имя древнего божества огня и света, подобного божеству Фта – Гефесту – Вулкану. Грассман производит имя Вулкана (Volcanus или Vulcanus) от санскр. vark = блеск, varks = блеск, Вулкан = бог огненного блеска². Имя

¹ Masselin. Dict. gen. d. géogr. См. сл.: «Aeolae insulae».

² Grassmann. D. ital. Göttern. 164, 167.

Соракте (Савракте, Сваракте) происходит от однозначного с «varк» слова «svag» (= блеснуть). Окончание «асте» может быть приравнено к славянскому окончанию «аг» или «ог»: Свараг или Сварог. Ретрский солнечный бог у Титмара и Брунона называется Сваражичем, русский бог огня – Сварожичем. Корень «свар» или «савр» хорошо был известен славянам, особенно южным и западным, что доказывается многочисленными географическими названиями в южной и западной полосе славянских земель, произведенными от этого корня, например, Savro (Saura), Savrelje – в *Далмации*; Svarcha, Zavreče (Sauritsch), Savraščak – в *Хорватии*; Sauratez, Sauraz – в *Крайне*; Saurau, Sauritsch – в *Штирии*, там же – Sausal (где буква *r* замещена *s*); Svarov, Sausice (= Solsice), Sausedowits – в *Чехии*; Swarzedz – в *Познани*; Sausenberg – в *Прусской Силезии*; Swarawa, Swaryczew, Swarzewo, Swarynie и др. – в *Польше*; Swarawis – на *Балтийском побережье* Саварка в *Киевской губернии*, Саврань в *Подольской губернии*, Саврушская слобода при реке Саврухе *Самарской губернии* и целый ряд названий на «сур»: Сура, Сураж, Сурово, Сурож, Сурья, Сурвелишки и многие другие в разных местностях России¹. От того же корня происходит русское слово саврасый = светло-гнедой, рыже-чалый. Профессор Крек приводит еще имена собственные: Svarov (чешск.), Swag, Swarziš (польск.)². Этим, однако, еще не ограничивается список названий, происходящих от «svag». Сюда же принадлежит и древнечешское «svog» или «zvog» (небесный круг) и географические названия, каковы, например, Svornik или Zvornik в Хорватии, в Сербии, в Боснии, Svoris (Zvoris), Zworziz в Чехии, Sworowo, Sworzuse в Познани. Наконец «svag», как в названии Соракты, переходит в «sor», а отсюда опять ряд названий, например: Soraceva в Далма-

¹ Sabljar. Miestop. Riečn. 368, 485. – Головацкий. Геогр. слов. 227. – Hoffmann. Enc. d. Erdk. 2242, 2519. – Masselin. Dict. gen. d. géogr. II, 603, 814. – Krek. Einl. in d. sl. Lit. 100, пр. 3. – Семенов. Геогр. стат. слов. См. соответственные названия.

² Krek. Einl. in d. sl. Lit. 100, пр. 3.

ции, Soreg, Söreg в Венгрии, Sorau (ср. выше Saugau) в Лужице, Sorgau в Прусской Силезии и др.¹ Такое изобилие названий, происходящих от корня «свар» или «савр», «свор» или «сор» («сур»), говорит в пользу общеизвестности и распространенности этого корня в славянских наречиях, преимущественно южных и западных. Разумеется, названия, в которых звучит какой-нибудь из этих слогов, не могут еще служить доказательством существования Сварога как мифологического лица. Совершенно справедливо профессор Ягич для доказательства существования бога Сварога требует, чтобы полное имя его обнаруживалось в географическом названии. «Где это не имеет место, – замечает г. Ягич, – где слышится только начальный слог “свор” или “свар”, там мифологическое значение названия лишено твердой почвы»². Попробую удовлетворить справедливое требование г. Ягича. Конечно, гора Соракта (= Сваракта), как лежащая вне нынешних пределов славянской территории, в данном случае может быть отвергнута, как доказательство действительного существования славянского Сварога, хотя и имя ее, и происходивший на ней культ огня и солнца говорили бы во всех отношениях в пользу наименования ее в честь бога первобытного огня, подобного Феосте–Сварогу Ипатьевской летописи. Впрочем, можно обойтись и без Соракты. На Балтийском побережье, в Данцигском округе, есть местечко, называемое Swaroczin, в Кенигсбергском округе – Saurken, в Польше встречаем название Swaroczim, а в Далмации – Soraceva, кроме того, Saus(r)ak в Австрии³. Это уже значительно приближает нас к Сварогу: в наименованиях Сварочин, Савркен, Сварочим, Сора-

¹ Приводимые мною здесь и ниже географические названия взяты из вышепоименованных географических словарей. См. соответствующие названия. – Не происходит ли и имя лужицких сербов, или сорбов, которые в старинных памятниках называются, между прочим: Sorabi, Sorbii, Sworbii (Scr. rer. Lusat. II, 251), от того же корня «sor», «swor», («svar»)?

² Jagič. Myth. Skizz. I, 414.

³ См., кроме назв. геогр. слов., Krek. Einl. In d. sl. Lit. 100, пр. 3.

цева (= Сварацева), Савс(р)ак очевидно звучит имя «Сварок» или «Сварак»; в Венгрии встречаем Soregh (= Сваре(о)г); в Каринтии находим местечко Saugeggen, название это может, кажется, быть рассматриваемо как онемеченное славянское Саврогово или Сварогово; в Каринтии же находим местечко Saurachberg, т.е. Саврах(г)ова или Сварак(г)ова гора, и, что всего замечательнее, местечко это находится близ Himmelberg, т.е. Небесной горы. Сварак(г) здесь прямо сближается с Небом. Наконец, из словаря Сабляра узнаем, что в старину, во времена римского владычества, Загреб назывался Soroga (= Сварога). Последние названия, эти безмолвные свидетели давно минувшей, почти бесследно утраченной языческой старины, красноречиво подтверждают глоссы нашего летописца к его переводу летописи Малалы, они возвращают богу Сварогу его мифологическое значение, воскрешают к жизни древнего славянского бога неба или небесного, первобытного огня, родоначальника обоих Сварожичей: солнца и земного огня, – Сварога, имя которого, очевидно, по древней традиции, шедшей из южной и западной полосы славянских земель, достигло и автора Ипатьевской летописи и увековечено им в приведенном выше (с. 211) отрывке из этой летописи. Молчание о Свароге в других памятниках русских, где имя его несомненно должно было бы встретиться (наряду с именами других языческих богов русских), если бы Сварог действительно под этим названием почитался на Руси, свидетельствует о том, что оно не было распространено в России; но названия «Сорег», «Савреген», «Сварак(г)ова гора» (близ Небесной горы), и Сорога, также «Савракте» в древней Италии (кроме того, Soragna в Северной Италии, Soragno в Тессинском кантоне, в Швейцарии, Soraga в Тироли, т.е. Сварагна, Сварагно, Сварага)¹ – все эти названия прямо подтвержда-

¹ Не следует ли сюда отнести село Сорогожское (Тверск. губ.) на реке Сорогоже. – В писцовых книгах 1582 г. село это встречается под именем Покровского погоста в Сорогошине. Семенов. Геогр.-стат. слов. См. это назв.

ют существование бога Сварога или Сварага у славян юго-западных. Считаю нелишним напомнить приведенное выше (с. 211) замечание профессора Ягича, что русский глоссатор «несомненно исходит от бога Сварога» и солнце называет не Сварожичем, а «сыном Свароговым». Поэтому окончательно утрачивается необходимость производить имя «Сварог» от «Сварожич», а следует принять происхождение обоих Сварожичей от бога Сварога.

Теперь совершенно понятными оказываются те различные, на первый взгляд странные формы имени Сварога, которые приведены автором Ипатьевской летописи: Сварог, Саварог и Зварог. Летописец несомненно имел в виду те главнейшие формы, в которых являлся в старину у славян коренной слог этого имени: «свар», «савр» и «звар». Все эти формы мы действительно находим в вышеприведенных названиях: «свар» – в названиях Swaroczin, Swaroczim и др., «савр» – в названиях Sauracte, Saureggen, Saurachberg и др., наконец «звар» («звор») – в названиях Зворник, Zworziz, а главное всего, в имени ретрского Сварожича, который у Титмара и Брунона пишется «Зваражич» – Zuarasizi, Zuarasiz¹.

¹ На горе Соракте, послужившей нам главной точкой опоры при восстановлении мифологического значения Сварога, в известный день в году, как мы видели выше, отправлялся обряд возжигания костров и хождения соранских жрецов по горящим углям, во славу чествуемого бога Соранского. Соответствующий тому праздник, отправляемый и до сих пор в Ивановскую ночь во многих местностях, заселенных славянскими народами, точно так же сопровождается возжиганием огней и скаканием через пылающие костры, кроме того, гаданиями, а также разгульными, доходящими до вакхического исступления песнями и плясками и пированием – носит разные названия: на юге Крес, на востоке Купало, на западе, именно в Польше, Галиции, Силезии, Чехии – Соботка. (Сближение двух главнейших солнечных праздников, низшего и высшего солнцестояния, выражается и в том, что, например, в Далмации праздник Иванова дня называется «колядой», а в Псковской губернии вечеринки на святках называются субботками. Hapuš. Bajesl. Kal. 186. Оп. в.-русс. обл. слов. сл.: Субботка.) Об этом празднике я подробнее буду говорить в другом месте, теперь же остановлюсь только на последнем его названии, свидетельствующем опять о тесной связи между мифологией западных славян и древних греков. Название праздника «Соботка» обнаруживает сродство его с древним фракийско-фригийским культом солнечного бога Сабация (Σάβος или Σαβάζ(δ)ιος), представляющего один

Титмар, живший на исходе X и в начале XI века, говорит, что главнейшим божеством Ретрского храма, между многочисленными стоявшими в нем идолами, был Сварожич. Адам же Бременский, писавший во второй половине XI столетия, а за ним Гельмольд в XII веке свидетельствуют, что главным богом Ретрского святилища был РАДЕГАСТ или РЕДИГАСТ. Это дает повод заключить, что Сварожич и Редигаст были одно и то же божество и что, следовательно, последнее имя было также одним из наименований бога солнца. Но из того, что имя Сварожича встречается только в двух вышеприведенных свидетельствах Титмара и Брунона, а имя Редигаста упоминается гораздо чаще разными писателями и, кроме того, оставило следы в многочисленных названиях местностей, можно заключить, что оно было главным наименованием Ретрского бога, а Сварожич – его

из многочисленных видов вакхического Диониса; культ Сабация был в значительной степени распространен в Древней Греции и достиг также Древней Италии (Preller. Gr. Myth. I, 549). В Этрурии встречаем названия: *tribus* (триба = часть народа) *Sabatina*, *lacus* (озеро) *Sabatinus*; в Неаполитанской области – *Sabato*, в Савоие – *Sabaudia*, во Франции – *Montsabat*, *Montsabothe*. Имя Сабация, вероятно, чествовавшегося и юго-западными, и западными славянами, оставило по себе следы в довольно значительном числе географических названий, таковы, например, в *Штирии*: *Saboth*, *Sabotinzen*, *Sobotiniec*; в *Крайне*: *Sabothberg* (= *Bukov Verch*), *Sabotschevu*; в *Словении*: *Subotska* (католич. и сербск.), *Subotište*, *Subotskigrad*; в *Хорватии*: *Sobotica*, *Sobočani*; в *Среме*: *Subotište*; в *Албании*, на Боснийской границе: *Sabatš* (*Sabat*); в *Венгрии*: *Subotica*, *Subotnica* (= *Szent Maria Szabatka*), *Subotište*, *Sobota* (1) на реке Риме, 2) на р. Попраде), *Szobotisch*; в *Чехии*: *Sobotka*, *Sobucice*; в *Моравии*: *Sobotowitz*; в *Австрии*: *Sobateuren*; в *Галиции*: *Sobotnik*, *Sobotow*; в *Пруссии*: *Sobotta*, *Sabatzen*; в *Прусской Силезии*: *Sobotka* или *Zobten* (город и 2 селения), наконец гора *Zobtenberg* или *Sobotka*, которая, по свидетельству Титмара, высоко почиталась местными жителями вследствие совершавшегося на ней языческого богослужения (см. выше, с. 53). В Западной России также встречаются названия местностей, произведенные от «Соботки», например, *Соботка* (Варшавской губ.), *Суботники* (Виленск. губ.), *Субоч* (Ковенск. губ.), *Субботов* (Киевск. губ.) и др. В Псковской губ. на святках каждый вечер собираются к кому-либо в дом, где около фонаря, обставленного свечками, т.е. около огня-соботки, поют песни, которые, судя по встречающемуся в них припеву «Дунай, мой Дунай!», свидетельствуют о каких-то смутных преданиях, принесенных с далекого юга. Вечеринки эти называются субботками (Оп. в.-русс. обл. слов. См. это слово).

прозвищем, в позднейшее время по крайней мере гораздо менее распространенным в народе. К Ретрскому храму, по свидетельству Адама Бременского и Гельмольда, народ стекался для вопрошения оракула, оба писателя приписывают этому храму первенствующее в данном месте значение. Редигаст был также главным богом бодричей. По словам Бангерта и других авторов, истукан Редигаста в стране бодричей в левой руке держал топор о двух лезвиях (*bipennis*). В Ретре Редигаст в виде истукана, сделанного из золота, сидел на пурпуровом ложе; он, вероятно, был одет в шлем и латы, как прочие стоявшие в Ретрском храме боги (см. выше, с. 54). Оружие в руках Редигаста совершенно соответствует воинственной природе божества солнца, главного представителя святилища, к которому, по свидетельству Титмара, приходили за советом богов каждый раз, когда предстояло идти в поход против врагов. Редигаст, бог солнца, был, следовательно, и богом войны, как Марс. На голове Редигаста у бодричей сидела птица с распростертыми крыльями. На груди истукана, по свидетельству разных авторов, находилось изображение бычачьей или буйволовой головы – народного герба¹. Вспомним, что Марсу посвящен был дятел (*picus Martius*), как вещая, воинственная птица, как пророк Марса. Эта священная Марсова птица впоследствии, в сказаниях, превратилась в короля, в воинственного витязя, местами и в демона земледелия и т.д.². Овидий описывает статую этого витязя с дятлом на голове³. Редигаст, почитавшийся преимущественно как оракул, был, подобно древнеиталийскому Пикусу, представителем вещей и воинственной силы божества солнца. Редигаст пользовался в среде балтийских славян после Святовита Арконского наибольшей популярностью. По словам Палацкого, и чехи, давно

¹ A. Frenzel. *De diis. Sorad. 126* – Бычачья голова и гриф и ныне еще составляют главную часть Мекленбург-Шверинского герба.

² Preller. *Röm Myth.* I, 375 и сл.

³ *Metam.* XIV, 313–314.

уже принявшие христианство, посылали за оракулом как в Аркону, так и в Ретру¹. С богом Редигастом отождествляли храброго царя и героя Радагоста или Радагеза (жившего в V в.), возведенного в божеское достоинство², подобно тому как у римлян слились древнесабинский бог Квирин и обожествленный Ромул. Может быть, первоначальное имя бога и было Сварожич, впоследствии замененное именем возведенного в божеское достоинство Радагоста, между тем как главное имя бога со временем забылось. Позднейшие писатели упоминают о геройских подвигах, совершенных Радегастом бодричей на пользу своего народа³, – он является благодетелем людей, народным героем, своего рода Геркулесом, как и Святovit Арконский. Независимо от этого в преданиях о внешнем виде Радегаста бодричей сохранилась черта, характеризующая его и как подателя плодородия: по словам Бангерта, тело истукана ничем не было покрыто, и даже половые части его были обнажены. Принимая во внимание, что большинство древних народов эмблемой плодородия считали фаллос, нельзя не видеть и в обнаженном изображении Редигаста выражения плодоносной его природы. Необыкновенная популярность его доказывается тем, что имя его сохранилось в названиях целого ряда местностей в землях западных славян, и даже неоднократно встречается в России. Известны, например, под именем Radegast: местечко (Анг.-Дессау), четыре деревни (Ганновер., Мекленб.-Швер., Саксон.) и река (Мекл.-Шверин.), Radegastorp (ныне Ragestorp в Вагрии), Radhošt – гора (в Моравск. Beskidaх) и село (в Галиц.), Radohostice (= Radostice) – пять деревень (одна в Морав., четыре в Чех.), Redhošt, Radhošt и Radihošt – деревни (в Чех.), Radegoszcz – деревня (в Познан.),

¹ Gesch. v. Böhm. I, 136.

² Hanuš. D. Wiss. d. sl. Myth. 110–111. – A. Frencl. De dus Sorad. 122–123.

³ Hanuš. D. Wiss. d. sl. Myth. 110–111. – Hoffmann. Enc. d. Erdk. 2069, 2070, 2072, 2073, 2098. – Головацкий. Геогр. слов. 256. – Beyer. D. Hauptgotth. d. West-wend. 150. – Kühnel. D. Slav. Ortsn. 114. – Кн. больш. черт. 198. – Семенов. Геогр. стат. слов. IV, 265. – Барсов. Матер. 270.

Radygosz – местечко (Данциг), наконец Радогощ – городище (в России: против Стародуба, на р. Судости, упомин. в летоп. под 1155 г.), Радогощь (Орловская губерния), Радугощь (Тульская губерния), Радождево (Калужская губерния, ср. Radohostice = Radostice). Судя по этим названиям, славянское имя бога, в честь которого местности получали свои наименования, вероятно, было Редегаст или Радегост, а не Радигаст, как называют его германские летописцы, тем более, что имена некоторых из перечисленных местностей и в старинных актах постоянно пишутся через *a*: (Radegast). Имя это состоит из двух частей: «Ред» или «Рад» и окончания «гаст» (= гость), которое встречается в разных славянских именах: Ардагаст, Пирагаст, Волегал. Первая же половина имени бога, по мнению Шафарика, происходит от слова «рат» (сербск.), «рать» (рус.) (= война, bellum). Не могу не обратить внимания и на другое старинное русское слово – «рет» или «реть». «Рет», «рета» или «рота», по объяснению Лаврентия Зизания (XVI в.), значит «спор, противление». «Реть», по объяснению Памвы Берынды (XVII в.), также значит, между прочим, «спор, противление, битва». Кроме того, у последнего автора «реть» является синонимом слова «ярость»: «ярость, реть = попудливость, начинающийся гнев, до гневу перхливость, сердитость»¹. Если производить имя Редигаста от «реть», то, следуя объяснению Берынды, название это, по значению своему, совпадало бы с именем Яровита, о котором говорится ниже, и совершенно соответствовало бы богу войны, каковым и был солнечный бог Редигаст. Следовательно, как бы ни читать это имя, Редигост или Радигост, оно означает ретивого или ратного мужа;

¹ Сахаров. Сказ. р. нар. II. V., 89, 117, 130. – В чешских глоссах к Mater verborum читаем: «Radihost vnuk Kr'tov, Mercurius a mercibus est dictus. Šafařík u. Palacky. Alt. Denkm. 223. Принимая Радигоста за бога, тождественного римскому Меркурию, автор глоссов дал ему и генеалогию Меркурия, который, будучи заимствован римлянами от греческого Гермеса, считался сыном Зевса (Юпитера), следовательно – внуком Кроноса (Сатурна). Kr't, следовательно, в данном случае есть не кто иной, как Кронос или Сатурн (= Ситиврат автора глоссов).

будучи защитником и благодетелем страны, Радегаст легко мог получить прозвище доброго бога; быть может, в этом смысле Ретрский бог в глазах древнечешского глоссатора получил значение Меркурия (планета Меркурий на чешском языке называется *Dobgoran*). Таким образом находит себе некоторое объяснение выписанное выше, в прим. 1, определение Ретрского бога в древнечешских глоссах. Мы увидим ниже, что Радегаст бодричей действительно может быть сближаем с Гермесом-Меркурием (см. ст. «Велес»).

В Коренице, на острове Руяне, по словам Саксона Грамматика, было три храма. (ср. выше, стр. 57). В первом из них помещался истукан *РУИЕВИТА*, изображенного с семью лицами под одним теменем. На поясе этого истукана висело семь мечей, кроме того, в руке он держал еще один меч. Во втором храме стоял идол *ПОРЕВИТА* о пяти головах, но без меча. Швенк высказал предположение, что оба названных бога суть солнечные божества, причем семь лиц Руиевита обозначают семь летних месяцев, а пять голов Поревита – пять зимних (по древнему делению года на лето в семь и зиму в пять месяцев)¹. И сами названия богов вполне подтверждают мысль Швенка. Имя Руиевит, очевидно, происходит от одного корня с «*гүјну*» (чешск.) = пылкий, горячий, страстный, «*рујан*» (сербск.) = темно-красный, желтовато-красный, каковы эпитеты совершенно соответствуют пылкому, знойному, яркому солнцу и страстному, ярому, воинственному его представителю в летней части года. Кроме того, Руиевит, как замечено было выше, изобра-

¹ Schwenck. *Myth. d. Slav.* 147–148. Такого рода аллегорические выражения качеств и свойств богов известны были с древнейших времен. О чудовищных изображениях богов у индусов было говорено раньше (с. 132, прим. 1), Аполлон $\epsilon\beta\delta\omicron\mu\alpha\upsilon\epsilon\tau\eta\varsigma$ (= седминный), также Гелиос – изображались с семью лучами, по числу дней недели, или с двенадцатью – по числу месяцев в году (Welcker. *Gr. Götterl.* I, 411). Серапис на римских статуях также изображался с 7 лучами на голове. Статуи Гекаты и Гермеса нередко изображались с несколькими головами (с. 130–131). Великаны, рожденные землею от неба, воображению греков представлялись с 50 головами, Тифей – с 100 головами (Theog. 150 и сл., 821 и сл.) и т.п.

жен был с семью мечами, висевшими на поясе, и восьмым, который он держал в руке, следовательно, он представлял бога воинственного, каковым обыкновенно воображали, преимущественно южные народы, бога яркого, палящего солнца. И действительно, Саксон называет его представителем войны. Поревит, напротив, как скованный и связанный зимней стужей и мраком (вспомним представление о солнечном боге зимою у фригийцев и пафлагонян, стр. 125, пр. 4), изображен был вовсе без оружия. В последнем отношении имя его может быть сближено со словом «порон» (= «понор»), место, где река скрывается под землю, омут, «поронуть» = «нырнуть», «погрузиться». Поревит, в таком случае, может обозначать побежденного, скованного мрачной подземной силой, погруженного в подземные омуты солнечного бога.

Весьма сходен с Руиевитом другой бог балтийских славян – *ГЕРОВИТ* или *ЯРОВИТ*, которого почитали в Волегасте и Гавельберге. Само имя его (ср. ниже «Ярило»), заключающее в себе понятие о яром, пылком боге, совпадает с именами Руиевита и Редигаста. Обладая могуществом даровать зелень и плоды на деревьях и нивах, также приплод стад (см. выше, с. 30 речь жреца Яровита), он имел вместе с тем и значение бога войны. Годичное торжество в честь Яровита в Гавельберге совпадало со временем величайшего праздника древних славян, – весеннего, а именно отправлялось около 15 апреля. В день описываемого Эбоном праздника Яровита в Гавельберге (в апреле 1127 г.) город отовсюду был окружен знаменами, т.е. эмблемами войны¹. В волегастском святилище, по свидетельству Эбона, на стене висел огромной величины щит, обтянутый золотом и искуснейшей работы; никому из смертных не дозволено было прикасаться к нему в обыкновенное время: щит был посвящен богу войны Яровиту (Герборд, говоря о Яровите, прибавляет: «Который по-

¹ В Волыни, по словам Эбона, был обычай праздновать в начале лета торжество какого-то божества; на этот праздник для игр и плясок сходились множество народа (См. у Котляревского Сказ. об Отт. 60–61). Может быть, этим божеством был Яровит или соответствующий ему бог весеннего плодородия.

латыни называется Марсом»), и только в военное время мог быть тронут с места. Тогда его несли впереди войска и верили, что через это стяжают себе победу в битвах¹. Сходство Яровита с Марсом бросается в глаза: и тот и другой стоят в близком отношении к земледелию и скотоводству и, вместе с тем, оба – представители войны. И в святилище Марса висели священные щиты, которых обязательно касался римский полководец, отправляясь на войну; их носили также в торжественной процессии салийцы, ежегодно в течение нескольких дней, начиная с 1 марта – месяца, посвященного этому богу. Выше (с. 61) Яровит охарактеризован словами волегагастского жреца и как бог, одевающий леса и поля зеленью, как податель плодородия. Хотя Герборд, сообщивший эти слова жреца, не относит их прямо к Яровитову жрецу, но в том, что произнес их последний, не может быть сомнения, так как богом волегагастским был Яровит, и притом праздник его отправлялся в весеннем месяце – апреле, и сам он, как мы видели, вообще представляет сходство с солнечным богом Марсом, бывшим точно так же богом войны, с одной стороны, и подателем весеннего плодородия – с другой.

Как в Святовите Арконском, так и в прочих поименованных солнечных божествах балтийских славян: Радегасте, Руиевите, Яровите, мы узнаем обожествленных народных солнцеподобных витязей или героев, подобных Гераклу и Геркулесу. О Радегасте имеются даже в этом смысле народные предания, на которые мною указано было выше. Что же касается Яровита, то опять находим в древнеиталийских преданиях мифологическую личность, совпадающую с Яровитом и по значению, и по имени. По старочешскому правописанию весна, ярь = gaго, ярый = gaгу и т.п. Вспом-

¹ См. у Котляревского. Сказ об Отт. 64, 73–74: Клерик Дитрих, один из спутников епископа Оттона, захваченный толпой у дверей храма Яровита, в испуге вбежал в святилище. Увидев там священный щит, он схватил его и выбежал навстречу разъяренной толпе. При виде священного вооружения жители вообразили, что это явился сам Яровит, одни в ужасе ударились в бегство, другие пали ниц на землю. Дитрих же, миновав опасность, бросил щит и присоединился к своим.

ним теперь, как назывался древнеиталийский народный витязь и благодетель до наименования его заимствованным из греческого языка названием Геркулес. Он назывался *Garanus*, т.е. тождественным с Яровитом названием: *garu*, ярый (витязь), и имел преимущественно значения гения плодородия, также источника всяких неожиданных благ и богатства. Этот *Garanus*, по сохранившемуся в Риме древнему преданию, был пастухом, обладавшим необычайной силой, он, а не Геркулес, победил Кака, и только уже впоследствии имя его замещено было именем Геркулеса¹.

В образах семилицего, вооруженного восьмью мечами Руиевита, т.е. Руйного или Ярого витязя, по значению имени близкородственного Яровиту, и пятиголового безоружного Поревита, т.е. погруженного, скованного, – мы узнаем олицетворение идеи борьбы лета и зимы: оба истукана могут быть рассматриваемы или как изображения одного и того же солнцеподобного витязя или солнечного бога, ярого, воинственного в течение семи летних месяцев, и скованного, обезоруженного во время пяти зимних месяцев, или же как изображения двух обособленных, самостоятельных представителей лета и зимы, каковыми, например, в древнейшем фракийском сказании являются светлый, воинственный, солнцеподобный Геракл, с одной стороны, и побеждаемый им, погруженный в глубокий, тяжкий сон великан Алкионей – с другой².

Мы встретили раньше (с. 63) еще одного бога, солнечная природа которого не подлежит сомнению, но о котором мы ничего почти не знаем, кроме его имени: ПРИПЕКАЛО (*Pripegala*). Мы узнаем о существовании его у балтийских славян только из окружных посланий полабских епископов (XII в.), сравнивающих Припекало с Приапом и *Veelphogor*, т.е. Ваалом, стоящим на горе Фегоре (в этом смысле последнее название встречается где-то у Тертуллиана). Припекало

¹ Preller. Röm. Myth. I, 80; II, 282–283.

² Preller. Gr. Myth. II, 206–207. Ср. 'Αλκυών = зимородок, ледешник (птица).

был, следовательно, богом солнечным, даровавшим плодородие. Имя «Припекало» само по себе чрезвычайно характерно: «Погляжу на восточную сторонущку, – произносит великорусский заклинатель, – как красное солнышко воссияло, припекает мхи-болота»... Имя Припекало совпадает, как уже замечено было раньше, с именем древнеиталийского Юпитера Анксур, т.е. иссушающего, припекающего, и, быть может, с именем Бронтона италийских венетов, представителя солнечного зноя (врућина). Юпитер Анксур, как было указано выше (с. 246), изображался в виде юноши с головою, снабженною лучистым нимбом. В Верхней Лужице найдена статуэтка, изображающая безбородого полуодетого юношу (все одеяние его заключается в короткой, спереди, у шеи, открытой сорочке), с распростертыми вперед и в обе стороны руками, голова юноши окружена нимбом с пятью лучеобразными на нем выступами. Изображение этой статуэтки помещено в названной раньше статье Гаммерштейна «Echte wend. Goetz». Сравнивая изображение этой статуэтки с описаниями статуи Юпитера Анксур и изображения юного, также полуодетого, солнечного бога, найденного в Пицене, нельзя не заметить между ними большего сходства, что позволяет сделать предположение, не представляет ли статуэтка, найденная в Верхней Лужице, миниатюрного изображения Припекала?¹

¹ Пиценская статуя (с. 246) снабжена следующей загадочной надписью, последнее слово которой остается необъясненным: «Cais Paiz Variens (имя) Juve (т.е. Jovi) zalsesure». Поразительные аналогии между названиями и природой богов народов сабинского племени и славян западных, в особенности северо-западных (Semo Sancus и Святовит, Sauracte и Сварог, Apollo Soranus и Радегаст Сварожич, Garanus и Яровит, Jupiter Anxur и Припекало – мы найдем ниже еще много подобных аналогий), независимо от указанных мною уже раньше аналогий и в других областях народной жизни, наводят меня на несколько смелое предположение: нельзя ли объяснить загадочное слово «zalsesure» чешским глаголом «zaležeti» («zaleživám»), по словарю Юнгмана означаящим *bestehen, worauf beruhen, sich gründen, fussen* (залежать [белорусск.] – зависеть, лежать на ответственности. Носович. Слов. белор. нар. 172), т.е.: «Cais Pais Variens на Юпитера полагается или “возлагает” (на нем основывает) свои надежды» (от Юпитера зависит)?

Закключаю ряд солнечных богов балтийских славян божеством, сущность которого, вследствие недостатка о нем определенных сведений, также может быть определена не иначе, как посредством сравнения с аналогичными божествами других народов. Божество это называлось *ГЕННИЛЬ*. Выше (с. 53) приведено свидетельство Титмара о том, что в окрестностях Мерзебурга пастух носил по селению, из дома в дом, шест, на вершине которого прикреплена была рука, державшая железное кольцо. При входе в дом пастух вместо приветствия произносил: «Бди, Генниль, бди!»; после того, по словам Титмара, они (жители селения) весело пировали и верили, что находятся под покровительством этого бога. Кольцо (коло, колесо) издревле служило эмблемою солнца, т.е. солнечного круга (см. выше, с. 233, пр. 1), о представлении солнца в образе колеса). Кольцо, очевидно, служившее в данном случае эмблемою Генниля, говорит в пользу солнечной природы последнего. Генниля естественно сравнивают с богом – покровителем пастухов литвинов, называемым Гониглис, тем более что, по преданию, и лужицкие сербы в старину называли Генниля сходным именем: Гонидло (Honidlo)¹. Все эти названия, вероятно, находятся в связи со словами «гнать», «погонщик», «honiti» (чешск.), «gonie» (польск.), «гончин» (сербск. = погонщик стад) и т.п. Рассказ Титмара, относящийся к 1017 году, представляет большое сходство с преданием, записанным Куном (Kuhn. Märk. Sagen, 330). Старый лесничий из Зебена, близ Зальцведеля, рассказывал, что в названной местности в старину, в известный день в году, соблюдался следующий обычай: из общественного леса привозили дерево, ставили его в селении и плясали вокруг него, восклицая: «Генниль, Генниль, бди!»² Этот рассказ, в свою очередь, напоминает сходный обычай, соблюдавшийся во всем Древен-

¹ Frenzel. De Diis Sorab. 207.

² Grimm. Deut. Myth. 625.

ском округе (Drawän, в Ганнов.) в прошедшем столетии: в праздник Благовещения (т.е. в один из главнейших весенних праздников) толпой отправлялись в лес, выбирали дерево и рубили его, в чем принимали участие все домохозяева селения. Срубленное дерево клали на повозку, покрывали платьем и везли в селение; здесь, прикрепив на его вершину крест, воздвигали его на месте, где стояло до того прошлогоднее дерево. По укреплении дерева, так чтобы можно было взобраться на его вершину, сельский староста при громких кликах толпы взлезал на дерево и насаживал на крест железного петуха. Предводительствуемые сельским старостой, поселяне сначала бежали кругом дерева, затем плясали, потом староста брал в руки большую зажженную свечу и стакан пива и, обходя кругом собранного деревенского стада, окроплял его пивом и благословлял, причем произносил какие-то слова на вендском языке, которых автор, описавший обряд, к сожалению, не сообщил. В день поставления дерева, которое, по укреплению на его вершине кресту и петуху, называлось крестовым или петушьим, в Бюлиге и во всем Древене окроплялись пивом или водкой дома, конюшни и скотные дворы, кухни, погреба, клетки и покои, – все это делалось с целью отстранения в будущем от скота всяких невзгод. В приходе по имени Предел (Predöhl) гоняли скот кругом дерева, для того чтобы он в предстоящем году хорошо плодился, также обходили кругом дерева с зажженной свечой, произнося известные изречения на вендском языке. Затем следовали пиrowание и выпивка. Дерево оставалось на месте до будущего года¹.

¹ Keyzler. Reis. d. Deutschl ?, 1377. В Италии в старину новый год считался с 25 марта, т.е. со дня Благовещения. С того же дня до середины XVII столетия считался новый год в Трирской области. Чехи в ночь на Благовещение наблюдают за звездами и по ним гадают о предстоящей в году погоде, как в других местах (например, в Великой Руси) это делается на святках, т.е. при наступлении нового года. (Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 113. – Петру шевич. Общер. дней. 88). Может быть, такое же значение нового года имел день Благовещения и по отношению к поставлению «крестового» дерева.

«Крестовое» дерево, очевидно, играло здесь такую же роль, как дерево, которое звали Геннилем в рассказе зебенского лесничего. Кругом него плясали и совершали известные обряды, от него ожидали приплода стада и всякого благополучия, преимущественно по отношению к деревенской скотине. Дерево же, которое величали Геннилем, конечно, имело то же значение, как шест с кольцом в руках пастуха в рассказе Титмара. Крест и петух (эмблема утреннего солнца) на вершине «крестового» дерева, без сомнения, заменили собой Геннилево кольцо (эмблему солнечного колеса) или, по крайней мере, имели то же самое значение.

У южных славян «крестовое» дерево заменилось крестом («криж»). В Хорватии, накануне праздника Вознесения, пастухи, по словам Илича¹, сооружают большой деревянный крест, который украшают цветами, и в таком виде оставляют на ночь в поле. На другое утро, в самый день праздника, все пастухи собираются на поле, откуда в торжественной процессии, как бы крестным ходом, но без участия духовенства, идут в село. Впереди процессии идет с крестом один из пастухов, одетый по-праздничному и украшенный цветами. Вся эта толпа ходит из дома в дом, прося хлеба, вина, молока и других съестных припасов. Песня, которую поют, подходя к каждому дому, заключается словами: «Божий ангел да хранит ваш двор!» Все это, по сущности своей, очень напоминает рассказ Титмара: шест с кольцом (у хорватов замененный крестом) составляет принадлежность пастуха; пастух с шестом в руках обходит дома селения, как здесь целая процессия, предводительствуемая пастухом же, с крестом в руках; пастух Титмара, вероятно, так же, как и хорватские пастухи, не с пустыми руками отходил от каждого дома; он поручал дома поселян покровительству Генниля, произнося слова: «Бди, Генниль, бди!» точно так, как хорватские пастухи дома своего селения поручают покровительству «Божьего ангела». Пасту-

¹ Ilič. Nar. Slav. Obic. «Križari».

шеская процессия у хорватов обходит поля и луга; во время шествия произносятся молитвы и поются разные песни, прерываемые угощениями в поле, которые предлагаются шествующими владельцами обходимой земли, торжество заключается ужином и плясками. Титмар также упоминает о веселом пирувании под покровительством Генниля: он, разумеется, имел в виду такой же общественный пир, заключавший пастушеский праздник, каким, очевидно, был день, в который пастух обходил с шестом дома своего селения. Что крест в христианстве заменил у древенских и хорватских пастухов языческое изображение солнца (на «крестовом» дереве, впрочем, железный петух, насаживаемый на крест, представляет такую же языческую эмблему солнца, как железное кольцо на шесте Титмарова пастуха), весьма естественно. Вспомним указанное выше неоднократно встречающееся в народных песнях, изречениях и вообще в народном сознании замещение солнца христианским Богом, именование «солнцем праведным» Самого Иисуса Христа, «пресветлым солнцем» – св. Иоанна Крестителя, наконец, сравнение с солнечным светом света христианской веры и т.п. Всего же интереснее в данном случае несомненное отождествление креста с солнцем у хорутан: медный крест в звезде, нередко украшающий ворота у хорутан, прямо называется именем солнца – *sonĕs* или *sonĕk*¹.

Во всех приведенных случаях мы имеем дело с пастушеским праздником. Эмблемами покровителя пастухов и стад являются: шест с рукой, держащей железное кольцо²,

¹ Потебня. Миф. знач. н. обр. 21.

² Выше (с. 54, пр. 1) я указал на то, что рука, держащая кольцо, составляет главнейшую часть Староградского герба, в который легко могло войти изображение народной святыни, каковую, без сомнения, был Геннилев шест. Нельзя, однако, не заметить, что в названном гербе рука держит не простое кольцо (*circulum*), как на шесте Титмарова пастуха, а перстень. Может быть, прежнее кольцо шеста в гербе заменилось перстнем, который, сохраняя форму, а следовательно и значение эмблемы солнца, вместе с тем, по языческому представлению, служил и эмблемой изливающихся на человека небесных благ. Ср. ниже, в ст. «Небесная влага», о значении перстня в дождевой «додольской» песне.

именуемый Геннилем (аллегорическое изображение бога Генниля), дерево – представитель Генниля, «крестовое» или «петушье» дерево, наконец, крест. Главнейшей эмблемой бога – покровителя скота и у восточных славян служил шест, т.е. пастушеский посох или верба, ныне предварительно освящаемая; этой вербой ныне почти повсеместно в день св. Георгия в первый раз выгоняют скот на пастбище. Ей придают чудодейственное значение охранительницы скота от бед. Малорусы, ударяя скотину такой вербой, приговаривают: «Иди себе с богом»; также обращаются при этом к Божьей Матери и святым с мольбою: «Як сим сучкам не развиватися, так и хортам (волкам) моей скотины не чинати». Белоруссы втыкают вербу, которой в Юрьев день пригоняют скот, в землю на полях и почитают ее «за пастуха»¹. В Нерехте бьют скот в Юрьев день освященной в предыдущем году вербой, причем произносят: «Господь благословляет и здоровьем награждает»². У болгар существует поговорка: «Тояга-та (палка, посох) е Божо дръвцо»³. Несомненно, в таком же смысле почитались и поименованные выше эмблемы бога – покровителя скота у западных и южных славян. У вендов словом «honidlo» даже прямо называется пастушеский посох⁴. Время отправления праздника пастухов в Древане и в Хорватии точно определено и совпадает с двумя из числа важнейших весенних празднеств – Благовещением на северо-западе и Вознесением на юге; весной же балтийские славяне зывали к Геннилю. Замечу, что у чехов 1 мая, т.е. весной же, отправляется пастушеский, собственно королевий, праздник, *Kravské hody*⁵.

¹ Ефименко. О Яриле. 98–101.

² Снегирев. Рус. пр. праз. IV, 193.

³ Ефименко. О Яриле. 108.

⁴ Grimm. Deut. Myth. N. 223.

⁵ Hanuš. Bajesl. Kal. 148. – И в древней Италии пастушеский праздник (*Palilia*) отправлялся весной, а именно 21 апреля. Preller. Röm. Myth. I, 413 и сл.

Яркий свет на значение Генниля или Гонидла бросают дошедшие до нас сведения о пастушеском боге литвинов – Гониглисе, как по имени, так и по существу своему весьма близкородственном Геннилю–Гонидлу. Стрыйковский свидетельствует, что Гониглис был пастушеский, лесной бог. Невольно вспоминаем о Марсе–Сильване, лесном, сельском боге, покровителе скота. Гониглису приносились в жертву яички конские, воловьи, козлиные; пастухи сжигали их на большом камне, произнося следующую заклинательную молитву: «Как этот камень тверд, нем и недвижим, о боже наш Гониглис, так все хищные волки и звери были бы недвижимы и не могли бы нанести вреда нашему скоту, порученному твоей защите!»¹ Итак, Гониглис является здесь защитником скота от хищных зверей, как Аполлон у греков, Фавн и Сильван у римлян, как заместивший в христианстве божество солнца св. Георгий – у славян. Во многих местах Червонной и Белой Руси праздник пастухов отправляется в Юрьев день². В честь Гониглиса, по словам Нарбута, отправлялся ежегодно праздник в середине мая, т.е. приблизительно в то же время, как упомянутый выше праздник пастухов у хорватов. Рано утром пастухи и пастушки, нарядившись в чистое платье, украсившись цветами и венками, ходили из дома в дом, где получали от домохозяек подарки. В полдень они на месте пастбища зажигали большой огонь, выбирали из среды своей старца, в качестве «царя пастухов», и чествовали его. Затем при звуке музыки плясали и пели песни, одну из которых приводит Нарбут. В ней Гониглис характеризуется именно как защитник стада от волков. Вот эта песня:

Гониглис, божек!
Паси мою коровку,
Паси моего бычка,
Не пускай волка вора!

¹ Kron. Pols. I, 146.

² Снегирев. Русс. пр. праз. III, 72.

Пасу, пасу моих овечек,
Тебя, волк, не боюсь;
Бог с солнечными кудрями
Верно тебя не допустит.
Ладо, ладо солнце,
Бей его деревянной ложкой (чумичкой) по голове!¹

Здесь Гониглис не только представляется защитником стада от волков, но вместе с тем прямо называется златокудрым богом, солнцем. Мало того, песня эта очень напоминает песню, которой в древней Италии чествовали Сильвана (см. ниже ст. «Св. Юрий»).

Генниль (Гонидло), покровитель пастухов и стад у западных славян, без сомнения, был такой же солнечный бог, как Гониглис, олицетворяя в себе ту сторону солнечного божества, вследствие и для обозначения которой Аполлон получил название *vóμιος* (пастушеский), а Марс – прозвание *Silvanus* (лесной, сельский, пастушеский). Родство Генниля с итальянским Белбогом–Марсом проявляется, кроме того, в тождестве обращаемого к обоим молитвенного изречения: римский фециал, когда ему предстояло объявлять войну, входил в святилище Марса и, размахивая

¹ Narbutt. Mit. Lit 303 и сл. – Не знаю, почему орудием против волка названа здесь деревянная ложка. Что это не есть случайная черта, доказывается совершенно аналогичным местом из латышской «Усиневой» песни, в двух ее вариантах (об Усине, конском божестве, см. ниже ст. «Авсень»):

Усинеь приготавливает пиво
В следе лошадики;
Я побежал выпить это свежее пиво,
Меня ударяют чумичкой в спину.

Или:

Жаворонок варит пиво
В лошадином следе;
Я поспешил выпить сусло,
Получаю удар в спину чумичкой.

(Auning. Wer ist Uhszing? 20, 27.) О значении лошадиного следа см. ниже ст. «Авсень».

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

вая щитами и копьем, принадлежавшими идолу Марса, восклицал: «Марс, бди!» («Mars vigila!»)¹, т.е. буквально те же слова, которые произносили пастухи у Титмара и зебенские поселяне, обращаясь в первом случае к шесту, а во втором – к дереву Геннилю: «Бди, Генниль, бди!»

* * *

Не раз уже мне приходилось указывать на близкое сходство, существующее между божествами древних, особенно балтийских, славян и древних италийцев, именно племен умбро-сабинских. Богом солнца у древних италийцев был Марс. Имя Марса, известного в древние времена также под названиями *Mannar*, *Mamers*, *Mavors*, производится от корня «*mag*» или «*mas*», заключающего в себе понятие о блеске, также о мужской производительной силе², – понятия, соответствующее основному смыслу славянских богов Белбога, Ясона, Сварожича (Радегаста), Руиевита, Яровита. Замечательно, что тот же корень лежит в основе южно- и западнославянских слов, выражающих блеск и ярость, например, *мама* (сербск.) = ярость, *там* (чешск.) = ослепление, *татиц* (польск.), *татици* (чешск.) = ослеплять, также в переносном смысле = обманывать, *мамж* (болг.) = обманываю и т.п. У сабинов Марс назывался *Mamers*³.

Марс – светлый, сияющий бог находит себе аналогию в Белбоге, Ясоне, Сварожиче; Марс – воитель – в Святовите, Сварожиче (Радегасте), Руиевите, Яровите; Марс – оракул – в Святовите, Сварожиче (Радегасте); Марс – плододавец – в Радегасте, Яровите, покровитель скота – в Генниле⁴.

¹ Grimm. Deut. Myth. N. 223.

² Preller. Röm. Myth. I, 334–335.

³ Varro. De l. lat. V, 73.

⁴ Отождествление названных славянских богов с Марсом не противоречит сделанному мною раньше сравнению некоторых из них с Геркулесом: солнечная природа одинаково обнаруживается в них, как в солнечном боге Марсе и обожествленном солнцеподобном витязе Геркулесе.

Заклучая обзор божественных представителей солнца балтийских славян, не могу не коснуться германо-скандинавского бога-воителя, Туг (сканд.) или Ziu, Zio (герман.), которого древние писатели называли латинским именем Марс, точно так, как Герборд называет этим именем Яровита (см. выше, с. 271). Туг, по скандинавскому сказанию, вступив в борьбу с чудовищем Fenrir, всунул ему в пасть свою руку; он победил чудовище, но лишился руки, вследствие чего получил прозвание «Однорукий». Замечательно, что между упомянутыми выше (с. 63, пр. 5) древними статуэтками, найденными в разных местах Балтийского побережья, видим несколько одноруких божков. Стоит только взглянуть на изображение этих статуэток, чтобы убедиться в том, что у них одна из рук не случайно обломана, но с намерением представлена отсеченной или искалеченной. Статуэтки эти (обозначенные на таблице у Гаммерштейна под № 1, 2, 3 и 6) найдены: две – близ Старограда (Oldenburg) в Вагрии, третья – близ Гримма (в Новой Померании Neu-Vorpommern), четвертая (вероятно) – близ Варена в Мекленбурге. Из этого видно, что скандинавское сказание о подвиге божественного витязя Туг'а было известно и усвоено и балтийскими славянами, вероятно, связавшими это предание с каким-либо из своих богов, которого они и стали изображать одноруким; бог этот, может быть, был Яровит. На эту мысль наводит то обстоятельство, что германский Ziu назывался также Ear, Eo, Eog, Aeg (Гримм сближает его с Аресом, Ἄρης, ср. Еро- или Яро-вит), и третий день недели (вторник), называвшийся на юге и западе по имени Марса (dies Martis, Mardi), на севере по имени Туг'а (Tysdagr (сканд.), Tives dæg (англ.-сакс), Tiestag, Diestag = Dienstag (герм.)), в Баварии, Австрии и Тироли получил наименование Ertag, Jertag, Eritag¹, т.е. Еров или Яров день. Считаю нелишним заме-

¹ Grimm. Deut. Myth. 103, 104, 166, 167. По имени этого бога назван город Eresburg или Heresburg. Там же: 168.

тить, что сказание об «одноруком» боге, победителе злой силы, достигло и латышей, оставив по себе след в одном из заговоров «на удой», в котором «однорукий» бог призывается на помощь против ведьм, отнимающих молоко у коров: «Однорукий, однорукий, – восклицает латышский заклинатель, – стой на перекрестках и поджидай тех, кто туда придет, кто прибежит... это ведьмы, ряганы!»¹

У восточных славян

бог солнца носил также различные названия и проявлялся в разных видах. Ныне народ местами представляет себе божество солнца в виде женщины, которая в середине зимы, при «повороте солнца на лето», наряжается в праздничное платье – в сарафан и кокошник, садится в телегу и едет в теплые страны, а на Иванов день, при «повороте солнца на зиму», выезжает из своего чертога на трех конях – серебряном, золотом и алмазном². Нельзя не обратить внимания на то, что в песнях и заговорах русского народа солнцу чаще приписывается женская природа, в противоположность месяцу, которому предпочтительно приписывается мужская. Так, например, в колядках, при величании хозяина и хозяйки дома, первого обыкновенно сравнивают с месяцем, а вторую – с солнцем (иногда, впрочем, хотя в более редких случаях, и наоборот). «Буде к вам трое гостей: первый гость – ясен Месячка, другой гость – ясная Сонейка» и т.д., поют в Черниговской губернии³. В сва-

¹ Мат по этн. лат. Заг. № 481.

² Сахаров. Сказ. р. н. II. VII, 68–69. – Буквально такое же представление о солнце мы встретили у литвинов (см. выше, с. 160), так что естественно заподозрить в данном случае заимствование этого представления солнца литвинами у русских, или наоборот. У латышей находим сходное, хотя, в сущности, иное представление солнца в Купальский праздник, т.е. в ночь на Иванов день: «Я видела, что в Ивановскую ночь взошли три солнышка: одно ржаное, другое ячменное, третье чистого серебра», – поют в деревенской простоте своей латыши (Спрогис. Пам. Лат. 292).

³ Афанасьев. Поэт. воз. III, 755, пр. 1.

дебных песнях мать невесты называется нередко красным солнышком или сравнивается с ним, например:

– Не красен день без красного солнышка,
Не красна свадьба без родимой маменьки...
– Ты красное мое солнышко,
Ты родная моя матушка...¹

– словом, точно как у народов литовского племени. В одной латышской загадке солнце и месяц сравниваются: первое с коровой, а второй – с быком: «Корова ложится, а бык встает» (= солнце и месяц)². К вопросу об олицетворении солнца в женском образе возвращусь ниже.

У балтийских славян мы встретили бога солнца Сварожича. Имя это мы встретили и в известном «Слове Христоролюбца», где оно означает, однако, не солнце, а огонь: «Молятся под овином огневи, зовут его Сварожичем». С другой стороны, однако, слова Ипатьевской летописи «Солнце царь сын Сварогов» позволяют до некоторой степени предполагать возможность существования в народном представлении и русского народа Сварожича или сына Сварогова в качестве бога солнца; однако главная точки опоры при поддержании этого мнения будет находиться вне пределов России, – в Ретре, где существование солнечного бога Сварожича, несомненно, засвидетельствовано письменными памятниками. Словам же Ипатьевской летописи о сыновнем отношении Дажьбога к Сварогу нельзя придавать решающего значения по отношению к восточным славянам, так как все место, говорящее о Свароге и Дажьбоге, представляет перевод отрывка из хроники Малалы, где Гелиос назван сыном Феосты, следовательно, и у русского переводчика Дажьбог (Гелиос) невольно должен был оказаться «сыном Свароговым»

¹ Шейн. Рус. н. п. I, 445, 545.

² Мат. по этн. Лат. 88.

(Феостовым). Отчасти говорит в пользу признания и в России солнца – Сварожича, не имевшего, однако, здесь популярности, так как о нем умалчивают наши письменные памятники, – только одно место апокрифа, приписываемого Иоанну Златоустому, где, между прочим, читаем: «Ини в Сварожитца вероуют и в Артемиду»¹. Это сопоставление с Артемидой, богиней луны, позволяет предполагать в данном случае под именем «Сварожитца» – бога солнца. Впрочем, от упоминания имени его в апокрифе до существования в народном сознании еще слишком далеко, чтобы придавать этим словам характер исторической достоверности и признавать на основании их существования Сварожича – бога солнца – в России.

Наиболее часто упоминаемым названием бога солнца было иноземное имя *ХОРС*, также: Харе, Хоурс, Хърс, Хръс, Хрос, встречающееся в многочисленных памятниках, обыкновенно рядом с Перуном (см. стр. 16), что несомненно свидетельствует о высоком значении этого бога. Доказательством тому, что под именем Хорса следует понимать именно бога солнца, служит, кроме указанного важного места, уделяемого ему в перечислениях русских богов, еще то обстоятельство, что к этому имени, в смысле его пояснения, иногда прибавляется в памятниках название Дажьбога, именем которого, несомненно, назывался представитель солнца.

В древней умбрийской надписи (на Игувинских таблицах) встречается эпитет Марса *Nurio*, или, новее: *Norso*, именно в дательном падеже: *Marte Norse*², представляющий разительное сходство со славянским названием Хорс Дажьбог. Не входя пока в рассмотрение значения этого загадочного слова, попытаемся проследить, не оставило ли оно о себе следов в названиях географических, в именах собственных и нарицательных. Исходной точкой будет

¹ Тихонравов. Лет. р. лит. IV, 3: 108.

² Grass man n. D. ital. Göttern. 191.

служить нам Умбрия, где имя Хорса, притом как эпитета Марса, освидетельствовано древней надписью. Затем прежде всего, разумеется, обращаем наши взоры к Киеву, где имя Хорса Дажьбога освидетельствовано летописью. Не только в окрестностях Киева, но и вообще в России следов этого имени мы почти не встречаем. Мало того, на всем протяжении от Киева на юго-западе, до Хорватии, встречаем только одно название, происходящее от хорс (хръс), – название городка Хръсова в Болгарии, на правом берегу Дуная¹. Наоборот, направляясь от Адриатического моря на север, к Скандинавии, встречаем многочисленные названия деревень, местечек, округов, рек, гор, производные от Hors(š) (Hörs[š]), Hers (Hirs) или Hros (Hras[š], Hrus[š]). Таковы, например: Hersina (селение и округ), Hersovo, Hersenica, Hersenki, Hersibotia, также Hrašca, Hraščan, Hraščani (= Raščane), Hraščica, Hrašcina, Hruševac (пять селений) и др. – в *Хорватии*; Hersin (Herszeni) – в *Семизрадии*; Hirsdorf – в *Штирии*; Horschau (Horschow), Hörsin (Hörschin), Horschitz, Herscheditz, Herslack, Horschowitz, Horschowitz, Hrusowa, Hroznietitz, Hrozniewitz, Hroznits – в *Чехии*; Herspitz, Hrosinkau (два селения), Hrozinko (горн. проход в Карпатах) – в *Моравии*; Hroschowa – в *Австр. Галиции*; Horschau – в *Силезии*; Hörsching, Hörschlag (два селения), Hörsdorf (три селения) – в *Австрии*; Horschlitt, Horschdorf, Hörsel (река), Hörselgau, Hörsingen, Horschmar, Horschdorf или Hershendorf, Hershstopowo – в *Саксонии, Ангальте Дессау и Пруссии*; Horschum, Hershsum – в бывш. *Королевстве Ганноверском*; Horschüll (Horschäby), Horschbyk (Horschbygge) – в *Шлезвиге*; Horschdorf – в *Голштинии*. Независимо от этого имя Хорса распространяется в географических названиях от про-

¹ Головацкий. Геогр. слов. 336. – Ниже, однако, выяснится, что сюда следует причислить и немногочисленные, впрочем, местности, названия которых происходят от «орс» (без начального х), каковы города: Орск или Орск (Оренбург. губ.), Орса и Орша в Могилевск. губ., последняя при впадении р. Оршицы в Днепр, Оршин-Вознесенский монастырь Тверской губ., Орсова (Нов. и Стар.) на Дунае, в бывшей Военной границе, и некот. др.

денной нами только что полосы Средней Европы, в старину заселенной славянами, еще на запад и север, а именно в Баварию, Виртемберг, Западную Пруссию, Данию, Нидерланды и Бельгию, на острова Северного моря, достигая Англии и Шотландии и даже заходя во Францию (например, Hersegrance в Мозельск. деп.)¹. Кроме того, в Тюрингии, близ Эйзенаха, известна была гора Hörselberg, славившаяся в средние века тем, что служила местопребыванием Гольды или германской Венеры. Гора эта с XIV столетия стала называться Venusberg (в ней находилась известная по сказанию о Тангейзере Венерина пещера). – Сюда же следует, быть может, отнести и имя нижнесаксонской писательницы X века, черницы Hrotsvith, Hrotsvitha или Hroswita. В англосаксонском дворянском роде Kent, который, подобно многим другим знатным родам, производил себя от бога Водена (Вотана), правнук Водена назывался Hogs или Horsus. Вещая птица – кулик (Scolopax gallinago), первый (в году) крик которой, по германскому верованию, указывает человеку будущую судьбу его (ср. вещей дятел Марса), называется Horsgjök (шведск.), Hrossagaukr (исландск.). Под именем Horsgök подразумевался в старину конь. Буквальный смысл только что приведенных скандинавских названий кулика Гримм передает словом Pferdeguguk – «конская кукушка»². На английском языке конь и ныне называется «horse». Следовательно, слово «хорс», столь распространенное между юго-западными и западными славянскими народами и германцами, скандинавами, англосаксами и др., значит «конь»; отсюда заключаем, что Хорс Марс = Конь Марс³. Такое значение этого прозвища совершенно

¹ Hoffmann. Enc. d. Erdk., Головацкий. Геогр. слов., Sabljar. Miestop. riečn., Masselin. Dict. Gen. d. géogr. См. соответств. названия.

² Deut. Myth. 153, 780; N. 69. 380. – Horsho-mara (шведск.) переводится Pferdemâr. Афанасьев. Поэт. воз. III, 296.

³ В пользу родства между словами древней надписи «Horse Marte» и названием горы Hörselberg говорит связанное с этой горой сказание о Гольде, или Венере, которая в римской мифологии сочеталась именно с Марсом.

совпадает с культом Марса, которому, как солнечному божеству, ежегодно приносился в жертву конь, и к эмблемам которого принадлежал конь, точно так же как и бык, волк и дятел. «Мы знаем из Риг-Веды, – замечает Ефименко, – что первоначальной зооморфической формой утреннего или весеннего солнца были конь и конская голова, как символ быстроты, с которою распространяется свет... Представление солнца в виде коня обще многим народам: так, у персов оно представлялось в образе белого, быстро бегущего коня, у скандинавов – в виде светлогривого коня»¹. О подобном же представлении «солнцева» коня у западных славян я говорил выше (с. 251). Не отсюда ли и название одного из поколений сербского народа – коновляне? Конской голове народом приписывалось как в Германии, так и повсеместно у славян, особенное значение. Доказательством тому служит еще и в наше время не забытый во многих местах обычай – украшать крыши домов коньками, т.е. изображениями одной или двух конских головок². В Риме голова коня, принесенного в жертву Марсу (во время октябрьского праздника в честь этого бога), прикреплялась к башне или к стене³, очевидно, с целью предохранить соответствующую часть города от невзгод. Конский череп, воткнутый на шест на месте ночлега табуна, по верованию белоруссов, защищает его от опасности⁴; головы лошадей (и коров), насаженные на заборах вокруг конюшен и хлевов, охраняют стада от моровой язвы, а положенные в ясли – отгоняют злых духов из конюшен у вендов. В Поднестровье втыкают кобылью голову на кол плетня в огороде, «чтоб все родило». Конская голова играет в разных местах России важную роль как предохранительное от всяких бед и недугов

¹ О Яриле. 81–82.

² См. статью Стасова: «Коньки на крест. крыш.» и «Коньки» – дополнение к этой статье: в Изв. Археол. Об. III, IV.

³ Preller. Röm. Myth. I, 366–367.

⁴ Древлянский. Белор. н. пред. 86–87.

средство: ее зарывают в плотине, чтобы последнюю не размыло в половодье (на Украине), конскую голову бросают на Ивановский костер, чтобы отогнать нечистую силу, конский череп кладут под изголовье страдающего лихорадкой т.п.¹ В Ефремовском уезде (Тульская губерния) находится Конь-камень, вокруг которого совершается обряд «опахивания» во время скотского падежа; у другого Коня-камня, на острове Коневец (на Ладожском озере), еще в XV веке приносили в жертву коня².

Ввиду столь важного, повсеместно распространенного мифологического значения коня, можно заключить, что слово Horgs или Hgos, тем более сопоставленное с Марсом (Horse Marte), действительно означало коня.

Если бы можно было указать естественный путь прониновения этого слова под видом Хоре, Хърс или Хръс на киевский Олимп, то сопоставление его с Дажьбогом – Хорс Дажьбог, – вполне соответствующее древнеумбрийскому «Horse Marte», окончательно разъяснило бы смысл киевского божества. Хорс-Дажь бог = Конь-Дажьбог. О солнечной природе Хорса несомненно свидетельствует следующее обстоятельство: в извлеченном Срезневским отрывке из одного древнего памятника речь идет об Аполлоне; между тем в соответствующих местах других памятников имя Аполлона, бога солнца, является замененным именем Хръс³. В «Слове о полку Игореве» Хорс называется великим: «Великому Хръсови (т.е. великому Коню-Солнцу) влъкмь поуть прерыскаше». (Ср. также ниже, стр. 214, славянское название селения Hirsdorf в Штирии.)

Геденов, доказывающий многими весьма вескими данными, что варяги, призванные управлять восточными

¹ Афанасьев. Поэт. воз. I, 635–637. Обычай втыкать на кол над воротами головы жертвенных животных для защиты дома от злых духов известен был в старину и у болгар.

² Снегирев. Рус. пр. праз. I, 15–16. Раковский. Показал. 34.

³ Древности. Тр. М. Арх. Об. I. сл.: «Аполин».

славянами, были не норманны, а единоплеменные восточным славянам венды, т.е. балтийские славяне, пишет между прочим следующее: «Начальная летопись (русская) сохранила память о факте, уже не раз обращавшем на себя внимание исследователей, – а именно о перевороте, происшедшем в русском язычестве в первые годы княжения Владимира. Г-н Соловьев толкует поведение Владимира в эти первые годы торжеством языческой стороны над христианскою; объяснение, представляющее все признаки исторической вероятности. Но проявление этого торжества, постановление новых кумиров на холме в Киеве, идола Перунова в Новгороде, едва ли не окажется прямым следствием трехгодичного пребывания Владимира в земле варяжской, т.е. в Балтийском поморьи... Что у нас были кумиры и до Владимира, нам известно по летописи и из Ибн-Фадлана; но сохранившееся и до Несторовых времен предание о невиданном дотоле великолепии Перунова идола (“постави... Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат”), напоминает об изваяниях вендских богов у Масуди, Дитмара, Сефрида, Саксона Грамматика и других¹. Как у нашего Перуна серебряная, так у вендского Сатурна голова золотая (Charmou. Relat. de Mas. 320); идол Черноглава в Книтлинг-саге является “Argenteo mustace insignis”; у нашего Перуна “ус злат”. Не наводит ли это на мысль, что Владимир вывез из Поморья или готовые уже изображения богов, или, по крайней мере, вендских художников? – О присутствии вендского начала в нашем идолопоклонении свидетельствует и другое любопытное обстоятельство. В истории изящных искусств Аженкура (Storia dell'arte D'Agincourt, Prato, 1829. VI. 380. Atl. tav. CXX), приводится русская икона (XIV века?), на которой, между прочим, изображены, под видом попираемых крестом и изгоняемых в преисподнюю демонов, древнеславянские, вендские божества, в чем меня преимущественно убеждает сходство иконы с описанием Поренутова идола

¹ Ср. выше, стр. 63 и сл.

у Саксона Грамматика¹; о включении в грудь или чрево идола добавочной головы (как у двух из изображаемых на нашей иконе демонов)², мне неизвестно никакое другое свидетельство, кроме Саксона о Поренуте... Каким путем, если не варяжским, могло перейти на Русь одним только вендам известное изображение языческих идолов? – прибавляет Гедеонов. – И не доказывает ли сохранившаяся до XIV столетия память об этом нерусском языческом представлении, что дело идет здесь о факте, когда-то сильно взволновавшем народное воображение?»³

Итак, заимствование Владимиром идола с иноземным именем Хорс от балтийских славян не выходило бы из пределов возможности; балтийские же славяне знали это имя – на это указывают географические названия, производные от Hors в Полабской области. Его знали здесь, как и в землях других славянских народов, где еще более многочисленные названия местностей, несомненно, свидетельствуют о том, что имя Хорса пользовалось в среде прочих западных славян большой распространенностью.

Слово hors (hros), у англичан и ныне еще означающее «конь» (Horse), на немецком языке получило форму Ross с тем же значением: в Германии, в том числе и во многих местах, в старину заселенных славянами, встречаем массу географических названий, произведенных от этого последнего слова, в форме Ros(ss, š) и Rus(ss, š), причем следует обратить предпочтительно внимание на названия, пишущиеся через одно *s*, разумеется, не имеющие ничего общего с позднейшим германским нарицательным Ross. Не нахожу возможным дать здесь место этой массе названий, тем более что многие из них могут происходить и от других слов, например, от «роса» – слова, имеющего на

¹ См. выше, стр. 59.

² Интересное изображение иконы помещено на стр. 354 1-го т. сочинения Гедеонова.

³ Вар. и Русь I, 350, 352–355.

всех славянских языках то же значение, что и в русском, но укажу только на некоторые, представляющие наиболее вероятное происхождение от Horgs, Hgos, без начального *h*, например: Rusdorf в *Альтенбурге*, Rosdorf в *Ганновере* и *Мейнингене* (ср. выше: Horsdorf в разных местах), Rosenow (три селения), Rosnow (три селения) в *Пруссии*, Ruschowa или Hrusovany, Rusowitz или Rosejowitz (ср. Horsehowitz) в *Чехии*, Roseg в *Штирии*, Rosek в *Каринтии*, Rusan, Ruševica или Hrušvica в *Далмации* и т.п. Как Hgos естественно превращается в Ros(š), так Horgs – в Ors(š): навания Орс или Орск, Орса, Орша, Оршица, Орсова и т.п. (с. 207 пр. 2) могут быть отнесены сюда же.

Известно, что в древние времена многие роды, поколения и даже народы охотно производили себя от богов, иногда даже называли себя по имени того или другого, наиболее чествуемого ими бога или боготворимого предмета, таковы, например, гирпины, пиценты, марсы (от Nigrus, Picus, Mars) в древней Италии, герминоны и гермундуры (от Hermes) в древней Германии, славянские народ и вильцы (хорутане?), враны, велеты (от волка [хорта?], ворона, Велеса) на Балтийском поморье; в «Слове о полку Игореве» русская рать называется «Дажьбожьим внуком».

Предположим, что поставленная мною выше гипотеза доказана, что Хорс-Дажьбог значит Конь – Дажьбог и что название это перешло в Киев вследствие заимствования его Владимиром от балтийских славян; представим себе, что варяги, более чем за сто лет до Владимира призванные в Новгород, принесли с собою сознание высокого своего происхождения от бога солнца; в таком случае они естественно могли бы называть себя по богу солнца, Хорсу, именем Horgs или Hgos, или же в видоизмененной, свойственной как славянам, так и германцам форме этого имени: Ros или Rus, т.е. росами или русами, русью (греч. Ῥωσ), что соответствовало бы названию «Дажьбожий внук». Должно заметить, что в Скандинавии (откуда привыкли производить варяго-русов

норманнов) в географических названиях форма Ros почти не встречается, напротив того, мы очень часто находим ее в названиях местностей славяно-германских, в том числе и на Балтийском поморье, где прежде жили славяне. Так, например, в нынешнем герцогстве Мекленбургском, возникшем на месте прежних поселений бодричей, встречаем в разных местах названия: Rosenow (в актах XIII века: Rosenowe, Rosenow), именно в округах, носящих мифические названия: 1) Гадебушском (Gadebusch = «Божья роща»), 2) Штернбергском (Sternberg = «Звездная гора») и 3) Ставенгагенском; Kirch-Rosin и Mühlen-Rosin (в актах XIII в.: Versus Ressin, Villa Resin, ср. Hersin в Семиградии, Hörsin в Богемии, Herszina в Хорватии) в Гюстровском округе; Rossewitz (в актах XIV в.: Rossewitz, ср. Horschowitz в Богемии) там же; Rossow (в актах XIV в.: Rossouw, Rossowe, ср. Орсова или Оршова (Стар. и Нов.) в бывшей Военной Границе): 1) в Плаунском и 2) в Стрелицком округах; Russow (в актах XIV в.: Rossow, Russowe, ср. опять Хърсово, Орсова) в Буковском округе¹. Замечательно еще, что в герцогстве Мекленбургском, т.е. в стране, где жили бодричи, избыливающей, как видно, названиями местностей, производными от Ros и Rus, неизвестны названия, произведенные от имени Hogs или Hgos, в этом первоначальном его виде, вследствие чего можно сделать предположение, что здесь имя это очень рано стало выговариваться Ros или Rus. К западу же, в Шлезвиге и Голштинии, а также далее на юге, именно на широкой полосе, начиная от герцогства Мекленбургского вплоть до Адриатического моря и потом на восток, по течению Дуная, как видно из вышеприведенных многочисленных географических названий, оно сохранилось до сих пор как в форме Ros и Rus, так и преимущественно в форме Hors, Hors, Hers, Hirs, хърс, орс (орш).

Как я раньше (с. 144–145, 288) высказал предположение о связи названий некоторых народов славянских с на-

¹ Kühnel. Die Sl. Ortsnam. 122, 124.

званиями и мифологическим значением священных солнечных зверей: волка (вильцы, хорутане[?], сербы[?]), ворона (враны или варны), коня (коновляне), так и теперь позволяю себе высказать предположение, не происходит ли от названия Hors (Hers) или Hgos имя хорватов или хроватов (hgvati, hervati, hogvati, χροβάτοι)¹. Эмблемой бога солнца повсеместно служил белый конь, ему повсеместно приносились в жертву кони белой (светлой) масти. Не отсюда ли особенное поколение белохорватов, т.е. как бы белоконовлян? Не происходит ли точно так же от видоизмененной формы Хорса: Ros или Rus – название «россы» или «Русь»? Что слово Hors (Hers, Hirs и т.п.) действительно имеет в географических названиях мифологическое значение, подтверждается тем, что, например, Hersibotia называется также Poganac veliki², разумеется в смысле языческого, нечестивого, безбожного места; гора Hörsselberg непосредственно связана с языческим сказанием о Венере-Гольде; что иногда коренной слог Hors (или производный от него) имеет действительно значение солнца, притом преимущественно в смысле восходящего или возрождающегося светила, можно заключить и из того, что, например, находящееся в Штирии село Hirsdorf носит также название Proseniško³. «Просинец» называется у хорватов, болгар и чехов – декабрь, у словинов – январь, т.е. месяц, в который солнце возрождается, просиявает.

Геденов, доказывая вендское происхождение варягославян, между прочим обращает внимание на то, что в старину многие славянские вожди и князья, подобно целым

¹ И в Германии «конь» – Ross в географических названиях – сближается с солнцем, так, например, на горе Rossberg (в Шварцвальдских альпах) высшая точка называется Rossfeld, а на краю последней – скала носит название Sonnenfels. (Hoffmann. Enc. d. Erdk. 2151). – В Ведах hāri = огненноцветный, harī = огненноцветные кони Индры; hari-vant, эпитет Индры = снабженный конями (Sonne. Charts. 112 и сл.). Не в связи ли с последним находится название horvat? Замечу, что в Игувинских таблицах Hurie (Marte) – древнейшая форма. Horse – более новая (Grassmann. d. ital. Goettern. 191).

² Sabljari. Miertop. riečn. 134.

³ Hoffmann. Enc. d. Erdk. 1046.

народам, назывались именами животных (вероятно, при таких наименованиях имелось в виду мифологическое значение этих зверей) например, брат Рогволода назывался Туром, в Ипатьевской летописи под 1208 г. упоминается Петр Турович. Другие славянские вожди называются Волками, имя Сокол встречается между чешскими дворянскими родами, также Дятел (Dietel de Schalitz) и т.п. Точно так и имя Рюрик или Rerik значит Сокол¹. Достоин внимания, что бодричи, называвшие местности свои по имени Ros или Rus (а не Hogs или Hros), сами, по свидетельствам Адама Бременского и Саксона, носили прозвище Рерики (Rerigi), или Соколы. Если призванный в Новгород варяжский князь действительно был князь бодричский, то ему более всего приличествовало называться прозвищем своего народа «Сокол» – Рерик, или Рюрик, и если он считал род или народ свой происходящим от солнца – Хорса, то, ввиду вышеизложенного, опять самым естественным родовым наименованием должно было быть Ros или Rus (греч. Ῥωσ). Может быть, русские купцы, в начале X в. приносившие, по словам Ибн-Фадлана, жертвы истуканам на берегу Волги, и были такие вендо-русы, т.е. бодричи. С мифологической точки зрения, с которой исключительно я касаюсь этого вопроса, предположение мое находит себе некоторое подтверждение: вспомним сообщенные Ибн-Фадланом слова «русского купца», когда он приносил жертву большому и малым идолам. Большой идол он называл владыкою, господином, о малых же говорил, что это жены и дочери владыки. Такой взгляд на божества вполне совпадает с тем, что сообщает Гельмольд о религиозном мировоззрении балтийских славян: «При всем разнообразии богов, – говорит Гельмольд, – они признают одного небесного бога, властвующего над прочими... (= господин, владыка). Прочие боги происходят

¹ Вар. и Русь. I, 195 и сл. Подобные прозвища встречаются в народных песнях, например (сербск.): «А мој синко Вујочића Туро!» (Караџић. Срп. рјечн. Сл. «Туро».)

из его крови и почитаются тем выше, чем ближе они стоят к этому богу богов (= дочери, жены и пр.)»¹.

Обращаюсь к названиям местностей: Орс, Орша, Оршица, Орсова и т.п. Имена эти на Руси возвращают нас к имени Рос или Рус: в Древней Руси село Оршанское именовалось также Ршанское или Рша; в то же самое время одноименная этому селу река Рша (Киевская губерния) называлась также Рось или Русь, окрестности этой реки назывались Поросье или Порусье, а жители этой области – поршане². Соответственно тому немецкое и мадьярское название Орсова (Старая и Новая) у сербов произносится Ршава³, т.е. тем же почти именем, как в древней Руси река Рось или Русь (Рша). Тесное родство между названиями Рось (= Рша) и Ршава или Орсова очевидно⁴. Прибавлю еще, что

¹ Chron. II, 83.

² Карамзин. Ист. Гос. Рос. I, прим. 423; II, прим. 290, 318, 364; III, прим. 74.

³ Головацкий. Геогр. слов. 270.

⁴ В *России* между названиями местностей, упоминаемых в летописях в древнейшем периоде русской истории, встречаем целый ряд имен, происходящих от Рос или Рус (= Ръс, Ръш), например: Рось (= Ръсь, Рсь, Рша, Русь) – река Киевской области (под 980 г.), Рша, город Смоленской области (1066 г.), Ръша-Камень называется в числе древних городов литовских, Русотина Переяславской области (1147 г.), Росусь (Росуса), река в земле вятичей (1160 г.), Руса, город Новгородской губ. (1167 г.), ныне Старая Руса (Барсов. Матер. 177–179). В географических словарях Щекатова и Семенова находим и многочисленные более новые названия, каковы, например, Росова (Расова), Росоше, Русаловка Киевской губ., Русава Подольской губ., Русановка Полтавской губ., Русаново Тамбовской губ., Россиены (литовс.: Rosejnej) Ковенской губ., на реке Россиенке, Рось Гродненской губ. на реке Роси, Россасна Могилевской губ., Россось (слобода, село) Ворон. губ., Самарс. губ., Русаново, Русиново Калужск. губ., Росо-Мох (болото) Олонецк. губ. и др. Надобно заметить, что на Руси имя Рось или Русь издревле было самым распространенным названием рек: «От Волги-Рось до Немана-Русь и до куришгавской Русны, все пространство земли, занимаемое словенскими и родственными им по языку и по вере литовскими племенами, покрыто реками, носящими названия Рось, Русь, Роса, Руса», – говорит Гедеонов и затем, насчитав таковых 14, упоминает еще о «множестве других». Гедеонов предполагает, что русский народ получил свое имя от имени боготворимых им рек Рось, Русь, как мораване – от Моравы. Полагаю, что совпадение древних названий рек в России Рось, Русь с именем солнечного бога Хръс, в форме «Рос» или «Рус» звучащем в многочисленных географических на-

мадьяры слово «русский» называют Орос (Orosz), например, Orosz-Var = «русский город» (таких «русских» местностей в Венгрии насчитывается большое число)¹: Орос = Хрос (Хръс). Отсюда можно было бы вывести, что «орос» (= хръс) или «русский» имеет значение «конский», вероятно, в смысле «солнечный». Достоинно внимания, что «русские» (орос) местности, по словам Головацкого, в большом числе встречаются не только в северных, но и в средних и южных уездах Венгрии, где русских вовсе нет, да и вообще в западно- и южнославянских местах, даже вовсе не принимая во внимание Галиции и Венгрии, где живут русские, в местах, где влияние русского имени, как названия народа, немислимо, – встречаем массу «русских» мест, например, Russichi в *Далмации*, Ruschowa, Ruszinocz в *Австр. Сербии*, Russ (Reussen, Rusch), Ruszdorf в *Семиградии*, Russane, Russevi в *Словении*, Russbach в *Краине* (одно селение) и в *Австрии* (четыре селения), Rousinow в *Моравии*, Rusko в *Чехии*, Ruszdorf (несколько селений), Rüssdorf, или Rüsdorf Russeina в *Саксонии*, Rüssen в *Ганновере*, Russen, Russenau, Rusiec, Rusko, Ruszkowo, Russoczyn в *Пруссии* и мн. др. Это еще более убеждает нас в том, что под именем Рус или Рос скрывается какое-то древнее общеславянское слово, в основании которого после всего вышесказанного можно, кажется, с некоторою вероятностью предположить слово «хръс» или «хърс», как эпитет бога солнца.

Итак, не выходя из пределов славянских земель, мы можем с убедительною наглядностью проследить весь

званиях в землях западных и юго-западных славян (где это имя не служило общим названием для рек), не лишает вероятности высказанного мною предположения, что название Рос или Рус перешло к нам от балтийских славян как эпитет солнечного бога, примененный к народу. Такое толкование согласовалось бы и со свидетельством Нестора, если под именем варягов, имевших, по словам летописца, один язык со словенами, понимать, как то доказывает Гедеонов, вендов с Балтийского поморья: «А словенский язык и русский один, – говорит Нестор, – от варяг бо прозвашася Русью, а первее беша словене» (П. С. Р. Л. I, 12).

¹ Головацкий. Геогр. слов. 137, 223.

цикл постепенных видоизменений свойственного всем, преимущественно же западным и юго-западным, славянам названия бога солнца, т.е. коня или Хорса – солнца (Хърс, Хорс, Херс, Хирс, Хръс, Хрос, Рос, Рус, Орс, Орш, Рш), оставившего глубокие следы в многочисленных географических названиях, которые (вместе с производными от того же корня названиями народов – хорватов и руси) находятся, следовательно, в теснейшей связи с наиболее распространенным в среде западных (и юго-западных) и восточных славян культом солнца, в образе быстрого, как солнечный свет, светлогривого коня – Хорса. Вспомним о сохранившемся до сих пор в народных преданиях южных и западных славян представлении о белых солнцевых конях, о светлом коне с солнцем во лбу, о солнцевых двенадцати сивках-златогривках, вспомним, что в Арконе и Ретре, в святилищах солнцеподобных божественных витязей, Святовита и Радегаста Сварожича, оракулом служил конь, представитель солнца, вспомним о Конях-камнях, почитавшихся в Древней Руси, о величании белоруссами Юря-коника, о приписываемой русским народом конскому черепу силе отвращать всякие невзгоды, о повсеместно распространенном обычае украшать крыши домов коньками; вспомним, наконец, о великом Хорсе, которому Всеслав волком перебежал путь (в «Слове о полку Игореве»), и поставленная мною гипотеза, что Хорс–Дажьбог, соответствующий буквально Хорсу–Марсу, есть Конь – Дажьбог, должна получить историческую достоверность. (Ср. ниже *Phol–Balder* = Конь–Белбог древних германцев.)

В дополнение ко всему вышесказанному о мифологическом значении коня у славян и в подтверждение того, что под именем Хорса действительно следует понимать солнцева коня, укажу еще на древнерусский обычай «водить кобылку» на святках, – обычай, против которого ратовал верхотурский воевода Раф Всеволожский в «памяти прикащику Ирбитской слободы Григорью Барыбину»

1649 г.: «В навечерье Рождества Христова и Васильева дня и Богоявления Господня, – говорится в этом памятнике, – накладывают на себя личины и платье скomorожское, меж себя нарядя, бесовскую кобылку водят»¹. В одной из дополнительных статей к Судебнику (от 24 декабря 1636 г.) приказывается: «Кликать бирючю по рядам, и по улицам, и по слободам, и в сотнях, чтоб с кобылками не ходили и на игрища б мирские люди не сходилися, тем бы смуты православным крестьянам не было», и тут же запрещается кликать Коледу, Овсеня и пр². Следовательно, хождение с «кобылками» причислялось к святочным игрищам. Вождение в маскарадном шествии коня («кобылки») на святках, т.е. в праздник возрождения солнца, тесно связано с мифологическим значением коня, представителя быстро несущегося по небесному своду солнца. В Каринтии, в Зильской долине, заселенной словинами, где сохранилось наибольшее количество старинных словинских обычаев и обрядов, главнейшую фигуру масленичного маскарада составляет всадник на белом коне (Schimmelreiter). Конь этот сооружается из белой холстины, под которою скрываются два парня, приводящие фигуру в движение. Голова коня украшается большими колокольчиками. На коня садится всадник, одетый в военное платье. Его окружает толпа ряженых. Шествие направляется по селению, посещая каждый дом, где разыгрываются забавные сцены и собираются ряжеными поддачи. В заключение происходит общественное пирование в сельском шинке³. Сходный обычай встречаем в графстве Руппине (в Альт-Марке, в Пруссии): там за неделю до Рождества ходит маскарадное шествие, в котором видную роль играет всадник на белом коне (Schimmelreiter)⁴. В Пензенской губернии в последний день весны, в Духов день, трое

¹ Доп. к акт. ист. I, 125.

² Акт. ист. III, 96.

³ Franciszi. Cult.-Stud. 74–75.

⁴ Mannhardt. W.-u. F.-Kult. I, 442.

или четверо молодых ребят, покрывшись пологами, образуют из себя подобие лошади. Одна из женщин, наряженная в солдатский мундир, «командует тремя (?) лошадьми». Все девицы провожают их за село и прощаются с ними – это называется «проводами весны». Всю ночь идет веселье и пляска¹. В Саратовской губернии, во время проводов весны (по словам Сахарова, провожание весны бывает там 30 июня), народ собирается за городом; там готовят чучело лошади «с разными грубыми атрибутами» и носят его взад и вперед по лугу в сопровождении огромной толпы². Мы видим в описанных обрядах две главные фазы чествования коня – или Хорса–солнца; встреча при наступлении нового года, на святках и на масленице, и проводы – в конце весны³. В некоторых местностях России, по словам Афанасьева, совершается следующий обряд: в загон перед Петровками два или три человека, избранные представлять русалку, покрываются парусом, и передний держит перед собой лошадиный череп, на который надета упряжная сбруя, а ктонибудь идет сзади и погоняет эту так называемую русалку⁴. Это название, которого, конечно, нельзя в данном случае понимать в обыкновенном, новейшем его значении, в смысле водной нимфы, есть не что иное, как женская форма от Хрс = хрсалка, русалка, т.е. та самая кобылка, которую водили у нас в старину на святках, встречая и чувствуя возрождение солнца. Ср. ниже сербскую маскарадную фигуру, именуемую турицей.

Не может, однако, не показаться странным, что представителем солнечного бога, Хорса, в русском народном маскаркаде является не конь (жеребец), а «кобылка». Мы

¹ Терещенко. Быт р. н. VI, 191–192.

² Ефименко. О Яриле. 86–87. – Сахаров. Сказ. р. н. II. VII, 42.

³ Описание подобной же маскарадной фигуры всадника на белом коне и шестий ряженных в Гланской долине (в Каринтии), в Бюле (Виртемберг.), Мюнстертале (Эльзас), см. Franciszi. Cult.-Stud. 51 и сл.; Mannhardt. W.-u.F.-Kult. II, 184, пр. 1.

⁴ Поэт. воз. I, 164.

увидим ниже, что действительно «кобылка», вероятно, служила эмблемой не самого солнца, Хорса, а солнечной сестры (солнечной девы), Хрсалки или Русалки (см. ниже).

Еще в XV веке летописи русские (Софийский временник) упоминают о воеводе Русалке¹. Воевода, разумеется, мог именоваться Русалкой только в смысле Коня (а никак не водной нимфы, что не имело бы смысла), как нередко славянские князья и воеводы назывались именами животных, имеющих мифологическое значение: Тур, Сокол, Дятел и т.п. (см. выше, с. 295). Даже и название уже столько раз упомянутой мною горы в Тюрингии – Hörselberg намекает на русалку. Мы встречали названия Horsdorf, Horsmar, Horsowits и т.п., буквально Хорсовых местностей; название же Hörsel, Hörselberg, Hörselgau и т.п. представляют уменьшительную форму от Hors, в которой нельзя не узнать древнеславянской Хрсалки или Русалки, разумеется, уже в смысле солнечной «кобылки» или солнечной сестры. Буквальный перевод названия Hörselberg будет, следовательно, не Хорсова гора, а Хрсалчина или Русалчина гора (соответственно малорусскому названию «Семика» – «Русалчин (= Хрсалчин) Велик-день»).

Конь, называемый русалкой, озаряет новым светом значение известных в старину в среде славян южных, западных и восточных народных игр, называвшихся русалиями. Игры эти отправлялись перед праздником Пятидесятницы: и доныне праздник этот называется во многих местах Русалье, а предшествующая ему неделя – Русальной, Русальными святками. Подробнее я буду говорить об этом предмете в другом месте, теперь же касаюсь его лишь настолько, насколько он может служить для окончательного разъяснения вопроса о значении Хорса – и тесно связанной с ним «кобылки», «русалки»². Приведу несколько старинных свидетельств о русалиях: Кирилл Туровский

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 6.

² Нижеследующие данные заимствованы из статьи: Miklosich. Die Rusalien.

называет под одной категорией: «разбой, чародейство, волхвование, науз ношение, кощюны, бесовские песни, плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобные, русалья». Нестор выражается так: «Пребавляя (диавол) ны от Бога трубами и скомрахи, гусльми и русалья». В «Изборнике» (XIII в.) читаем: «Егда играют русалия, ли скомороси, ли пьянице кличют, или како сборище идольских игр». В одной рукописи Пролога XV века читаем, что бесы в виде человеческого, «овы бьяху в бубны, друзии же в козице и в сопели сопяху, инии же возложивше на лица скураты, идяху на глумленье человеком и многии, оставивше церковь, на позор (т.е. на зрелище) течаху и нарекоша те игры *русальи*»¹. В Златоструе (по списку XVI в.) говорится: «Да убо о скомрасех и о русалиях, ни покрову надлежащу, многажды и дожду идущу тръпите», – здесь, по замечанию Востокова, известным в России словом «русалия» переведено неизвестное греческое *Ἰπλοδρόϊα*, т.е. конские ристалища, посещение которых также запрещалось христианам соборными постановлениями. В Стоглаве (1551 г.) запрещаются «русалия о Иоаннове дъни и навечерии Рожьства Христова», причем они характеризуются как сходбища «на бесовские песни и на плясание и на скакание и на богомерзкие дела». В сербско-словинском Номоканоне XVII в., заимствованном из русского источника, говорится о творящих «плясания... или русалки». Старинный русский азбуковник объясняет русалия как «игры скоморошския». Все эти свидетельства с наглядностью доказывают, что русалия не находятся в непосредственном отношении ни к русалкам, в обычном значении этого слова, ни тем более к предполагаемому Миклошичем, но не подтвержденному еще латинскому названию пятидесятницы – *Rosalia* («aus einem allerdings noch nicht nachgewiesenen lateinischen *Rosalia* für Pfingsten»). Русалия несомненно представляют, как справедливо объясняет азбуковник, игры скоморошские, выражение «тво-

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 14–15.

рящие русалки» очевидно совпадает с вышеописанным, ныне еще местами соблюдаемым обычаем в конце, т.е. при проводах весны «водить русалку», что, в свою очередь, совпадает с вышеупомянутым обычаем, также несомненно засвидетельствованным, «водить кобылку». Вышеуказанное замещение в Златоструе слова «конское ристалище» (ιπλοδροσία) словом «русалия» было бы немислимо, если бы слово «русалия» не заключало в себе понятия, сродного с конским ристанием. Кроме того, святочные маскарадные игры в Стоглаве, как мы только что видели, также названы словом «русалия», а в этих играх именно очень важную роль играли ряженные в звериные образы, в том числе и выше-названная «бесовская кобылка». Сопоставляя эту кобылку с русалкой (хрсалкой), получаем естественное объяснение названия русалий, или хрсалий, как праздника, имеющего близкое отношение к солнцу – Хр̑су (коню), подобно тому как тот же самый праздник в других местах носит название «туры» или «турицы», также в связи с солнцем – Туром (быком). В Муранских статутах 1585 г. праздник этот называется Rusadly (также gusadelnè svätky) т.е. Руса[д]лы (руса[де]льные святки), также во мн. ч., как Туры или Турицы (Tuřice). Коллар называет его Rusadla. В Далмации Пятидесятница называется Rusalje (ср. р. ед. ч.), Rusalji (м. р. мн. ч.) или Rusalje (ж. р. мн. ч.), в Румынии – Русале, Русали. В старословинской (сербо-словинской) рукописи встречается слово «на русалию», на новословинском языке пятидесятница называется Rusale и май месяц – Risalček, Risalšček, Risalščak. В греческих памятниках название Русалии до сих пор найдено не раньше конца XII в., именно в комментарии Вальсамана к 62-му правилу Трулльского Собора, где оно пишется Ῥουσαλία: здесь русалия обозначена как праздник, запрещенный церковью, совершавшийся после Пасхи в чужих странах. Греческий писатель начала XIII в. Дмитрий Хоматиан в статье о Русалиях (περί των Ρουσαλίων) рассказывает о шествовании молодых людей из

дома в дом за получением подачек (ср. выше шествование со всадником на белом коне [Schimmelreiter] в Зильской долине), о плясках и скачках, о маскарадных шествиях, указывая на присущий этим обрядам вакхический элемент. В вышеприведенных русских и сербских памятниках встречаем форму «роусалия», тождественную с греческою. В заключение укажу еще на албанское название этого праздника: Ršai, по Миклошичу – вместо Ršali. Вспомним, что Орсова (= Хърсова или Хръсова) у сербов называется Ршава, а река Русь, в России, в старину называлась Рша: по аналогии, названию Ršali соответствовало бы Орсали (= Хърсали или Хръсали) или Русали, т.е. название, каким Пятидесятница ныне именуется в Румынии¹. Из всего сказанного, а также приняв во внимание, что главный день женского весеннего праздника, отправляемого на Русальной неделе, называется в Малой Руси «Русалчин Велик-день» (см. выше, с. 301), заключаем, что Русалье или Русалия было общеславянское название праздника, состоявшего из ряжения и связанных с ним увеселений: плясок, шествий и т.п., в которых чувствовалась русалка (хрсалка), солнцева сестра.

Для окончательного подтверждения высказанного предположения, что имя киевского бога Хорса заимствовано от балтийских славян (вероятнее всего, от вагров или соседей их, бодричей), необходимо рассмотреть одновременно и значение другого нередко связанного с Хорсом имени бога солнца, *ДАЖЬБОГ*.

В Ипатьевской летописи читаем: «Солнце царь, сын Сварогов еже есть Дажь-бог», «Солнце его же наричють Дажь-бог»², В «Слове о полку Игореве» русская рать назы-

¹ Не в связи ли с названием «Хорс» находятся слова: «хорзать», «хорзаться» = «чваниться», «важничать» (Псковск. губ., Тверск.: Осташев. уезд), также «харзить», «харзиться» = «гневаться», «сердиться» (ср. ярое, гневное солнце, Яровит) (Обл. в.-русс. слов. 245, 293), также общеупотребительные: «хорохориться» = «чваниться», «хорошество» = «доброта», «красота», «хороший» = «добрый»?

² П. С. Р. Л. II, 5.

вается «Дажьбожьим внуком», – обычай производить от богов роды, поколения или целые народы встречаем, как уже замечено было выше, у всех древних народов, тем более в поэтических произведениях. Ввиду этого, а также ввиду положительного свидетельства летописи, можно считать не подлежащим сомнению, что Дажьбог был богом солнца.

Имя это в данной, очевидно древнейшей форме, точно так же как и имя Хорса, нередко с ним связанного, вероятно, не пользовалось на Руси большой популярностью, оставив по себе, сколько известно, лишь незначительный след в искаженном уже географическом названии Дажьбог (Калужская губерния, Мосальский уезд). В Мазовше, а также в Цехановской земле, в Венгрии, по свидетельству Ходаковского, находим урочища под названием Даць-Боги¹. Это последнее название уже значительно продвигает нас на запад. Иречек называет только русского Дажьбога и прибавляет, однако, не совсем справедливо, что бог этот (равно как и Хорс) вовсе неизвестен ни в Чехии, ни в Польше, ни у южных, ни у полабских славян². О том, что Хорс, несомненно, в древние времена был очень известен у западных и юго-западных славян, довольно красноречиво свидетельствуют приведенные мною выше географические названия, произведенные от его имени, равно как и повсеместно распространенное название праздника русалий (хрсалий). Что же касается Дажьбога, то в сербском и сродном с ним болгарском сказаниях встречается Дабог, но уже в качестве сатаны, могучего врага христианского Небесного Бога, – сатаны, побеждаемого наконец Сыном Божьим. Ни форма имени Дабога, ни содержание этих сказаний, по замечанию профессора Ягича, не исключают возможности видеть в Дабоге позднейший отголосок древнего языческого Дажьбога³. В христианском сказании он, как вообще все языче-

¹ Сравн. слов. 150.

² Jreček. Stud. z myth. č. 147.

³ Myth. Skizz. II, 11 и сл.

ские божества, получил значение злой силы или дьявола. – Итак, мы находим, кроме России, где почитание Дажьбога несомненно засвидетельствовано летописью Нестора, следы этого бога на западе – в Мазовше и в Венгрии, на юге – у сербов и болгар. Но во всех этих случаях звучит не древнейшее, засвидетельствованное летописями, иноземное имя Дажьбог, а переделанное на славянский лад «Даждьбог» (= Дабог), соответствующее известному, повсеместно распространенному выражению Богдай, Бодай, т.е. дал бы Бог, но в обратной форме: «Дай-» или «Даждь-бог». В последней форме имя рассматриваемого нами бога местами употреблено и автором «Слова о полку Игореве», употребляющего, впрочем, и форму «Дажьбог». Некоторые, в том числе и профессор Ягич, склонны видеть в этой позднейшей, видоизмененной форме настоящее наименование Дажьбога: «Весьма неудачной следует признать попытку объяснить имя Даждьбога, усматривая в “даждь” или “дажь” корень “dagh”, гореть, лит. degù – dègti, – говорит г. Ягич. – При этом поступали под неверным предположением, что в названии солнца должно заключаться какое-либо понятие, относящееся до горения или жара. Крек – быть может, уже и другие до него – справедливо выдвинул форму Даждьбог с ð (Einleitung. S. 103. Anm. 4); ему следовало бы обратить внимание и на гласную *a* и возразить, что древ.-инд. глаголу dahati, лит. degti, латыш. degt, в славянском языке едва ли может соответствовать иной глагол, чем degti (= dešti) – dega, или, быть может, dogti (= došti) – dogā... производство имени Даждьбог, даже исходя из формы Дажьбог, от корня “dagh” раз навсегда оказывается невозможным. Напротив того, несомненно правильным будет производство данного имени от повелительного “даждь” и существительного “бог”», – заключает проф. Ягич¹. – А между тем все-таки остался неразрешенным вопрос, почему в летописях стоит форма «Дажьбог», без ð.

¹ Myth. Skizz. II, 2.

Для разрешения этого вопроса обратимся не к азиатским древностям, а к тем же европейским источникам, которые помогли нам открыть значение двойника Дажьбога, Хорса. Мы встречаем название острова *Dagho*, или *Dagen*, с городом *Dagefort* на нем, в Балтийском море, к северу от Эзеля, *Daglösen* в Швеции, *Dagenham* в Англии, *Dagland* во Франции и т.д., но всего важнее для нас то, что в германской мифологии *Tag*, сканд. *Dag* или *Dagr*, был богом дня, которого всевышний отец (*Allvater*) посадил на небо, дав ему светлогривого коня. Следовательно, *Tag* или *Dag* был богом солнца. «*So wahr und gewiss der Tag am Himmel steht*», – клянутся немцы. «*De heilic tac*», «*Heill Dagr, heilir Dags synir*» – выражения, встречающиеся в средневековых германских и скандинавских памятниках. «*Awake the god of day!*» («*Hamlet*»)¹. От *Dag* = собственно день, естественно может произойти Дажий бог (дневной бог, бог дня) или сокращенно Дажьбог. Но каким образом это скандинавское имя попало на киевский Олимп? Я думаю, не иначе как через посредство балтийских славян, и даже позволю себе указать место, откуда мог перейти в Киев Дажьбог. О существовании Дажьбога у балтийских славян летописцы молчат, хотя это далеко не исключает возможности такого факта. Гельмольд говорит, что славяне, имея многочисленных богов, почитают их частью без идолов, частью же воздвигая им истуканы, каковы, например, такие-то и такие боги и богини; приведенными у Гельмольда именами далеко, следовательно, не исчерпывается состав балтийско-славянских божеств: в числе неназванных мог находиться и Дажьбог. Известно, что славяне, как и другие языческие народы, иногда почитали богов своих парами, четами, каковы, например: Лад и Лада, *Faunus* и *Fauna*, *Freug* и *Freya* и т.п. Между богинями балтийских славян мы находим одну, которая может служить самой подходящей дамой для кавалера Дажьбога (не Дажьбо-

¹ Grimm. Deut. Myth. 612, 614; N. 215, 216.

га), – это плунская богиня Подага, названная Гельмольдом. Частица «По» нередко приставляется к именам божеств, преимущественно западных славян, например, По-лель, По-свист, По-го-да; точно так можно рассматривать имя плунской богини, как составленное из «По» и «Дата», и, следовательно, вполне подходящей парой к Дажью богу или Дажьбогу. На основании всего сказанного я позволю себе сделать предположение, что Дажьбог перешел к нам из Плуна или ближайших его окрестностей. Даже исключительное положение города Плуна в земле вагров, на самом крайнем западе занимаемой балтийскими славянами территории, т.е. близ самой границы с Германией и Данией, где германо-скандинавское влияние естественно могло оказаться наиболее сильным, говорит в пользу вы сказанного мною предположения.

Разумеется, один только факт почитания богини Подаги в Плунах (в земле вагров) не может служить доказательством тому, что здесь же почитался и Дажьбог, но присутствие в данном месте одноименной Дажьбогу богини невольно останавливает на себе наше внимание, и мы невольно начинаем свои поиски для открытия Дажьбога с Плуна или ближайших его окрестностей. Опять обращаемся к географическим названиям. И что же, в соседнем с землей вагров герцогстве Мекленбургском, неподалеку от Балтийского моря, находим не какую-нибудь деревню, село или местечко под именем искомого бога, а целую Дажью область, Дажье озеро, Дажий лес и еще ряд менее важных Дажьих мест. Названные местности, на немецком языке, не имеющем букв для выражения славянского *ж*, пишутся так: Daschow, Dassow, Dassow Land, Dassower See, Dersenow, Datze, Datzebach. Все эти названия упоминаются уже в XII, XIII и XIV веках, следовательно, существовали, несомненно, еще гораздо ранее этого времени, т.е. в эпоху, когда в упомянутых местностях жили бодричи. Занимательно проследить, как писатели

минувших веков, записавшие вышепоименованные названия, тщетно изошрялись в составлении из латинских букв славянского звука *ж*, для выражения слов: Дажь, Дажий, Дажев: нынешний *Daschow* и *Dassow* записаны в 1219 г. – *Dartsowe*, в 1220 г. – *Dartschowe*, в 1235 г. – *Darsekow*; название Дажья земля, *Dassow Land*, изображалось так: в 1158 г. – *Dartsowe*, 1163 – *Darsowe*, 1164 – *Darzowe* или *Darxsowe*, 1174 – *Dartzowe*, 1202 – *Dartzchowe*; Дажий лес, в 1188 г. – *Silva Dartzchowe*; Дажье озеро в 1336 – *Stagnum Dartzowense*, in stagno *Dartzowe*. Кроме того, встречаем название *Dersenow*, писавшееся в 1230 г. *Darsenowe*, 1320 – *Dersenow*; наконец, *Datze*, *Datzebach*, писавшееся в 1552 г. – *Dartze* или *Dassebek*¹. В этом последнем названии можно даже узнать самое имя Дажьбог, точно так, как, например, имя *Trībog*, Трибог пишется иногда: *Trzybek*. После всего изложенного можно, кажется, с достаточной достоверностью утверждать: а) что Хорс-Дажьбог значит Конь-Дневной бог, т.е. Конь-Белбог или Конь-Солнце, б) что божество это заимствовано Владимиром, вероятно, из земли вагров, где почиталась одноименная с ним По-

¹ Kühnel. *Die Sl. Ortsnam.* 38–39. Кроме поименованных названий местностей в пределах герц. Мекленбургского встречается ряд сходных наименований на *Dars* (= *Dagr's?*), лежащих почти исключительно в нынешней Пруссии, значительная часть которой служила прежним местопребыванием балтийских славян, например: *Dars*, *Darsekau*, *Darsekow*, *Darsen*, *Darzewitz*, *Darsheim*, *Darsikow*, *Darsow*, *Darszlub* – в Пруссии, *Darsberg* в герц. Гесс. Дармштадтском, *Darsham* в Англии. Сюда же могут быть причислены имена на *Das(ss, tz)*, также преимущественно встречающиеся в Пруссии, например: *Dasbach* (3 места), *Dasbeck*, *Dasburg*, *Daseburg*, *Daskow*, *Daspig*, *Dassow*, *Dätzdorf*, *Datzen*, *Datzeroth*, *Datzow* в Пруссии, *Dasberg*, *Daschendorf*, *Dasing*, *Dasznitz*, *Daszwang* в Баварии, *Dashof* в Австрии, *Dašice* в Моравии, *Dašice* в Чехии, *Daszowa*, *Daszowka* в Галиции, *Dassen* в Кур-Гессене, *Dassel*, *Dassensen* в Ганновере, *Dassendorf* в Лауенбурге. Этим исчерпываются отмеченные в вышепоименованных географических словарях названия, в которых можно было бы подозревать связь с именем заимствованного от *Dagr* славянского Дажьбога. Судя по этим названиям, область Дажьбога могла простирается главным образом по Балтийскому поморью; отсюда она как будто бы распространялась на юг, достигая, как крайнего пункта, Баварии. Между названиями местностей в землях южных славян не встречается и намек на какое-либо сходство с именем Дажьбога.

дага, или от соседей вагров – бодричей, где целая область, озеро, лес и другие места носили название Дажьего Бога, и в) что из обоих названий первое – Хорс, оставившее следы в бесчисленных названиях местностей во всей Центральной Европе, которые в старину служили обиталищем славян, могло принадлежать первоначально богу солнца юго-западных и западных славян, которые, как было показано выше, до сих пор не забыли о солнцевом коне со звездой во лбу, о блестящих конях, на которых ездит солнце; что же касается второго – Дажьбог, то оно, так же как и имя Подаги, очевидно, заимствовано балтийскими славянами от соседних германцев, или, вернее, скандинавов, так как славяне приняли скандинавскую форму Dag¹.

В заключение не могу не отметить для Хорса-Дажьбога, кроме умбрийского Хорса Марса, еще такую же аналогию, представляемую германской мифологией: Бальдер, называемый также Baldäg (это последнее имя напоминает Дага [Tag, Dag]), т.е. германский Белбог или Дажьбог, в древних сказаниях иногда носит название Phol. Это последнее имя, по объяснению Вахтера, значит Pullus equi, жеребенок (нем. Fohlen), т.е. молодой конь. Phol-Balder соответствует буквально Коню-Белбогу или Хорсу-Дажьбогу.

Имена Бальдер и Фоль (Phol), обозначающие одного бога, встречаются в древнегерманской заклинательной песне против вывиха: по словам этой песни, Фоль и Водан ехали однажды верхами в лес; конь Бальдера, «demo Balderes Volon», при этом вывихнул себе ногу, и все небожители стали тщетно употреблять возможные усилия, чтобы вправить ее. Один лишь Водан нашел для того действительное средство. Всеобщая забота небожителей об излечении Бальдера коня подтверждает высокое значение этого солнечного бога, приостановка движения которого должна была

¹ На далеких окраинах России встречаем слово, быть может, находящееся в связи с именем Хорса-Дажьбога, т.е. Коня-солнца: «Дагán» в Астраханской губернии (Черноярский уезд) значит двухгодовалый жеребенок, а в Сибири – одногодовалую лошадь. Доп. к Обл. в.-русс. слов. 39.

бы иметь пагубное влияние на течение жизни всего мира¹. «Кульг этого бога, – говорит Гримм, – вероятно, был весьма распространен в народе, так как упомянутая песня называет его разными именами (Phol и Balder) без опасения быть непонятою... Еще более требует тождества Бальдера и Фоля и самый смысл песни, так как в противном случае было бы весьма странным, что имя Фоля, названное в начале песни, впоследствии более не упоминается»². В старинных русских памятниках имена «Хорс» и «Дажьбог» встречаются нередко рядом, взаимно объясняя друг друга, но иногда также являются отдельно, что неоднократно подавало повод к заподозреванию тождества обоих названий. Так, автор «Слова о полку Игореве» то упоминает о великом Хорсе, то о «Дажьбожьем внуке». Впрочем, после всего вышеизложенного тождество Хорса и Дажьбога (ср. Horse Marte, Phol – Balder) не может подлежать сомнению. Следует еще обратить внимание на то, что Phol как бог почитался особенно в Баварии и Тюрингии³. Вспомним, что в Тюрингии же находилась знаменитая, по языческим сказаниям, «Хрсалчина» гора – Hörselberg.

К циклу божеств солнечных следует отнести также божество, по общему мнению, не засвидетельствованное лето-

¹ «Все это происшествие, – говорит Гримм, – чуждо как Эдде, так и другим древним северным сказаниям, но главное содержание тюрингенского языческого заговора из эпохи, предшествовавшей X веку, скрывается в заклинательных формулах, еще живущих в среде шотландского и датского простонародья, с той только разницей, что здесь отнесено к Иисусу то, что в языческом заговоре приписывалось Бальдеру и Водану» (Deut. Myth. 185–186). В русских заговорах (от руды или крови) встречаем сходный мотив, но здесь на место Бальдера и Водана, соответствующих первый Белбогу – Дажьбогу, а второй – Волосу (о сродстве Водана и Волоса см. ниже в ст. «Велес»), является одно только лицо: «мужик стар», «кузнец», «богатырь», «океанский царь» (море, океан нередко отождествляется в народном представлении с небом), или «красный пан» (Крушевский. Загов. 56 и сл.).

² Grimm. Deut. Myth. 189, пр. 1.

³ По имени этого бога названы разные местности в Германии, например, Pholensauwa, Pholespiunt, Pholesbrunnen, Phulsdorf, Pholenheim, Pholfels, Pholbach и др. Grimm. Deut. Myth. 185 и сл. N. 79, 80.

писью Нестора и другими древними памятниками (насколько мнение это справедливо, увидим ниже), но глубоко коренящееся в религиозном сознании русского народа, – божество, как по названию, так и по смыслу своему представляющее близкое сходство с Яровитом (также Радегастом) балтийских славян, – русского ЯРИЛА. «Подобно санскритскому корню *ar*, – замечает Ефименко, – славянский корень *яр* также сохранил значение стремительности, быстроты, пылкости, силы, света, весеннего или восходящего солнца... Весенний и утренний солнечный свет возбуждает во всей природе силу возрождающую; поэтому корень *яр* употребляется в значении плодотворной силы весеннего и утреннего солнечного света. Что именно под корнем *яр* надобно понимать свет весеннего или восходящего солнца, видно из названий весны: малорусск. ярь¹ и чеш. *garo*. Отсюда название хлеба, сеемого весной: малорус. ярыня, великорусск. ярица, чешск. *gar*, словенск. *garice*, польск. *jarzyna*, и прилагательные: яровой, жагу, ярый... Весна и утро – время появления света и теплоты солнца, возбуждающих похоть в человеке и животных и стремление к оплодотворению в растениях. Отсюда новое значение корня *яр* – животная похоть, плотская любовь и оплодотворяющая сила. Яриться – иметь похоть. Кроме похоти весенний свет возбуждает силу, мужество: поэтому корень *яр* у нас, как и в санскрите, означает силу, мужество, ярый – сильный, мужественный, чешск. *jarost* – свежесть, юношеская сила. Судя по вышеизложенному словопроизводству, – прибавляет Ефименко, – слово «Ярило» будет обозначать быстро распространяющийся весенний свет² или утренний солнечный свет, возбуждающий растительную силу в травах и деревьях, и плотскую любовь в людях и животных, потом юношескую свежесть, силу и храбрость в человеке. Отсюда следует, что

¹ «Ярь наш отец и мати: кто не посеет, не буде зберати», – говорят галицкие русины. З. Р. Георг. о. (этно.) II, 362.

² В Архангельской губ. «яро» значит: сильно, шибко, скоро. Обл. в.-рус. слов. См. это слово.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Ярило, как божество, должно быть богом – восходящего или весеннего солнца, богом похоти и любви, богом произрастителя и покровителем животных, производителем растений, богом силы и храбрости. В таком смысле наш Ярило тождествен с Яровитом гаволян»¹.

Ярило или Ярыло, в смысле бога весеннего солнца, до сих пор живет в сознании *белорусов*, вообще сохранивших в обрядах и верованиях своих множество весьма древних черт и мотивов. Белорусы представляют себе Ярылу молодым, красивым, разъезжающим на белом коне, в белой мантии, с венком из цветов на голове; в правой руке он держит человеческую голову, а в левой – маленький снопок ржаных колосьев. В честь его белорусские девушки около времени первых яровых посевов (27 апреля, т.е. приблизительно в то же время, как отправлялось торжество в честь Яровита в Гавельберге) устраивают праздник. Нарядив одну из своих подруг Ярылом, в белую мантию, и украсив ее венком из полевых цветов, ее сажают на белого коня, привязанного к столбу. Вокруг Ярыла девушки, также украшенные венками, водят хоровод, пляшут и поют. В случае благоприятной погоды обряд этот совершается на посеянных нивах. Во время пляски девушки поют в честь Ярыла песню, в которой он изображается шествующим по земле и приносящим с собою плодородие нив и полей. Песня эта начинается так:

А гдзе ж ион нагою –
Там жито капо́ю,
А гдзе ж ион ни зырне (т.е. взглянет),
Там колас зацьвице́.

По свидетельству Древлянского, она очень длинна, но приведена им только эта строфа². Все признаки белорус-

¹ Ефименко. О Яриле. 80–81. – Чешское название бога солнца, Ясонь (с. 246), происходит от другой формы того же корня «яр» – «яс». Срезневский. Об обож. солн. 46.

² Древлянский. Белор. н. пред. 20–21.

ского Ярила требуют включения его в ряд божеств солнца, притом как представителя весеннего солнца: 1) ему дается белый конь – обычный характерный атрибут бога солнца, 2) праздник в честь его происходит в начале весны, 3) он, как по имени, так и по свойствам своим, сходен с Яровитом балтийских славян, имеющим, правда, кроме мирного характера оживителя природы и плододавца (каковыми свойствами исчерпывается природа белорусского Ярила) еще характер южного палящего солнца, представителя бога войны, отождествляясь в этом отношении с Аресом и Марсом. В этом последнем отношении имя Яровита балтийских славян принимает в себя еще и хорошо известное также в русском языке значение корня «яр» в смысле гнева, запальчивости, воинственности: ярю называется на народном языке, например, укус змеи¹, ярим называется человек сердитый, вспыльчивый, сильный, распаленный гневом, жестокий², ярость, по объяснению Берынды – синоним рети (см. выше, с. 268), по толкованию Л. Зизания = сердитость, запальчивость³.

В *Великой Руси* имя и культ Ярила, несомненно, были очень распространены, в особенности в средних и восточных губерниях, оставив по себе неизгладимые следы в названиях местностей, ярмарок, игрищ и гуляний (см. ниже, с. 316). Но здесь Ярило хотя и является представителем весеннего солнца, как и в Белоруссии, однако имеет совершенно иной характер: в нем чувствуется по преимуществу жарко, и притом плодотворно, полезно греющая, «припекающая», похотливая, фаллическая сторона божества, сходного с греческим Приапом (с южнославянским Бронтоном-Анксуром [?]), с балтийско-славянским Припекалом.

¹ В заговоре от укуса змеи произносятся: «Гад (змея) подкольный, гад под-земельный, возьми свою ярь (укушение)». Майков. Великор. закл. 73.

² Обл. в.-русс. слов. См. это сл. – «Не будь ты яр, будь ты милостив», – поется в песне о свадьбе Иоанна Грозного. Буслаев. Ист. Оч. I, 428.

³ Сахаров. Сказ. р. н. II. V, 111, 134.

Ярилины игрища и гуляния происходят вследствие того не в начале, а в конце весны, или даже летом, т.е. при проводах отходящей весны, именно в конце мая или в июне, непосредственно перед началом и в первый день Петрова поста, в более редких случаях – даже тотчас после поста. Само игрище ныне местами (в старину, быть может, повсеместно) заключается обрядом погребения отживающего свой век вместе с весной бога. Служа исключительно олицетворением «припекающей» стороны солнца, вызывающей в природе похоть (ярь), сочетание полов и обильное плодородие, великорусский, одряхлевший к концу весны, Ярило изображался стариком или куклой с непомерно большим фаллосом: любезного бога чествовали, носили процессией, пели во хвалу его песни и в заключение с причитаниями, плачем и завываниями хоронили. В Ярилиных игрищах воспроизводится в драматической, хотя, разумеется, более первобытно-деревенской, чем в Древней Греции, форме та же самая идея кончины представителя весеннего плодородия, возвратившего всю природу к новой жизни после зимнего сна, а затем, с наступлением высшего солнцестояния, удаляющегося, умирающего, уступая место возвращающейся зиме. Вспомним мифы о Персефоне, Адонисе, Аттисе, Дионисе, во цвете лет умирающих с окончанием весны. И по русскому народному представлению, матушка-солнце, в праздник Коляды (Рождество) направляющая коней своих на лето, в Иванов день поворачивает их обратно на зиму. Причиной тому, что Ярилин погребальный праздник отправляется не в самое время высшего солнцестояния, как бы можно было ожидать, служит, без сомнения, препятствующий такому игрищу Петровский пост. От этого Ярилины игрища обыкновенно отправляются на Всесвятской неделе, т.е. перед самым Петровским постом, и кончаются в первый день поста, если же отправляются позже, то уже тотчас после Петрова дня, т.е. по окончании неудобного для игрища времени поста.

Ярило как миф известен, кроме Белоруссии, в Тверской, Костромской, Владимирской, Нижегородской, Рязанской, Тамбовской и Воронежской губерниях. Кроме того, от имени Ярила произошли многочисленные названия местностей и в других губерниях: Яриловичи в Тихвинском и Валдайском уездах, также в Черниговской губернии, Ярилово поле в Костроме, Ярилова роща под Кинешмою, Ерилово в Дорогобужском уезде, Ериловый овраг в Переславль-Залесском уезде, Ярилова долина около Владимира. На Яриловой долине, по словам г. Буслаева, бывает ежегодно в день сошествия Св. Духа простонародное гулянье (носящее, по свидетельству Снегирева, название «на Ярилову») с хороводами, в которых, особенно в этот день, поется языческая песня: «А мы просо сеяли, сеяли – Ой, Дид-Ладо! Сеяли, сеяли!..» «Ярилом» или «Ерилом» слыvät ярмарки в Оренбургской и Пензенской губерниях, Ярилин день сопровождается торгами и ярмарками в губерниях Тамбовской, Рязанской и Московской (Можайском уезде); торги эти слыvät под именем на «Ярилину»¹.

Глубокие корни, которые, как видно, пустило в разных местах России имя Ярила, и воспоминание о его чествовании несомненно свидетельствуют в пользу большой известности и популярности его в языческой Руси.

Еще в весьма недавнее время в некоторых из вышепоименованных мест совершался ежегодно обряд погребения Ярила. В Костроме в этот день народ собирался на площадь после обедни. Из среды толпы избирался старик, одевали его в лохмотья и давали ему в руки гроб с чучелом – Ярилою, представлявшим мужчину с его естественными принадлежностями. После того начиналось шествие из города в поле. Женщины в это время завываниями и причитаниями выражали скорбь и отчаяние; мужчины

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 52, 60–61. – Сахаров. Сказ. р. н. II. VIII, 91 и сл. – Шеппинг. Миф слав. 60. – Ходаковский. Сравн. Слов. 187. – Буслаев. Местн. сказ. 8. – Обл. в.-русс. слов. См. слова: «Ярила», «Ярило».

пели песни и плясали; дети бегали взад и вперед. В поле вырывали палками могилу, и гроб, заключавший в себе Ярила, закапывали в землю с плачем и воплем. Игрище оканчивалось плясками и играми. Всесвятское заговенье (и гулянье) и по уничтожении описанного обряда сохранило название «Ярило». Подобный же обряд совершался еще в начале нынешнего столетия в Калязинском уезде (Тверская губерния) под старой сосной, куда и впоследствии, когда обряд уже исчез, народ собирался по привычке, для гулянья. В Галиче (Костромская губерния) в начале нынешнего столетия напавали какого-нибудь старика, шутили над ним и забавлялись, как над представителем Ярила. Его водили на луг, где устраивались хороводы и игры. Каждая молодница или девушка, принимавшая участие в хороводе, предварительно кланялась «Яриле» в пояс. По старинному преданию, близ города Галича, на поклонной горе, стоял идол Ярила, куда галичане продолжали ежегодно собираться в неделю Всех святых, для отправления трехдневного празднества. То же самое игрище происходило и в Кинешме.

«В Воронеже, – читаем в жизнеописании преосв. Тихона, епископа Воронежского, – исстари и, вероятно, последняя еще древнему какому-нибудь языческому славянскому празднеству, был некоторый праздник, называвшийся Ярило и отправлявшийся ежегодно перед заговеньем Петрова поста до вторника самого поста. В сии дни весь городской, а также и окрестный сельский народ съезжался на прежде бывшую за старыми московскими воротами в Воронеже площадь, составлял род ярмарки, и в домах по городу делалось приуготовление к сим дням, как бы к какому-нибудь знаменитому празднеству. На сборище сие избирался человек, которого обвязывали всякими цветами, разными лентами и колокольчиками; на голову надевали высокий колпак, сделанный из бумаги, раскрашенный и развязанный также лентами; лицо ему намазывали румянами; в руки

давали позвонки. В таком наряде ходил он пляшучи по площади, сопровождаемый толпами народа обоего пола, и назывался Ярилом. Повсюду видимы были также игры, пляски, лакомство и пьянство и страшные кулачные бои, от коих праздник сей ознаменуем бывал смертоубийствами и увечьями людей». Сам преосв. Тихон, уничтоживший этот праздник в Воронеже, в «увещании» своем к жителям названного города представляет картину бесчинного, разгульного веселья народа во время празднования Ярила и прибавляет: «Из всех обстоятельств праздника сего видно, что древний некий был идол, называемый именем Ярило, который в сих странах за бога почитаем был, пока еще не было христианского благочестия. А иные праздник сей, как я от здешних людей слышу, называют игрищем. А давно ль праздник сей начался, спрашивал я у тех же стариков? Они мне на то объявили, что он еще издавна; а потом примолвили, что от году в год умножается, и так де люди его ожидают, как годового торжества, и как он приспеет, убираются празднующие его в самое лучшее платье, и помалу в нем начинают беситься, куда и малые дети с великим усилием у своих отцов и матерей испрашивают. Начинается он, как тыяжде мне люди объявляют, в среду или четверг по сошествии Св. Духа и умножается через следующие дни. А в понедельник, первый поста сего (Петровского) день, и оконча только с великим бесчинием и умножением нечестия, как я сам заметил с сожалением». Оба последних автора умалчивают о заключительном действии этого праздника, именно об акте погребения Ярила. Впрочем, быть может, в то время уже исчез обычай хоронить Ярила, точно так же как во многих других местах исчезла из празднества даже самая фигура Ярила, хотя отправляемые до сего времени в соответствующие дни гуляния все еще называются его именем: «Ярило», на «Ярилину» и т.п. На этих позднейших гуляньях, нередко продолжавшихся целую ночь, иногда еще сохранялся

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

обычай плясать и петь песни в честь Ярила, как, например, в Чистопольском уезде (Казанская губерния). В Твери старинное празднество Яриле или Яруле, уничтоженное в XIX веке, начиналось с первого воскресенья после Петрова дня. Впоследствии в этот так называемый Ярилин день молодежь из мещан и слободчиков собиралась вечером плясать и веселиться. На это веселье местные мещане посылали дочерей «поневеститься»¹.

В Тульской губернии в это же время отправлялись «проводы весны» в лице мужика, которому надевали березовый венок на голову, нашивали ленты на кафтан, давали в руки древесные ветви и цветы; его угощали и провожали с песнями и плясками². Мужик этот, вероятно, и здесь служил представителем Ярила. На это указывает, независимо от сходства его с только что описанными стариками – главными участниками Ярилиного празднества в Костроме, Галиче и Калязинском уезде, – народная песня, записанная в Тульской губернии, показывающая, что Ярилино игрище не совсем безызвестно было и в Тульской губернии:

Уж как звали молодца,
Позывали удальца,
На игрище поглядеть,
На Ярилу посмотреть и т.д.³

Вариант этой же песни записан был в начале нынешнего столетия Макаровым в Рязанской губернии⁴. В селениях Рязанской и Тамбовской губерний в Ярилиных игрищах, по словам Сахарова, всегда первенствовал избранный миром человек, как в Воронеже. Погребение чу-

¹ Снегирев. Русс. прост. Празж. IV, 55, 57, 58. – Сахаров. Сказ. р. нар. II. VII, 91, 92. – Энцикл. лекс. XIII, 177. – Опис. Жизни и подв. пр. Тих. 22–23. – Пр. Тихон. Остальн. соч. 55.

² Сахаров. Сказ. р. н. II. VII, 93.

³ Шейн. Рус. нар. п. I, 186.

⁴ О стар. р. праз. 115.

чела, одетого, подобно Яриле, в мужское платье, известно и в Малой Руси. После всесвятского заговенья, по словам Терещенко, бывшего очевидцем описанного ниже обряда, сходились пополудни женщины и казаки, чтобы погулять у шинка. Там пели и плясали до вечера, по захождении же солнца выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали в гроб. Подпившие женщины подходили к нему и рыдали: «Помер он, помер!» Мужчины поднимали и трясли куклу, как бы стараясь разбудить усопшего Ярила. Бабы продолжали горевать и причитать: «Який же вин був хороший! Не встане вин бильше! О як же нам расставаться с тобою? И що за жизнь, коли нема тебе! Приподнимись хошь на часочек! Но вин не встае и не встане!» После продолжительных и многообразных причитываний уносили чучело и хоронили. Погребение заключалось закуской и попойкой. Максимович называет соломенное чучело это кострубоньком и прибавляет, что похороны его происходили в старину на Украине при пении песни, в которой заунывный напев перемежался с веселым. Песня эта начиналась так:

Помер, помер Кострубонько,
Сивый, милый голубонько!¹

Вышеописанного полубога Ярила, представителя весеннего солнечного тепла, вызывающего в природе похоть и плодородие, несомненно, имел в виду Нестор, когда рядом с Перуном, Хорсом, Дажьбогом и Стрибогом он назвал Симарьгла. Это странно звучащее название несомненно состоит из двух слов, слитых в одно переписчиком летописи. Христолюбец, повторяя в «Слове» своем известие Нестора о богах языческих, разделил упомянутое название так: «Веруют, – пишет он, – в перуна... и в сима, и в рьгла» (по списку XIV века).

¹ Терещенко. Быт. р. нар. V. 100–101. – Максимович. Дни и мес. III, 105.

Сопоставим имя этого бога, над которым тщетно так долго и так много ломали себе голову, в тех формах, в коих оно встречается в летописях и других старинных памятниках. Не следует при этом упускать из виду винительный падеж, в котором имя это приведено в большинстве случаев. Мы встречаем следующие формы: Симарьгла, Семаргла, Сима Рьгла, Сима Регла, Симаергля, Simaergla и т.п. Непонятное, неверно написанное в древнейших из дошедших до нас списков летописи имя это у позднейших переписчиков подвергалось естественным дальнейшим искажениям.

Полагаю, наиболее правильным из всех чтений этого загадочного имени будет Сима Ерьгла (или Сема Ерьгла). Заменяв *ьг* буквой *ы* – а замещение при переписке буквы *ы* двумя буквами *ьг*, очевидно, весьма легко могло случиться, – мы получим Сима Ерыла (или Сема Ерыла), т.е. винительный падеж от Сим (или Сем) Ерыл или Ерыло.

Имя Ерыло, Ерыло, Ярыло, Ярыло до сих пор живет в устах народа и звучит, как было показано выше, в многочисленных названиях местностей, игрищ, гуляний, ярмарок в России. Слово же «Сим» (или «Сем») может быть объяснено древнесабинским Semo, что означало гения или полубога¹, каковым действительно и является приапообразный Ярыло в вышеописанных, сохранявшихся еще до недавнего времени культах его в средних и восточных великорусских губерниях. Употребление здесь древнеиталийского термина не должно удивлять нас, если принять в расчет уже не раз указанное мною выше близкое соотношение славянской мифологии вообще с древнеиталийскою, которое подтвердится ниже еще целым рядом поразительных аналогий; пока же достаточно вспомнить встретившиеся уже выше случаи подобного сходства: Святovit = Semo Sancus (Jupiter Sancus, Hercules sanctus), Дый (Дий) =

¹ Ср. Preller. Röm. Myth. I, 90 и сл. – Сим, по толкованию Павла Беринды, означает, между прочим, «славу, достоинство». Старинный азбуковник переводит Сим словом «совершен». Сахаров. Сказ. р. нар. II. V, 92, 183.

Diespiter, Сварожич = Apollo Soranus (= Sauranus), Яровит = Garanus, Хорс = Horso, точно так и Сим (Сем) = Semo.

Итак, несправедливо заподозренный, отрицаемый, коренной русский бог Ярило спасен для славянской мифологии!

Но что скажут отрицатели его, когда вспомнят, что имя Ярила, буквально в той форме, как называет его Нестор, именно Herilus или Etilus, за много веков до христианства известно было в Италии, а в Сицилии Геркулес именовался Ἡρούλλος, опять буквально как Несторов Ерыл? Я говорил о приапической природе великорусского Ярила, совпадающей с природой балтийско-славянского Припекала, который в окружных посланиях полабских епископов XII в. сравнивается с Приапом. Но кто был Приап? – Сын Диониса и Афродиты, он служил представителем животной похоти и плодородия, а потому принадлежал к вакхическому культу, и, как Ярило, изображался обязательно с выдающимися половыми частями. В древней Италии известен был Herilus или Egilus, сын Феронии (богини весны, подобно Афродите), в свою очередь сочетавшейся или с Аполлоном Соранским, или с солнечным богом – Юпитером Анксуром; следовательно, итальянский Herilus по своему происхождению соответствовал греческому Приапу, тождественному с нашим Ярилом. Но о нем сохранилось в Италии еще меньше определенных воспоминаний, чем о самой Феронии и ее названных супругах. Упоминается же Herilus «царь», получивший от матери своей, Феронии, «три души», у Вергилия¹, который сохранил какое-то смутное воспоминание об этом, быть может, славянском витязе. У Вергилия он, несмотря на сходную с Приапом генеалогию, имеет совершенно иной характер и погибает от руки Эвандра. Но кто же была сама Ферония? Варрон прямо называет ее сабинской богиней². Имя Ферония может быть производимо от одного корня с Here, Hersilia, Herentas (Herentas, как и Feronia, отождест-

¹ Aen. VIII, 563–565.

² De l. lat. V, 74.

вляются с Венерой)¹: буквы *f* и *h* нередко взаимно замещаются (например, *figus* и *hircus*, *foedus* и *hoedus* и т.п.) – в таком случае богиня называлась бы *Heponia*, в пользу чего даже говорит имя сына ее *Herilus*². Если признать такую форму имени богини, то на горе Соракте (Сваракте) и в связи с ней окажется целая колония богов, тождественных со славянскими: Аполлон Соранский = Сварожич, Юпитер Анкур = Припекала, Ферония (*Heponia*) = Герунья или Ярунья (ср. Геровит или Яровит: богини Яруньи мы не знаем в славянской мифологии, но именем Ярун называется в Переяславской летописи бог, несомненно тождественный с Ярилом), и, наконец, сын Феронии – *Herilus* – Ярило. Я уже заметил выше, что именем *Ἡρύλλος* (= Ерыл) назывался в Сицилии Геракл, который, по весьма распространенному

¹ Preller. *Röm. Myth.* I, 343. О всех этих божествах или полубожествах также сохранились в римской мифологии только самые темные, смутные понятия, как о чем-то стародавнем, коренящемся в глубокой древности, но утратившем точный, ясный смысл.

² По словам Моммзена (*Unterital. Dial.* 262), *Herius* и *Herennius* принадлежали к наиболее любимым именам главнейшего народа сабинского племени, самнитов. Корни *Her* и *Har* у славян находят себе аналогию в *Ger* и *Gar*, и тождественных с ними *Jer* (*Er*) и *Jar* (*Яр*), также весьма часто звучащих в славянских именах собственных и нарицательных: *Gero* (ср. *Herius*) – имя, нередко встречавшееся у лужицких сербов (*Scr. rer. Lusat.: Index.* См. это имя); *garo*, *jaro* (чешск.), *яр* = весна, Яровит, называвшийся также Геровит (через *G* или *H*), Ярило, называемый также Ерило, Ярун (этим именем назывались в XIII в. воеводы Ржевский и Полоцкий. Карамзин. *Ист. Гос. Рос.* III, 144 и пр. 164. Ср. выше *Herennius*); Еруново, Ерищи, Еринья, Еринево и др. т.п. географические названия в разных местах России (Ходаковский. *Сравн. слов.* 186–187); *Garany* в Венгрии, *Garassen* в Чехии, *Garaszewo* в Познани, *Jaruše* или *Jeruše* в Хорватии, *Jaruge* и мног. др.; имена личные: Ярослав, Ярополк, Яромир и др. Интересно, что имя богини светлого неба, Геры (*Ἡρα*, *Нега* = *Ярь*, в смысле блеска, яркости, белизны [Даль. *Толк. слов.* «Ярый»]) признается уже Геродотом за название пелазгийского происхождения (II, 50). Имя же Геракла (*Ἡρακλῆς*), обыкновенно приводимое в соотношение с именем Геры, также близкородственно славянским именам на «Яр» и даже может быть приравнено Ярославу: *Ἡρα* = *ярь*, *κλέϊω* = *славлю*, *τό κλέος* – *слава, молва*. Отсюда заключаем, что тождество сицилийского названия Геракла: *Ἡρύλλος*, со славянским Ерылом не случайное. Напротив того, оно бросает новый свет на тесное соотношение между древнеиталийскими и славянскими народами.

во всем древнем мире сказанию, как представитель солнечного тепла и света, является победоносным поборником чудовищ, приносящих мрак и стужу, как Герион и Алкион; словом, Геракл – Солнце, побеждающий зиму. В древней Италии Геркулес, в первоначальном, сельском представлении почитался как благой гений, приносящий довольство и благосостояние, а потому сопоставлялся с Церерой и Сильваном¹, причем, разумеется, чествовалась и прославлялась прежде всего его солнечная природа. Итак, древнеиталийский *Garanus-Hercules* и тождественный с ним древнесицилийский *Ἡρώλλος-Геркулес* в основном значении своем, и по имени, и по существу, совпадают со славянским Ерылом – Припекалом. Теперь еще более правдоподобным является предположение, что Владимир привез истуканы богов, воздвигнутые им в Киеве, из балтийско-славянского помория. Упомянутый Нестором Сим Ерыл (пресловутый Симарыгль) был не кто иной, как один из славянских Геркулесов, один из солнцеподобных обожествленных витязей: Святовит, Сварожич (Радегаст), Руиевит, Яровит, вероятно – последний, или, и это еще вероятнее, – Радегаст бодричей, имя которого, если понимать его в смысле ратного или ретивого, т.е. ярого витязя, даже совпадает с именем Яровита (ср. стр. 268–269). Впрочем, ниже предложено будет еще другое объяснение этого названия (см. «Купало»). Вспомним, что Святовит соответствовал, и по имени, и по значению своему, сабинскому *Semo Sancus* = Сим Свят; по аналогии и Яровит, или Геровит = Сим Яр, Сим Гер или Сим Ер. При перенесении Яровита или Сима Яра, Сима Ера в Киев, Владимиру невольно должна была подвернуться и даже напроситься форма этого имени: Сим Ярыл или Ерыл, тождественная с названиями: древнеиталийским – *Herilus* или *Erilus* и древнесицилийским – *Ἡρώλλος*, которые, в свою очередь, звучат столь знакомо русскому слуху. В России, привезенный издалека Владимиром, Сим Ерыл, соот-

¹ Preller. *Röm, Myth.* II, 282.

ветственно мирному нраву русского народа, его исключительно земледельческому образу жизни, соответственно присущему вообще народам средних и северных широт взгляду на солнце не как на кровожадного воителя, а как на доброго, благодетельного бога, попечителя и радателя о народном благосостоянии, – в России Сим Ерыл удержал только значение доброго гения сельского населения; он естественно, непринужденно слился с народным представлением о греющем, припекающем и вызывающем во всей природе похоть и плодородие весеннем солнце, которое и олицетворяется народом в Белой Руси, как недавно возродившееся, вступающее в свои права светило, в образе Ярыла – девушки на белом (солнцевом) коне, а в Великой Руси в смысле совершившего свое назначение, отживающего свой век, одряхлевшего, готового вновь удалиться, – в образе пестро убранного и разукрашенного, снабженного большим фаллосом старика – Ярыла, чествуемых первый в начале, а последний – в конце весны¹. Впрочем, быть может, имя Ярыла было известно на Руси и до Владимира; в таком случае этому богу естественно мог быть воздвигнут Владимиром в Киеве истукан, сооруженный по образцу одного из наиболее близких к нему богов балтийско-славянских, а таковыми были: Яровит, Радегаст, Припекало.

По времени отправления торжество в честь Ярыла в Белой Руси (27 апреля) почти совпадает с праздником Яровита Гавельбергского, которого чествовали около 15 апреля (см. выше, с. 270). Ярилины же торжества, приуроченные в Великой Руси ко времени, непосредственно предшествующему Петровскому посту или следующему за ним (с. 316), с поразительной точностью совпадают с

¹ Небезынтересно сличить внешность нашего старика – Ярыла с весьма сходным изображением Приапа у греков: Приап представлялся в виде изнеженного (weichlich), одетого по-азиатски старика, с редкой бородой, с платком на голове, в пестром кафтане; в поднятых спереди полах кафтана виднелись плоды земные, а из-под них – характерный признак Приапа, непомерной величины фаллос. Preller. Gr. Myth. I, 580.

праздниками в честь Геркулеса по римскому календарю. Для наглядности представлю сравнительную таблицу праздников в честь Геркулеса и соответствующих празднеств славянских народов.

4 июня чествовался *Hercules Custos* (Геркулес страж). В Нижегородской губернии 4 июня происходило празднование Ярила, соединенное с ярмаркой¹. – 4 июня в 1121 г. на Балтийском поморье, близ Пирица, происходил языческий праздник, на котором собиралось до 4 тысяч человек: опьяненные напитками и праздничным веселием, они справляли праздник «играми, сладострастными телодвижениями, песнями и громким криком» (см. выше, с. 92). Ввиду разгульного характера этого празднества и точного совпадения дня его отправления с днем праздника Геркулеса в Италии и Ярила в Нижегородской губернии, нельзя не признать в нем праздника балтийского Геркулеса – Ярила, т.е. Припекала, которого современные христианские писатели сравнивали с «Приапом и бесстыдным Ваалом Фегорским» (см. выше, с. 63, 272). – Может быть, таким же празднеством в честь Ярила-Припекала было и упомянутое выше (с. 93) торжество в Поморской Волини, которое, по свидетельству Эбона, «народ имел обычай праздновать в начале лета в честь какого-то божества»; на этот праздник «для игр и плясок сходилось множество народа».

30 июня праздновался *Hercules Musarum* (Геркулес – предводитель муз). В селениях Рязанской и Тамбовской губ. Ярилин праздник отправлялся или в день Всех святых, или на другой день после Петрова поста, т.е. именно: 30 июня. – Около того же времени, а именно 24 июня, происходит почти повсеместно торжество Святоянское, или Ивана Купала (см. ниже), связанное местами с началом жатвы, называемым на Руси зажинками.

12 августа чествовался *Hercules Invictus* (Геркулес непобедимый). Около того же времени происходило зна-

¹ Снегирев. Рус. пр. праз. IV, 57.

менитое послежертвенное торжество у храма Святовита Арконского (с. 88). – 10 августа чехи празднуют память св. Лаврентия, пользующегося в народе большим почетом. Св. Лаврентий в старину считался патроном цеха «мастеров и поваров всех трех городов пражских» (mistrův a kuchařů všech tří měst Pražských) или «братства св. Лаврентия» (bratrstvo Sv. Lavřince)¹. В этом своеобразном почитании, очевидно, проглядывает воспоминание о Геркулесе–Ерыле, к культу которого, как было указано выше (с. 91), обязательно принадлежали пиры с обрядным, если можно так выразиться, обеданием. Вспомним эпитет Геракла: (βοῦφάγος, съедающий быка), вспомним вошедшие в поговорку Лукулловские пиры в честь Геркулеса, вспомним, наконец, послежертвенные пиры у святилища арконского Геркулеса – Святовита, в которых, по словам Саксона Грамматика, «неумеренность была добродетелью, а воздержание – стыдом». Лучшего патрона повара не могли себе избрать. Между христианскими святыми, память которых празднуется около 12 августа, наиболее популярным был св. Лаврентий, которым и завладели пражские «мастера и повара», избрав его своим патроном.

21 декабря происходили жертвоприношения в честь Геркулеса и Цереры. Болгары 20 декабря бьют свиней, приготовляемых к рождественской трапезе². – В Черногории то же происходит 23 декабря; день этот носит там название «Тучин дан»³. – В Белой Руси (Виленская губерния) всякий зажиточный хозяин к Рождеству режет откормленного кабана, что на местном говоре значит «забиць коляду»⁴. – У словаков забивание свиней («svinské kaču») происходит в течение времени от последних чисел ноября до Рождества, а с 27 декабря начинают готовить

¹ Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 395.

² Каравелов. Пам. болг. 276.

³ Montenegro. 104.

⁴ Афанасьев. Поэт. воз. I, 780.

лять к празднику Рождества обрядные печения: колачи, опеканцы и пр.¹

Эта таблица ввиду всего раньше изложенного несомненно доказывает, что в основе своей Святовит, великорусский Ярил (Несторов Сим Ерыл) и сицилийский Ерыл (Ἐρύλλος) – одно и то же мифологическое лицо, получившее, под влиянием различных местных условий, различное своеобразное развитие и характер; причем нельзя, однако, не заметить, что Святовит сближается с Геркулесом – воинственным, прославленным на весь мир героем, а Ярило – с Гараном–Геркулесом, мирным, добрым гением сельского населения.

В то время как в лице Святовита народный герой в своем апофеозе является возведенным в достоинство высшего, небесного бога, в Яриле белорусском и великорусском мы видим только полубога, представителя весеннего плодородия, вроде Приапа, что даже вполне подтверждается и словами Нестора, называющего Ерыла «Симом», т.е. гением, полубогом. С наступлением момента высшего солнцестояния Ярило естественно умирает до будущей весны.

Близкородственным Яриле божеством был на Руси (и, несомненно, также у южных и западных славян) *ТУР*, имя которого в первоначальном смысле означало быка, представителя бога солнца и обусловливаемого сим последним плодородия.

Русские летописи упоминают о Туровой божнице близ Киева. Что под именем божницы у нас разумелась в древности церковь или храм, видно по замечанию Макария, из летописи (П. С. Р. Л. I, 138: II, 34 и др.) и еще яснее из известных ответов новгородского епископа Нифонта Кирику, где читаем к концу: «А крест достоин целовати всем, кто влазит в божницу или церковь и Евангелие целует»². Название Турова божница находит себе аналогию в приведенных

¹ Sbor. Mat. Slov. 210, 211.

² Макарий. Ист. р. церк. I, 57, прим. 107.

раньше наименованиях церквей и монастырей, по имени чествовавшихся в старину в данных местностях языческих богов, например: Перыньский или Перунский монастырь, Волотов монастырь, Никольский на Волосове монастырь и т.п. Кроме того, известны были в старину и существуют еще и в наше время многочисленные города и селения, реки, озера, под названиями: Тура (приток Тобола), Тура, Туринск, Нижне- и Верхнетуринск, Туринская, Турушево (города и селения Тобольской губернии), Турухан (приток Енисея), Туруханск (Енисейская губерния), Туринская (Иркутская губерния), Турьинские рудники, Турья река, Верхотурье (Пермская губерния), Тура-тау (Уфимская губерния), Турий (полуостров в Белом море), Туренск (погост Новгородской губернии), Турский погост (Петербургская губерния), Турово (Воронская губерния), село Туровское (Костромская губерния), Турово, Турыгино (Московская губерния), озеро Воротур (Тульская губерния; Афанасьев называет еще озера: Воловьё, Воловьё око, Турово, Турозеро), Туровская лесная пуца, Туров, Турья река, Турец (село и местечко Минской губернии), Турия (Киевская губерния), Турийск (Волынская губерния), Туря (приток Припети, Волынская губерния), Турен (Варшавская губерния), Туробин (Люблинская губерния), Турон, Турек (Калишская губерния), Турец (Гродненская губерния), Турова гора (на которой построена Вильна), Турейка (Виленская губерния), Туров (Минская губерния), Тауроген = Туроген (Ковенская губерния), Туровля (Витебская губерния) на реке Туровке¹.

Обозревая приведенный список названий местностей, мы замечаем, что наиболее часто названия, производные

¹ Семенов. Геогр.-стат. слов. См. соотв. назв. – Афанасьев. Поэт. воз. I, 663. – Карамзин. Ист. Росс. Гос. см.: Указат. им. геогр. – В числе названных местностей есть многие весьма древние, упоминаемые в летописях, например Туров город Киевск. обл. (под 980 г.), ныне Турово с. Минс. губ., Турийск гор. Владим. обл. (п. 1097), ныне мест. Волынс. губ., на р. Турье, Тур гор., на р. Немане, упоминается в числе древних городов литовских, Турово с. Курск. обл. (п. 1283) и др. Барсов. Матер. 202 – Ср. еще длинный ряд названий, происходящих от «Тур» в Сравнительном словаре Ходаковского, 342 и сл.

от «Тур», встречаются: 1) в Восточной, Северной и Северо-Восточной России, и 2) преимущественно в западных и юго-западных губерниях. Последние же местности составляют восточную и северо-восточную окраину пространной области, в которой имя Тура увековечилось в бесчисленном множестве географических названий, свидетельствующих о чрезвычайной популярности в ней этого божества. Центральную часть этой области составляют нынешние Венгрия, заключающая в себе все нынешние поселения словаков и Угорскую Русь, в старину же сплошь заселенная славянами, и Галиция, в которых встречаем следующие названия: в *Венгрии* – Tura (2 селен.), Stara Tura, Mezö-Tur, Turaluka, Turan, Turany, Turbek, Mala- и Welka-Tura, Mala-и Welka-Tureczka, Turesanka, Turia, Turia Bisztra, Turiczka, Mala-и Welka-Turica, Türje, Turo, Turowka, Turony, Turopolya, Turowa, Turssok, Turzowka, Thur (приток Тейсы), Horne-, Male, Stredne-Turowcze, Thurau, Thurany, Thyrdesin, Thuring, Thurocz (жупанство и река), Thyrowce, Thurul, Thurzowka, Torna, Torun и др., в *Галиции* – Turady, Turaczowka, Nyzna-и Wysna-Tureczka, Turowka, Turska, Turylcze, Turynka, Turza (пять селений), Turzansk, Turze, Turzez, Turzepole; кроме того, находим множество подобных же названий в *Чехии* и *Моравии*: Turas (Turzan), Turove, Turgo, Turovec, Turowitz, Turovka, Tursko, Tures, Turz (Turzi), Turzany, Turice; в *Прусской Силезии*: Turawa, Thurze, Thurze (Велик, и Мал.), Thurzy; в *Познани*: Turew, Turo wo, Turskow, Turze (два селения); в *северной Германии* (кроме Мекленбурга): Turoschlen, Turostowo, Turow, Turowitz, Tursnitz, Turza, Turzany, Turznitz, Turzno, Tursonka, Turzyn, Thurau, Thuorike, Thüritz, Thuren, Thurow, Thyrowen (два селения), Thurowkin, Thurowangen; в *Мекленбурге*: Ture (область, «terrae Thure» в акт. 1247 г.), Turinitz («villa T.» в акт. 1216 г.), Turow (Dorff Thurow в акт. 1330 г.), Thurow (Thyrowe в акт. 1343 г.), Klein-Thurow (Slavicum Turowe в акт. 1277 г.), Torgelow («Turreglaue» в акт. 1350 г.); Тюрингия (область, в которой тянется хребет гор Hørselberg и высшая между ними

вершина, большая гора – Hörselberg). Немало подобных же имен встречаем и в южной полосе славянских земель, таковы: в *Хорватии* и *Славонии*: Turan, Turanovac, Turinovo selo, Turjanski, Turopolje, Turen; в *Далмации*: Turini (Mali и Veliki), Turanj, Turic, Turjake; в *Истрии*: Turavtcal, Tureich; в *Штирии*: Turiska, Türrach при озере Turrachersee Thurje¹. Имя Тура звучит и в некоторых названиях немногочисленных, впрочем, местностей в Австрии, Тироли, Баварии, Швейцарии, Италии, даже достигает Франции, Испании и Великобритании. Несомненно, однако, судя по степени скученности «Турьих» местностей, центральную область поклонения Туру составляет Венгрия и Галиция (сюда же может быть причислена и Пруссия с Познанью и Силезией).

В «Слове о полку Игореве» Всеволод величается эпитетами: «яр-тур», «буй-тур». Сравнение витязей с ярим туром в смысле воинственности, храбрости (вспомним, что Арес у Гомера называется θυρος = стремительный, буйный, ярый), встречается нередко в славянской литературе: «храбр бо бе (Роман) яко и тур»², «Tu Vratislav jak tur jary skoči»³ и т.п. Слова «ярый» (буйный) и «тур» служили и эпитетами бога солнца (и войны) и весеннего плодородия, воспоминание о котором ныне в народной памяти сохранилось, между прочим, и под именем Тура – удалого молодца. В честь Тура поются весенние песни, по уверению Снегирева, в местах, прежде заселенных народом мерею, а именно на протяжении от Ростова и Переяславля-Залесского до Нижнего Новгорода⁴. В Костромской губернии поется следующая весенняя, «семицкая» песня:

Ой Тур, молодец удалой!
Он из города большого,

¹ См. вышепоименованные геогр. словари Гофмана, Головацкого, Масселена, Сабляра, Кюнеля.

² П. С. Р. Л. II, 155.

³ Rukop. Kralodv.: Jaroslav.

⁴ Русс. пр. праз. III, 140.

Вызывал красну девицу
С ним на травке побороться.
Ой, Дид-Ладо! побороться
и т.д.¹

В этом вызове Туром красной девицы «на травке побороться» несомненно проявляется похотливая природа весеннего бога. В Галиции Турицы, стоящие в близком отношении к Туру, празднуются в начале мая, соответствуя «семику» великоруссов². В львовском Номоканоне XVII века упоминаются в числе языческих игрищ Туры³. «О Турах... вы попове уимаете детей своих», – говорится в одном из поучений XVI века⁴. У западных словаков один из важнейших весенних праздников – Троицын день – носит название Letnice или Tuřice⁵. На праздниках, в которых чествовалось весеннее солнце, оно почиталось под именем, а иногда даже в образе тура или быка (действительного или ряженого). Вспомним, что у греков Дионис, который, с одной стороны, как божество солнца, с другой – как представитель похоти, плодородия и растительной силы земли имел, как римский Liber и русский Ярило, символом фаллос, иногда не только назывался быком, т.е. туром, но даже изображался в виде быка⁶. Символом Марса, между прочим, также служил и бык. Толпа самнитов, отправляясь на юг для основания колонии, по словам древней легенды (см. выше, с. 141), шествовала с быком во главе. В честь сего последнего, считавшегося проводником, ниспосланным Марсом, основанный переселенцами город получил

¹ Там же: III, 124.

² Pauli. Pieś. 1. Pols. 15.

³ Снегирев. Рус. пр. праз. III, 116.

⁴ Срезневский. Свед. и зам. 314.

⁵ Sbor. Mat. Slov. 197.

⁶ Preller. Gr. Myth. I, 544: «Приди, владыка, – взывали к нему, – приди в свой священный храм, вместе с Харитами, ударяя землю своей бычачьей ногой!»

название *Vovianum* (соответствующее славянскому – Во-лынь, также: Тура, Туров, Турец и т.п.).

На Руси празднование Тура весною ныне оставило только незначительные следы, именно в Костромской губернии, где поется вышеприведенная песня о «Туре – удалом молодце». Замечательно, что в Костромской же губернии, в селе Туровском, близ Галича, в 1836 г. найден небольшой идол, вылитый из красной меди. По преданию, на горе над Галицким озером существовало капище Турово¹. Тура чествовали в России не только весною, но и зимою, на это прямо указывает свидетельство Гизеля, который, описывая праздник Коляды (т.е. рождественский), прибавляет: «К сему на тех же своих законопротивных сборищах и некоего Тура сатану и прочие богомерзкия скареды премышляюще воспоминают»². Во все святые вечера (т.е. святки), говорит Чулков, начиная от Рождества до Крещения, в честь тех же идолов Коляды и Тура поют так называемые подблюдные песни, делают игрища, наряжаются в хари и т.д.³ В Малой и Галицкой Руси на Рождество и и Новый год водят по селу бычка-полазника и произносят при этом поздравления и добрые пожелания. На Новый год ходят около Днестра с быком, припевая: «Ой Туре! Туре! небоже – Ой обернися тай поклонися», и также высказывают при этом всякие добрые пожелания хозяину дома⁴. Итак, мы имеем положительные сведения о чествовании в России Тура на святках и о призывании имени его весною, во время празднования Семика, т.е. на неделе Всех святых, называемой Семицкой и совпадающей со временем, когда на западе отправляются Туры или Турицы.

Достоинно внимания, что в областных говорах, нередко сохраняющих древнейшие значения слов, – слова,

¹ Снегирев. Рус. пр. праз. III, 216.

² Синопс. 49. – Ср. также Pauli. Pieś. 1. Rusk. I, 1.

³ Абевега рус. суев. 224.

⁴ Петрушевич. Общер. Днев. 23, 88, 90. – Галька. Нар. Звич. II, 16.

производные от «Тура», заключают в себе предпочтительно понятие о быстроте, скорости, поспешности: турить = ехать или бежать скоро (Курская губерния), туриться = спешить (Костромская губерния), туровить = торопить (Вологодская, Псковская губернии), вытураць (белорусск.) = высылать скоро с понуждением; туровый, туркий = скорый, поспешный (Новгородская губерния)¹. Это доказывает, что в песнях и обрядах Тур является в смысле не тяжеловесного, неповоротливого быка, но, сохраняя силу и ярость, свойственные этому животному, в то же время, как представитель быстроты, он должен быть понимаем в качестве олицетворения сильного, ярого и быстрого солнца. Солнечная природа Тура проявляется и в том, что в малорусских и галицко-русских, также в польских колядках нередко встречается многорогий тур, или тур-олень с золотыми рогами, т.е. сияющий как солнце (см. ниже, с. 337).

Значение бога Тура может быть, впрочем, окончательно разъяснено только посредством сравнения уцелевших до нашего времени, хотя и скудных, традиций о его культе у разных славянских народов. О почитании Тура балтийскими славянами заключаем по найденным в земле редарей маленьким изображениям быков, служившим, вероятно, в качестве идолов². Кроме того, бычья голова, изображенная на груди истукана Радегаста у бодричей и признававшаяся за народный герб (и ныне бычья голова составляет одну из важнейших частей мекленбургского герба), несомненно, имела в народном сознании важное религиозное значение. В пользу того же предположения говорят и приведенные выше (с. 330) многочисленные на Балтийском поморье названия Турьих мест, в том числе и целая Турья Земля (Terra Thure).

¹ Обл. в.-русс. слов.; Доп. К обл. слов.; Носович. Слов. Белор. нар. См. эти слова. – Даль. Толк. Слов. См. сл. «Турить».

² Hammerstein. Echte Wend. Goetz. 178.

Название праздника Туры или Турицы у галичан и словаков, даже независимо от многочисленных географических названий, произведенных от имени Тур в занимаемых теми и другими местностях, свидетельствует о почитании Тура как божества. Вышеприведенное запрещение принимать участие в этих праздниках и причисление их к празднествам языческим подтверждают то же. Название местности Turbek (в Венгрии) позволяет угадывать в нем «Тура бога» (ср. выше, стр. 225, Trzybek = Třibog, Dassebek = Дажьбог).

У сербов существует предание о ратном (т.е. соответствующем Аресу, Марсу, Яровиту) боге Туре¹. По словам старинного русского азбуковника (по спискам XVI и XVII в.), Турас значит март, т.е. Марсов месяц. Воинственный, ярый, буйный характер Тура доказывается и тем, что имя его Яр-Тур, Буй-Тур, как было замечено выше, нередко служило эпитетом храбрых, доблестных воевод и князей. В святочном маскарадном шествии, обычном в Дубровнике (в Далмации), важную роль играет фигура, называемая Тура или Турица. Аппендини, писавший о ней в 1802 г., сравнивает ее с Марсом². Обычай этот заключается в следующем: в течение всего времени от Сретения до Великого поста, в каждый праздник, ходят маскарадным шествием, состоящим из трех лиц: Чороже, Вилы и Турицы; причем, однако, Турица изображает не корову, как можно было бы ожидать, а коня – символ быстроты солнца: у нее лошадиная голова³. В этом отношении описанное маскарадное шествие совпадает, вероятно, с вышеупомянутым русским обычаем водить «кобылку» на святках. По поводу Турицы, я должен сказать то же, что заметил выше о русской маскарадной «кобылке». Турица относится к Туру-солнцу, как «русалка» (= хр̑салка) к коню (хр̑су) – солнцу; Турица, вероятно, служила представительницей не самого

¹ Караџић. Срп. рјечн. Сл. «Чороје».

² Hanuš. D. Wiss. d. sl. Myth. 196.

³ Караџић. Срп. рјечн. Сл. «Чороје».

солнца, а солнечной сестры (небесной девы), в честь которой повсеместно отпразднуется большое сельское весеннее торжество, именуемое в Галиции и у западных словаков – Турицы, а у большинства прочих славян – Русалья (= рьсалья), у великоруссов – Семик. Я вскоре возвращусь к вопросу о солнечной сестре. Во всяком случае, однако, и теперь уже вышеупомянутое изображение Турицы с лошадиной головой позволяет сделать заключение о характере в народном сознании сербо-хорватов и самого Тура. Последний, очевидно, уподобляется коню, главному зооморфическому представителю солнца, и служит олицетворением не только силы и ярости, но и быстроты возрождающегося весеннего солнца, что, в свою очередь, объясняет вышеуказанное значение в областных наших говорах слов: туровый, туркий (= скорый, поспешный) и пр. Турица с конской головой позволяет предполагать и представление самого Тура в образе солнца коня-тура. Такое понимание божества Тура славянами и на Балтийском поморье обнаруживается в названиях двух селений в Шлезвиге, граничащем с землей, где некогда жили вагры. Селения эти называются Horsbyk и Horsbüll (см. выше, с. 287), т.е. буквально «Конь-бык» или «Конь-тур».

Тур олицетворяет собой и свет возрождающегося на Коляду солнца. Это выражается в колядках мало- и галицко-русских и близко сходных с ними польских, где речь идет о «чудном» или «дивном», «многогомом или златорогом», т.е. сияющем, звере туре, или туре-олене.

Из *галицко-русской* колядки:

Ой шумью, шумью (говорит дубрава), бо в собе чую,
Бо в собе чую дивное зверя.
Дивное зверя Тура-оленя,
Шо на головце девять рожечков,
А на десятом терем збудован...¹

¹ Головацкий. Нар. пес. II. 84.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Из польской колядки: («Хозяйка взглянула на поле»):

J zobaczyła zwierza тура, И увидела зверя тура,
Zwierza тура, co złote rozki ma¹. Зверя тура, имеющего золотые рога.

В *сербской* колядке св. Петр изображается едущим «на јелену (олене) златорогу и парогу» (т.е. сугуборогом, многорогом)².

Что в данных случаях золотые рога действительно имеют значение света или солнечных лучей, доказывается наглядно нижеследующим отрывком из великорусской свадебной песни, где речь идет о таком же златорогом или белом олени, освещающем весь двор своими рогами:

В тех ли лугах ходит олень,
Ходит олень – золотые рога...
Тут ишел пришел Андрей господин.
Встречю ему белой олень...

(Олень говорит:)

Станешь жениться, я на свадьбу приду,
Золотые рога я с собой принесу,
Золотыми рогами весь двор освещу³.

То же самое подтверждается и сербской песней:

Што се сија крај горе зелене:	Что блестит у зеленого леса:
Да л'је сунце, дал'је мјесечина?	Солнце это или месяц?
Нит'је сунце, нит'је мјесечина,	Это не солнце, это не месяц.
Ве два златна рога од јелене ⁴ .	А два золотых рога оленя.

¹ Zara. O duś. živ. 1. Pols. 46.

² Караџић. Срп. н. п. I, 116.

³ Потебня. О миф. знач. н. обр. 38.

⁴ Караџић. Срп. н. п. I, 166.

Такое же значение следует приписывать вышеупомянутому чествованию Тура на святках или накануне Нового года в Великой, Малой и Галицкой Руси, также в Польше, где рождественские колядники ходили в старину, местами с набитой волчьей шкурой, местами же с Туром. Замечу, что в святочных маскарадах и в Червонной Руси ходила фигура, именовавшаяся Туром¹. Обычай вводить в хату настоящего быка в первый день Рождества соблюдается, кроме Поднестровья, еще в Сербии, в Старом Влахе². В Болгарии существует предание о совершавшихся в старину жертвоприношениях богу Торку³. Мы видели (прим. 3), что Тур фигурирует у румын в святочных маскарадах под именем Турка. Ввиду этого естественно сделать предложение, что под именем Торка у болгар понимался Тур, солнечный бог, почитавшийся, как мы видели, повсеместно в среде славян.

Наконец, похотливая природа Тура, как олицетворения обусловливаемой в природе припекающею силою солнца похоти и плодородия, выражается наглядно в вышеприведенной семицкой песне о «Туре – удалом молодце», вызывающем девицу «на травке побороться»; песня эта поется в Великой Руси в праздник Семика, т.е. в то самое время, когда на западе празднуются Туры и Турицы, а на юге (также в восточной части области, занимаемой словаками, и в Белой и Малой Руси) – Русалия.

На следующей за Русальной, Всесвятской неделе чествовалось в России проводами и погребением отживающее свой век солнце в лице старика-Ярила, главным атрибутом которого, как мы видели, был фаллос – атрибут, свойственный Дионису, Приапу, Либеру.

¹ Hanuš. Vajesl. kal. 52, 162. – Потебня. О миф. знач. н. обр. 31. – Тур под именем «Turka» фигурирует и у румын в числе святочных маскарадных фигур. И румынам известна рождественская легенда о туре с золотыми рогами (Schmidt. I). Jahr u. s. Tage. 2–3).

² Globus. 1876. XXX, 72.

³ Раковский. Показал. 98.

Кроме быка и фаллоса в процессиях, совершавшихся в честь Диониса (и Либера), наиболее важную роль играл еще козел, обычное жертвенное животное в честь бога весеннего плодородия и вина. Известно, что Дионис в разных греческих культах воображался и изображался в виде молодого козла, эмблемы похоти и плодородия¹. Козел и баран издревле в этом смысле играли важную роль и в культах Гермеса и Афродиты у греков, Фавна и Юноны Люцины – у римлян. В Риме, в середине февраля, следовательно, перед наступлением нового года, отправлялось торжество *Lupercalia*, в честь волчьего пастыря Фавна, названного *Lupercus* (от *lupus* – волк). Празднество начиналось жертвоприношением козла и жертвенной трапезой, после которой *Luperci*, служители Фавна, называвшиеся также *Стерри*, т.е. козлы, опоясывали обнаженное тело свое шкурами убитых жертвенных козлов, брали в руки ремни, вырезанные из прочих таковых же шкур, и в таком виде бегали по улицам Рима. Римские женщины толпились на пути бежавших «козлов», которые ударяли их ремнями своими по ладоням. Это должно было способствовать плодородию ударяемых. Известна древняя легенда о том, что бесплодные сабинянки, впоследствии сделавшиеся родоначальницами римского населения, обратившись с мольбою к Юноне Люпине в посвященной ей роще, услышали голос оракула из вершины деревьев: козел должен был коснуться спины бесплодных жен. Тогда прорицатель заколол козла, нарезал ремни из его шкуры и ударял ими по спинам женщин, которые затем, с помощью Юноны, и забеременели². Легенда эта вполне разъясняет оплодотворяющее значение ударов, которыми римские «козлы» во время обрядного бега своего наделяли встречавшихся им на пути женщин. Сходное значение имел козел (и коза) и в святочных обрядах славян. Козел (или коза) принадлежит к главнейшим

¹ Preller. Gr. Myth. I, 561.

² Preller. Röm. Myth. I, 273, 389–390.

фигурам нашего народного святочного маскарада, в чем нельзя не видеть остатка его обрядного значения. И действительно, во многих местах до нашего времени соблюдается обычай на святках (в день Рождества, преимущественно же накануне или в день Нового года) водить по селению и даже вводить в хаты козла или козу (подобно тому, как водят быка – тура). В Галицкой Руси на первый день Рождества гадают по первому пришедшему в дом гостю о будущем счастье или несчастье всего дома, а потому стараются еще до прихода гостей ввести в избу какую-нибудь скотину, которая, по народному поверию, приносит с собой счастье¹. В Сербии, в Банате, в первый день Рождества входит в хозяйский дом пастух с овцой. Его, как приятного гостя, хозяйка дома посыпает хлебными зернами и наделяет подарками². Обхождение домов и селений с домашними животными местами заменилось шествием одного пастуха, поющего обрядные песни, высказывающего при этом добрые пожелания и за то щедро награждаемого хозяевами домов, как, например, у чехов и словаков; местами оно заменилось маскарадными шествиями с козлом или козой, в честь которых поются обрядные песни, как, например, в Белой и Малой Руси: в Западной Болгарии также существует обычай водить наряженного козой³. В Чехии (Böhmerwald) 12 декабря, в день св. Лючии (ср. lux = свет), соответствующий нашему празднику Спиридона Солнцеворота, св. Лючия шествует по домам, наряженная козой⁴. В поучении митрополита Даниила, между прочим, говорится о необходимости запрещения водить «медведи или иные некие таковые животные», и далее: «но ниже в обличие игрецев и ликствеников или козлогласовая ходити»⁵. В русских ко-

¹ Pauli. Pieś. 1. Rus. I, 1.

² Rajascich. D. Leb. d. Südsl. 120–121.

³ Кочановский. Пам. болг. н. твор. 3–4.

⁴ Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 539.

⁵ Костомаров. Пам. стар. р. лит. IV, 202.

лядках из Юго-Западного края встречаются колядующая теличка, колядующий баран¹. Местами, как, например, в некоторых великорусских губерниях, песни о святочном козле или козе поются колядовщиками даже вовсе без козла, свидетельствуя о древнем, ныне уже утратившемся обряде водить приносящую обилие и счастье в дом скотину. Наконец, тот же обряд оставил следы в распространенном повсеместно у славян обычае к Рождеству и Новому году готовить обрядные печенья в образе домашних животных. – Баран с золотыми рогами (ср. выше: златорогий тур), появляющийся на небе накануне Рождества и видимый тем, кто в этот день постился, известен словакам². Златорогий баран упоминается и в моравских песнях³. Обо всем этом я подробнее буду говорить в другом месте.

В грамоте царя Алексея Михайловича 1649 г., направленной против святочных игрищ, называемых в грамоте «сборищами бесовскими», читаем: «В навечерие Рождества Христова (в Москве) кликали многие люди Каледу и Усень»⁴. В другом памятнике от того же года («Память верхотурского воеводы Всеволожского») упоминается не Усень, а Таусень⁵. В Муромском уезде в точных песнях также припевали: «Коляда Таусень»⁶. Припев соответствует общеупотребительному припеву «Коляда Овсень» и, вероятно, произошел из слития старинного названия «Усень» с союзом «та», означющим «и»: «Коляда та Усень», а затем, когда утратилось первоначальное значение Усеня, имя это удержалось в искаженной форме «Таусень». В дополнении к Судебнику (см. стр. 299) читаем о запрещении сходиться

¹ Труды этн.-ст. эксп. III, 429: «Бігла теличка з березняка – да в дядин двір: Я тобі, дядю заколядую». Ср. также 478 и 479. «Колядуй, баране! Не вмію пане» и т.д. Там же: III, 428.

² Nemcov. Obr. ze živ. Slov. 510.

³ Sušil. Mor. n. p. 723.

⁴ Сахаров. Сказ. р. н. II. VII. 99.

⁵ Доп. к акт. ист. I, 125.

⁶ Сахаров. Сказ. р. н. II. VII, 74.

на мирские игрища: «Коледы бы и Овсеня... не кликали». Мы увидим далее, что слово это в форме Усинь было известно на Руси уже в XI столетии и в том же самом виде до сих пор живет в устах латышей. Усень (Таусень), несомненно, то же, что наш современный *АВСЕНЬ*, встречающийся в святочных песнях под разными названиями: Авсень, Овсень, Говсень, Тоусень, Баусим и т.п.¹ Авсень же, тотчас увидим, ныне есть не что иное, как святочный (точнее, новогодний) козел (или коза), представитель возрождающегося весеннего солнца, подателя плодородия: его водят по селу на святках подобно тому, как в древние времена водили козла при чествовании Диониса. Козел в торжестве в честь Диониса носил на виноград и смоквы, наши же новогодние «посыпальщики», обыкновенно являющиеся уже без козла, приносят и рассыпают по полу хаты хлебные зерна. Впрочем, в Малой Руси иногда еще один из посыпальщиков бывает наряжен козой. Овсень, по словам святочных песен, ходит, гуляет по веселым теремам, он торжественно въезжает вместе с новым годом:

Ой Овсень! Ой Овсень!
Походи, погуляй
По святым вечерам,
По веселым теремам.
Ой Овсень! Ой Овсень!
Посмотри, погляди.
Ты взойди, посети
К Филимону на двор...

В другой песне:

...Бояре,
Сосну срубили,

¹ Именем «Авсень», «Овсень», «Говсень» в Рязанской и Тамбовской губерниях называется праздник кануна нового года. Оп. в.-русс. обл. слов, см.: «Авсень». Доп. к обл. слов. См.: «Говсень».

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Дощечки пилили.
Мосточки мостили,
Сукном устилали,
Гвоздями убивали.
Ой Овсень! Ой Овсень!
Кому ж, кому ехать
По тому мосточку?
Ехать там Овсеню
Да новому году¹.

В Рязанской губернии хозяин дома, услышав под окном накануне Нового года голоса колядовщиков, поющих «авсеневые» песни, открывает окно и приглашает их в дом следующими словами: «Милости просим, милости просим, мы ради Овсеню, гостюжданному»².

Во Владимирской губернии накануне нового года поют:

Ой Овсень, ой Овсень!
– Чего козел хочет?
Долотичка ищет.
– На что ему долотичко?
Косу долбити и т.д...³

В Рязанской и соседних с нею губерниях девушки и парни, колядуя накануне Нового года, поют в честь Авсеня песни, из которых заключительная обращается прямо к виновнику торжества и начинается так:

Ах, бьяшка, барашка,
Ты козья бородка,
Весенняя шерстка...⁴

¹ Снегирев. Рус. пр. праз. II, 111.

² Макаров. Русс. пред. I, 51.

³ Владим. губ. вед. 1860. № 8.

⁴ Вест. Евр. 1827. V, 41.

Или:

Ах бяшка, ты бяшка, ты козья бородка,
Кудрявая шерстка, пуховая спинка!
Люли, люли!

Ты подал нам, бяшка, на песни кусочек!
Не малый, не большой, с коровий носочек.

Люли, люли!..¹

В приведенных «авсеневых» песнях уже прямо идет речь о козле, о барашке и козьей бородке, о весенней шерстке, т.е. о козле и козе – представителях весеннего плодородия. Мысль эта окончательно подтверждается следующими отрывками из белорусской и малорусской песен, коими сопровождается шествие со святочной козой, т.е. наряженным козою парнем:

Белорусск.:

Где Коза тупою (ступою),
Там жито купою;
Где коза рогом,
Там жито стогом;
Где коза ходит,
Там жито родит...²

Малорусск.:

Де Коза туп, туп,
Там жита семь куп;
Де коза рогом,
Там жито стогом;
Де коза хвостом,
Там жито кустом...³

Песни эти очень сходны с приведенным выше белорусским гимном в честь Ярила: «А гдзеж ион (Ярило) нагою – там жито капою, – А гдзеж ион ни зырне, – там колас зацьвице»; напоминают они и известную новгородную песню: «Шов Илья на Василия – в ёго пужечка (плеть) житяночка, – куда ею махнеть, там жито

¹ Макаров. Русс. пред. I, 51.

² Безсонов. Белор. н. п. I, 83.

³ Труды этн.-ст. экс. III, 265.

ростеть»¹. Святочный Тур и святочный козел (или коза), т.е. Авсень, имеют сходное, почти тождественное значение. Это подтверждается, независимо от однородности смысла обоих святочных обрядов, самих по себе, еще и теми приемами, с которыми вожаки этих зверей или изображающих их ряженных парней вводят их к хозяину дома, высказывая ему добрые пожелания по случаю наступающего нового года: и тура, и козу заставляют кланяться хозяину дома и приветствовать его: «Ой Туре, Туре! небоже, – обращаются к бычку, – ой обернися тай поклонися!...» К козе же поют так: «Гогого козынька, – гогого сера, – гогого бела, – ой разходи-ся, – развеселися, – ой поклонися!...» Раскланявшись и расшаркавшись перед «господарем», коза (козел) желает ему:

Щоб сему господину и коровки були,
И неврочливии, и молочливии,
И овес самосий, и ячмень колосий, и т.д.²

В основе Авсеня, как и Тура, представителя весеннего плодородия, лежит солнечная природа. По отношению к Авсеню или Усеню это подтверждается его именем, которое представляет близкое, очевидное родство с древнеиталийским, собственно сабинским, названием солнца – *Ausel* (этрусск. *Usil*)³, с изменением только окончания *l* на *нь*. В средней полосе России, где овес составляет один из наиболее распространенных хлебов, новогодние посыпальщики преимущественно рассыпают овес по хатам, – вероятно, в связи с этим обычаем и воспеваемый при этом Авсень в устах народа превратился в Овсеня; форма этого названия представляет рязительную аналогию с именем полевого

¹ Там же: III, 452. В некоторых колядках является Сам Бог и приносит обильные дары: «жито густее, коренистее, стеблистее, колосистее, ядренистее, из колосочка – жита мисочка, а з снопочка – три з верхом бочки», – или обещает «вродити сто кип жита». Там же. III, 385.

² Там же. III, 266.

³ Preller. Röm. Myth. I, 324.

житного духа – белорусского Жыцценья или Житеня. Овсень в таком случае получает как бы значение «овсяного духа» или «демона», как жыццень – дух житный.

В предыдущей характеристике чествуемого в некоторых великорусских губерниях на святках божества, эмблемою которого служит святочный козел (или коза), я имел в виду современного Авсеня или Овсеня. Но очень может быть, и даже весьма вероятно, что современный Овсень есть только отчасти померкший, сузившийся в новейшем народном представлении образ древнего, более общего, более широкого представления солнечного божества. На это указывают, впрочем, уже и самые авсеневае песни. В одной из них Овсень выезжает на свинье:

На чем ему ехати?
На сивинькой свинке.
Чем погоняти?
Живым поросенком¹.

Вариант этой песни замещает Овсеня, приезжающего накануне Васильева дня, самим Василием:

...Василию ездить. Таусинь!
На чем ему ездить? Таусинь!
На сивинькой свинке. Таусинь!
Чем ее погонять-то? Таусинь!
Цуцким поросенком. Таусинь!
А чем ему взнуздать-то? Таусинь!
Жирною кишкою. Таусинь!²

Выше (с. 252, пр. 3) я упомянул о включении кабана (свиньи) в культ солнца, находящемся в связи с древней иранской легендой о божественном витязе Верефрагне, от-

¹ Терещенко. Быт. р. нар. VII, 118.

² Шейн. Рус. н. п. I, 369.

крывавшем в образе кабана проезд бога солнца, Митры. Сказание о вешем вепре, в случае грозившего междоусобия появлявшемся из морских волн, было связано с Ретрским святилищем, где первенствовал бог солнца Сварожич (см. выше, с. 253). Существующее у чехов поверье о появлении накануне Рождества золотого поросенка на небе¹, повсеместно распространенный между славянами обычай бить свиней на Рождество (у сербов обрядный поросенок, приготовляемый к Рождеству, называется «божура» или «божурица»), постоянное упоминание вследствие того в песнях русских колядовщиков о кишках и колбасах, – все это указывает на то, что в вышеприведенной авсеновой и других подобных ей песнях «сивинькая свинка», поросенок, кишка и т.п. имеют не случайное, а совершенно определенное мифологически-обрядное значение. Замечу, что св. Василий, также не случайно заместивший Авсенья в вышеприведенной песне, считается народом покровителем свиней. Авсень, едущий на свинке, вместе с тем получает сходство со скандинавским солнечным богом Фрейром, который ездит на золотом вепре, Gullinbursti. Золотая щетина этого вепря озаряла ночь дневным светом, он мчался с быстротою коня, увлекая за собой колесницу солнечного бога. К культу Фрейра принадлежали жертвоприношения вепрей, заменявшиеся приготовлением печений в образе вепря². – Небезынтересно исследовать, как понимали у нас на Руси в старину упоминаемого вышеприведенными памятниками Усеня, очевидно тождественного с Овсением, – Усеня, которого, как несомненно свидетельствуют эти памятники, призывали и чествовали на святках подобно тому, как величают современного Авсеня или Овсеня. Прямых указаний на то, что такое был Усень, мы не имеем, но весьма поучительным материалом для разрешения вопроса о значении Усеня могут служить латышские обряды,

¹ Hanuš. Bajesl. Kal. 11.

² Grimm. Deut. Myth. 176. – Wolf. Beitr. z. Deut. Myth. I, 104.

народные песни и поговорки, в которых очень часто упоминается имя бога Усиня.

Усинь у латышей празднуется в день св. Георгия, т.е. 23 апреля; сам праздник, по смыслу вполне соответствующий дню величания новогоднего Авсеня, так как день св. Георгия образует начало сельскохозяйственного года, – носит название Усинева дня (*Uhsina deena*). По имени Усиня названы в разных местах, заселенных ныне или в прежние времена латышами, торги, горы, корчмы (*Uhsina tirgus*, *Uhsina kalns*, *Uhsina kroghs*) и т.п. Ныне Усинь признается латышами за бога-покровителя пчел и лошадей.

До начала нынешнего столетия соблюдался (а быть может, местами втайне соблюдается еще и ныне) сохранившийся из древнего культа этого бога обычай снаряжать утром в Усинева день жертвенную трапезу, в которой принимали участие исключительно лица, принадлежавшие к соответствующему двору. Необходимую принадлежность этой трапезы составлял петух, зарезанный в конюшне. Обряд этот совершался так: рано утром в Усинева день мужчины приносили в конюшню петуха, обносили его кругом каждой лошади и затем убивали под яслями, а кровью его обрызгивали косяк двери конюшни. Мясо петуха варили и съедали без участия женщин. В тех дворах, где имелся только один петух, отказывались поневоле от торжественной жертвенной трапезы, но окропление кровью петуха считалось необходимым. Делали острым ножом надрез в гребне петуха и истекающими из него каплями крови частью окропляли дверной косяк в конюшне, частью – овес, лежавший в яслях. Затем петуха отпускали на волю.

Ночью в первый раз выгоняли лошадей на пастбище, там зажигали огонь и угощались мясом, пивом и яйцами. Для каждой лошади отмечали особое яйцо. Если яйцо трескалось во время варки, то это служило предзнамено-

ванием, что соответствующему коню в наступающем году грозит несчастье. Затем приготавлился пирог и съедался вместе с мясом и пивом. К этой трапезе уже допускались и женщины и дети, но мужчины одни приготавливали кушанья. Когда стол был готов, старшина произносил обыкновенную предобеденную молитву, а вслед за тем обращался к Усиню со словами: «Пусть дедушка (wezais tehws) Усинь защитит наших коней и охранит их от всякого несчастья, от волков, болезни» и пр. После еды произносили: «Итак, пусть батюшка Усинь защитит лошадей; теперь ведь ночной сторож (т.е. Усинь) дома». Этими словами ему как бы посвящались лошади на целый год. Когда в день св. Михаила или св. Мартина прекращался выгон лошадей, опять приносился в жертву петух. Кровью петуха окропляли овес в яслях или чертили крест на дверях конюшни. По слухам, в одном дворе близ Праулена до сих пор еще приносятся жертвы Усиню. Одна старушка из этого двора, по слухам, еще недавно выразилась так: «Говорите что хотите, а с тех пор как опять стали приносить жертвы Усиню, скот и лошади гораздо здоровее, чем прежде». Кроме того, в некоторых местах (например, в Зесвегенском приходе) существовали еще особые жертвенные алтари Усиня (такowymi служили обыкновенно древесные пни), куда ежегодно в Усинев день приносили Усиню пищу и питье, состоявшие из мяса, хлеба и пива. Пастор Аунинг, у которого заимствованы сведения наши об Усини¹, сообщил между прочим рецепт, по которому некоторыми приготавлилось угощение для Усиня: оно состояло из желудка, сердца, головы и ног петуха и печени, легких, языка и ног свиньи.

В коллекции приведенных Аунигом латышских песен², в которых упоминается Усинь, бог этот представляется:

¹ Auning. Was ist Uhszing?

² №, под которыми песни эти стоят у Аунига, означены мною отдельно каждого из нижеследующих приведенных мною в русском переводе примеров.

1) В виде доброго гения, которому подобает самое почетное место за столом, которого величают богатым, сильным и прекрасным:

- | | |
|---|---|
| а) Усиль сидит у забора,
Ожидая, что его позовут в дом:
«Взойди, Усиль, в дом,
Садись за стол на первое
место!» (№ 1) | б) Усиль высоко поднимается
Позади моей конюшни:
«Взойди, Усиль, в дом,
Садись за стол на первое
место!» (№ 13) |
|---|---|

«Пришел богатый Усиль», – говорится в песне № 22. Точно так в одном заговоре обращаются к Усилю со словами: «Ах ты богатый Усиль!» Другой заговор начинается так: «Ах ты сильный конский Усиль»¹. «О Усиль, прекрасный муж!» – восклицают в песне № 8.

2) Как олицетворение весны: он приносит зелень на луга, он называется кормильцем лошадей и противопоставляется св. Мартину или св. Михаилу, представителям осени:

- | | |
|---|---|
| в) Приди, Усиль, приди, Усиль,
Долго мы тебя ожидали:
Кони ждут зеленой травы,
Парни – веселых песен. (№ 15) | д) Усиль идет, Усиль идет,
Мартин идет, еще лучший:
Усиль приносит луг, полный травы, –
Мартин – загром, полный ржи. (№ 3) |
| г) Приди, Усиль, приди, Усиль!
Накорми моего конечка,
Чтобы он справился... (№ 16) | е) Усиль ехал через холм
На каменном коне.
Он принес деревьям листья,
Земле – зеленый покров. (№ 39) |

3) Как податель золотой росы, как согреватель мира, как всадник, скачущий (на каменном коне) по холмам и горам, или стоящий или сидящий на горе или холме, высоко поднимающийся, пляшущий и скачущий позади конюшни, возвращающийся через год:

¹ Мат. по этн. Лат.: Загов. № 656, 643. Здесь латышский бог называется не Усиль, а Узинь.

- н) Усиль имеет двух сыновей (т.е. зори);
Одного он посылает в ночное (вечерн. заря),
Другого с плугом в поле (т.е. рано утром = утр. заря).
(№ 41)
- о) Усиль имел двух сыновей, ровесников:
Никто не видел, когда они родились,
Видели только, когда они странствовали:
Большой, когда я работал (т.е. днем – солнце)
Меньший, когда я спал (т.е. ночью – месяц). (№ 42)

В последней песне (№ 42) Усиль, солнечный бог, отождествляется с небесным богом, творцом небесных светил.

В песне № 37 изображена победа солнца над месяцем в лице Усинева коня (солнца) и Тенисовой¹ белой свиньи (месяца):

- п) Усиль на горе, а Тенис в долине.
Хвалились друг перед другом:
Усиль хвалился (своими) гнедыми конями,
А Тенис своими белыми поросятами,
Тенис гнал свою белую свинью (месяц)
Прямо на вершину горы;
- Усиль пошел к нему навстречу
Желая с ним заговорить:
«Куда ты идешь, черный кафтанчик (ночь),
С золотыми кольцами?»
«Иду к тебе, чтобы с тобой поспорить:
(Твой) конь разбил (мою) свинью».

Независимо от удержавшегося до новейшего времени обряда чествования Усиня жертвоприношением петуха – эмблемы восходящего солнца, прогоняющего сон и призывающего всю живую природу к новой деятельности и жизни, и яиц – эмблемы предстоящего развития и плодородия – обрядов, оставивших глубокие следы в современных народных обычаях латышей, – о приношениях Усиню этих даров упоминается и во многих песнях, например:

¹ Тенис – св. Антоний, покровитель свиней.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

р) Я зарезал Усиню петуха
С девятью хохлами,
Чтобы росла рожь, рос ячмень,
Чтобы круглы были лошадки.

(№ 29)

т) Я сшил Усиню кафтан
С девятью складками на спине,
Чтобы он в будущем году
Выхолил мне добрых коней.

(№ 34)

с) Я зарезал Усиню петуха,
Бросил его под порог,
Чтобы кони так плясали,
Как петушок, умирая. (№ 32)

у) Сегодня вечером, сегодня
вечером
Поедьте, братцы, в ночное;
Принесемте Усиню в жертву
Сотню яиц.

Жертвенные приношения Усиню и чествование его вознаграждаются, как видно, обилием хлебов, тучностью пастбищ, а главное – здоровьем и бодростью лошадей, которым специально покровительствует Усинь. Он называется иногда прямо «конским Усином», главнейшая, обращенная к нему молитва латыша заключается в словах: «Прийди, Усинь, накорми моего коня», «сохрани наших коней», «выходи наших коней» и т.п., повторяющихся в разных песнях и обрядных изречениях.

В настоящее время, судя по свидетельствам писателей ближайших к нам столетий (назад, до начала XVII века), Усинь обыкновенно признается богом – покровителем лошадей. Принимая, однако, во внимание, что языческие божества нередко считались покровителями тех животных, которые предпочтительно приносились им в жертву, можно сделать заключение, что Усиню в древнейшие времена приносились в жертву лошади. А этот факт вместе с уцелевшим еще обычаем закалать в честь Усиня петуха, в особенности же те разнообразные черты, которыми Усинь охарактеризован в вышеприведенных песнях, как божество световое, побивающее ночь, «катящееся» или скачущее по горам и холмам, согревающее мир, приносящее «золотую росу» и весеннее плодородие, производящее утреннюю и вечернюю зори, приводят нас к заключению, что Усинь в первоначаль-

ном, основном, древнейшем своем значении был божеством возрождающегося весеннего солнца. Усинь сближается с германским Бальдером – Белбогом. Бальдер, по германскому сказанию, едет на коне, который ударом ноги об землю вызывает из нее воду в виде источника¹. В приведенной выше (с. 202, пр. 3) песне Усинь prepares пиво в следе лошадки, – в сущности, тот же мотив, лишь с замещением ключевой воды любимым напитком латышей (единственный из святых) – пивом.

Изложенная характеристика Усиня проливает свет на русское божество, носящее почти тождественное название «Усень» или «Авсень» со всеми дальнейшими его вариантами, и в свою очередь пополняется важной характерной чертой русского Усеня–Авсеня: русское божество призывается и чествуется исключительно на святках, а именно накануне нового года, т.е. при встрече возродившегося солнца. Главный Усинев праздник совпадает с главнейшим сельским весенним праздником – св. Георгия, с которого начинается новый год сельскохозяйственный. Св. Георгий же, как впоследствии увидим, заменил в христианстве божество преимущественно весеннего солнца. Характерную общую обоим черту составляет то, что оба они, и Усинь, и св. Георгий, – всадники.

Световая, солнечная природа Усиня–Усеня или Авсеня проявляется и в самом названии божества: *ushasa* (инд.), *usha* (зендс), *аугога* вместо *ausosa* (лат.), *auszrâ* (литовск.) = заря; *Ausca* (жмудск.) – богиня лучей восходящего или заходящего солнца, *Usil* (этрусск.), *Ausel* (сабинск.) = солнце. Через замещение в этрусском и сабинском названиях солнца последней буквы *l* окончанием *нь* получается латышский Усинь и русский Авсень. Слово Усинь встречается уже в изборнике Святослава (1073 г.): «'Ахатис акы іжсинь (вместо «оусинь») ієсть»², т.е. агат подобен усиню.

¹ Wolf. Beitr. z. Deut. Myth. I, 134.

² Буслаев. Мат. для ист. письм. 10.

Имя Усеня увековечилось и в нескольких географических названиях на далеком востоке Российской империи: Усениново – село в Тобольской губернии, Усель (ср. Usil, Ausel) или Усень-Ивановский медноплавительный завод в Уфимской губернии, Усинская степь в Енисейской губернии¹. Кроме того, в землях западных и юго-западных славян встречается масса названий, начинающихся на Aus (авс), например, Auš, Auspits, Aussig, Aussee и т.д. Италия в древности носила название Ausonia. Один из древнейших народов Италии назывался ausones. Ввиду, однако, общего всем арийским народам корня ush приведенные названия, конечно, не могут быть отнесены на счет одного только славянского Усеня–Авсеня.

Вождение и чествование Тура (быка) на святках на Масленице и в течение весны и Авсеня (олицетворяемого в образе козла и козы) на святках, именно накануне Нового года, имеет, как видно, один и тот же смысл: как представители возрождающегося солнца и связанного с его возрождением пробуждения природы, бык и козел (коза) являются в дом при наступлении Нового года, празднование которого, до введения юлианского календаря, совпадало с началом весны, впоследствии же перенесено было на 1 января. Входя в дом, вожаки Тура и Авсеня, от имени сих последних, высказывают хозяину дома всякие добрые пожелания. После всего сказанного ясно, что святочный Авсень (Усень), святочный бычок – Тур, святочный «Тур сатана», святочный и масляничный польский и червонорусский «Тур», весенний «Тур молодец удалой», Тур, в связи с которым находится название весеннего праздника Тура и Турицы, и Ярило, бог весеннего солнца у белоруссов и бог похоти и плодородия у великоруссов (ср. Несторов Сим Ерыл, стр. 321), Ярило, виновник праздника Ярила и Ярилины, Ярило, чествуемый перед началом или вообще около времени Петрова поста (т.е. в конце весны), – суть

¹ Семенов. Геогр.-стат. слов. – Щекатов. Слов, геогр. См. эти назв.

лишь разные наименования или эпитеты одного, именно солнечного, бога, с торжеством и радостью встречаемого в Новый год или при начале весны, высоко восхваляемого и чествуемого в течение весны и, местами, с воплями и рыданиями погребяемого в конце весны, – бога, сходного по характеру своему с древнегреческим Дионисом, родственным ему Приапом, с древнеиталийскими Марсом и Либером.

К циклу солнечных божеств следует причислить и *ЛАДА*, имя которого, не засвидетельствованное древними памятниками, оставило однако глубокие следы в географических названиях местностей всем славянских земель, преимущественно же в Хорватии, Венгрии и в средних и северных губерниях России, таковы, например: Ladjevcí, Ladara в *Далмации*, Ladanje (Dolnje и Gornje), Ladešičdraga, Ladina, Ladinec, Ladišic selo, Ladjevac (Dolnji и Gornji), Laduč (Dölnji и Gornji) в *Хорватии*, Ladendorf, Ladia в *Крайне*, Ladstadt, Lading в *Каринтии*, Ladenbecher в *Штирии*, Ladin (Hladin) в *Моравии*, Laden, Laaden, Ladowitz (Ladvice), Laduny в *Чехии*, Ladamas (Ladendorf) в *Семиградии*, Ladany в *Австр. Сербии*, Ladjarak в *Среме*, Ladjevac в *Словении*, Lad (Kari-L, Magyar-L. и т.п. пять селений), Ladany, Lodany, Ladanye (шесть сел.), Lad-Rezsenyö, Ladhaza, Ladiskocz (Also- и Felsö), Ladna (Kis- и Nagy-), Lando, Ladomany, Ladony (2 селения) в *Венгрии*, Ladanec, Ladyszyn в *Галиции*, Ladenberg в *Познани*, Lady, Lady-many в *Мазовше*, Ladtkeim (Gross- и Klein-), Ladekopp, Ladekoth, Ladenthin в *Пруссии*, Ladebow в *Померании*, Ladecop (Oster-и Wester-), Laderholz в *Ганновере*, Ladegaard, Ladelund в *Шлезвиге*; кроме того: Laderbergen, Westladerbergen в *Вестфалии*, Ladau в *Зальцбурге*, Laadendorf в *Австрии*, Ladis в *Тироли*¹ и т.п. Массу названий, производных от «Лад», встречаем в *России*, например: по словам Ходаковского, Ладо, река в Люблинском воеводстве в Островском

¹ Sablair. Miestnp. ričen. 217–219. – Hoffman. Enc. d. Erk., 1320–1321.

уезде, Ладище в Вышневолоцком уезде, Ладога – город на Волхове, то же – пустошь в Гдовском уезде, Ладожское в Бежецком уезде, Ладуга – ручей в Осташковском уезде, то же пустошь в Юрьеве-Польском уезде, тоже Владимирской губернии, Ладино Новоржевского уезда, то же Буйск. уезда, Ладельникова Псковского уезда, Ладожка Новгородского уезда и другие, тоже сложные названия, напр: Безладова, Оладино, Переладово, Розладино, Заладые, Великие Лады и т.п. в разных местах. У Семенова названы: Лада – село Пензенской губернии, Ладейное поле, город Олонецкой губернии, Ладинский Покровский монастырь на речке Ладинке, при с. Ладине, Ладовская столица Кубанского казачьего войска, Ладовская балка при реке того же имени в Ставропольской губернии¹.

Имя Лада ныне возглашается преимущественно в припевах весенних и свадебных песен восточных и южных славян. В народных песнях слово «лад» до сих пор означает нежно любимого друга, мужа, любовника, а в женской форме: «лада» – подругу, жену, любовницу. Ссылаясь на целый ряд примеров применения этого слова в указанном значении в разных народных песнях, приведенных Афанасьевым², укажу на употребление его в «Слове о полку Игореве»: «Чему мычещи хановския стрелы, – обращается Ярославна к ветру, – на моя лады (т.е. моего мужа) вои»? Там русские жены плачут: «Уж нам своих милых лад (мужей) ни мыслию смыслити, ни дуемою думати». «Ладовать», «ладковать» во Владимире на Волыне значит славить свадьбу; «ладковать» в Рязанской и Тульской губерниях значит сватать, «лады» в Калужской губернии – помолвка³, «ладины» в Вышневолоцком и Осташковском уездах – сговор, сватовство⁴, «ладка-

¹ Ходаковский. Сравн. слов. 232. – Макаров. Русс. пред. II, 68. – Семенов. Геогр.-стат. слов. См. соотв. назван.

² Поэт, воз. I. 227.

³ Макаров. Русс. пред. II. 68. – Оп. в.-русс. обл. слов. См. эти слова.

⁴ Доп. к Обл. Слов. См. это слово.

ня» в Галицкой Руси – свадебная песня. «Не з ладом муж», «не з ладом жена», – говорят белоруссы, выражая тем мужа или жену не по любви¹. В одной болгарской песне невеста зовет своего милого: «Дуни, ми, дуни, Ладыне, – Дойди, ми, дойди, Драгане» («Дохни, дохни, Ладо [мое], – приди, приди, Драган»)². Наиболее распространенное значение слова «лад» – согласие. Взглянув на список древнеиталийских божеств, между которыми мы привыкли уже находить столь близкие аналогии с божествами славянскими, мы находим там богиню Concordia, имя которой точно так же значит согласие. Concordia, как видовое название Венеры, сближается с *Bona Dea* (добрая, благая, ладная богиня), тождественной с *Maia*, в свою очередь сочетающейся с богом *Maius* (тускуланским *Deus Maius*, *Jupiter Maius*), который, следовательно, сближается с Ладом³.

По свидетельству Стрыйковского, Дидис Ладо (*Dzidzis Lado*) был великий бог, которому приносили в жертву белоснежного петуха, которого чествовали с 25 мая по 25 июня: мужчины в корчмах, а девушки и женщины – на лугах и на улицах, где устраивали пляски и, взявшись за руки и став в кружок, жалобно припевали: «Lado, Lado, Didis musu Dewie, т.е. Лад, Лад, Лад, великий наш боже!» Это и ныне еще исполняется в Литве, Жмуди, в Лифляндии и на Руси, прибавляет Стрыйковский⁴. У латышей и припеву «Лад» соответствует припев «Ligho». Лиго, бог или богиня любви и радости, по словам Крузе, и ныне еще призывается латышами, в особенности в Ивановскую ночь. Имя этого бога сотни раз возглашает-

¹ Древлянский. Белор. н. пред. 15.

² Каченовский. Пам. болт. н. твор. 131.

³ *Bona Dea* и *Maia* чествовались у римлян 1 мая. *Bona Dea* в свою очередь отождествляется с *Fauna* (от *favor*), которая также значит: добрая, благосклонная. Отсюда *Maia* и *Maius* сближаются с *Faupus* и *Fauna*, а следовательно, с ними же сближаются и Лад и Лада. Ср. Preller. *Röm. Myth.* I, 270, 398; II, 455.

⁴ *Kron. Pols.* I, 146.

ся латышами в песнях радости (Freudenlieder) литвины, по словам Крузе, вместо «Лиго», припевают «Лодо»¹.

В старинной приписке на экземпляре Кромеровой летошны, хранящейся в Рижской публичной библиотеке, между прочим значится: «И в наше время литовцы, равно как и летты и кури, призывают Ледо или Ладо около Иванова дня». По свидетельству Резы (Rhesa), старопруссы и литовцы в честь Лиго, бога весны и веселья, накануне Иванова же дня под липами зажигали огни и всю ночь плясали, припевая в песнях: «Лиго, Лиго!»²

Жмудью, по свидетельству Лазиция, почитался бог Ligiczus, создающий и поддерживающий в среде людей согласие. Тожество его с Лиго латышей, старопруссов и литовцев очевидно. Итак, Лад, Лиго, Лодо, Лигичус, все эти однородные божества согласия, весны, радости и любви соответствуют, по значению своего имени, древнеиталийской Concordia, а отсюда и сближающимся с нею божествам: Vona Dea, Maius и Maia, Faunus и Fauna, и чествование их, начинаясь с наступлением весны, кончается праздником Иванова или Петрова дня, словом, во время высшего солнцестояния.

В *Хорватии* в конце прошедшего столетия записана была песня, которую во время высшего солнцестояния пели хором девушки, пляшучи вокруг Ивановского костра; здесь обращаются к «святому богу» Ладу:

Lepi Jve terga rože	Прекрасный Иван срывает розы
Tebi, Lado, szeti bože,	Тебе, Ладо, святой боже,
Lado, slušaj nas, Lado!	Ладо, слушай нас, Ладо!

¹ Kruse. Gesch. d. Esthn. V. 50.

² Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 21. – Различные формы имени Лада: Ладо, Ледо, Лодо проявляются и в географических названиях местностей, произведенных от имени Лада, например Ladovic в Чехии называется также Ledvice; в Венгрии встречаем селение, называемое Lodayu и другое – Ladayu; в России Ладейное поле называется также Лодейным. Ладинский Покровский монастырь – также Лодинским и т.п.

Pewke, Lado, pewamo ti,	Песни, Ладо, поем тебе.
Sedca naše wklaniamo ti,	Сердца наши преклоняем пред тобою, (посвящаем тебе).
Lado, slušaj nas, Lado! ¹	Ладо, слушай нас, Ладо!

В других песнях встречаем имя Лада только в форме припевов, не имеющих непосредственного отношения к тексту данной песни, например, в вышеприведенной (с. 222) хорватской колядке, где имя его повторяется в конце первого стиха каждого двустишия, а также в следующем за каждым двустишием припеве: «Oj, Lado, Oj!»

В *Славонии* в прошедшем столетии пели также песню, в которой зывали к «милому Ладу»:

Tri devojke žito žele,	Три девицы жито жали,
Lade mi Lade, mile Lade moj!	Ладе, Ладе, милый Ладе мой!
Jedna drugoj govorila,	Одна другой говорила,
Lade mi Lade, mile Lade moj!.. ²	Ладе, Ладе, милый Ладе мой!..

В Загребе еще недавно девушки, расхаживая толпами по городу, от одного дома к другому, пели песни, в которых особенно часто повторялись слова:

Lado, Lado, lepo je Lado³. Ладо, Ладо, прекрасен (или прекрасна)
Ладо.

По словам Чаиловича, имя Лада известно в Хорватии, Далмации и Словении. Антон удостоверяет, что Лада знают, кроме России и Польши, также молдаване и валахи⁴. Не менее популярно имя его и среди болгар и сербов.

В *Болгарии* зывают к «богине Ладе»⁵.

¹ Kollar. Nar. Zpiew. I, 417.

² Там же: I, 417.

³ Hanuš. D. Wiss. d. Slav. Myth. 366.

⁴ Там же: 365–366.

⁵ Каравелов. Пам. Болг. I, 204.

У карпаторуссов празднуют Ладо утром в Иванов день, в честь его поют ладовые песни¹. По вышеприведенному свидетельству Стрыйковского, на Руси (как и в Литве, Жмуди и в Лифляндии) прославляли «великого бога Лада» (также Ладу, величавшуюся, по свидетельству Нарбута, в Литве «великой богиней»; «великую Ладу») чествовали в песнях и в Межибожье по Бугу² с 25 мая до 25 июня. Вообще же в настоящее время в России главное чествование Лада (и Лады) происходит раньше, а именно преимущественно во время празднования «красной горки», например, в песне, сопровождающей игру «Сеяние проса», известную в Великой, Малой и Червонной Руси; также в Семик и Троицу (в «семицких» и «троицких» песнях); встречается, впрочем, припев «Ой Ладо» иногда и позже, например в «петровских песнях»³. В праздновании же Иванова дня, в Малой и Белой Руси место Лада заступил Купало (см. ниже). Значение Лада, как весеннего божества несомненно доказывается не только повсеместно распространенным в среде южных и восточных славян обычаем призывать имя его в припевах весенних песен, но главным образом тем, что пение весенних песен носит название ладования, и самые певицы этих песен именуются ладовицами. Так, в Славонии пение песен на Юрьев день называется ладованием⁴; в Хорватии, в окрестностях Вараждина, около Карловца и др., девушки, поющие особенные песни накануне Юрьева дня и в самый Юрьев день, называются ладовицами, а петь эти песни, снабженные припевом «Ладо» – ладати⁵. В Болгарии весенние песни, которые поются девушками в Вербное воскресенье, называются ладиными, сами певицы ладовицами,

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 20–21.

² Narbutt. Mit. lit. 40. 147, – Макаров. Русс. пред. II, 69.

³ См. у Снегирева Русс. пр. праз. III, 103, 117–118, 124, 147, 151; IV, 67.

⁴ Stojanovič. Sl. ez. živ. Hry. n. 252.

⁵ Березин. Хорват. 372. – Караџић. Срп. рјечн. см. это сл.

а петь эти песни – называется ладувать. Припев «Ладе, Ладо!» встречается в болгарских песнях, поющих уже в воскресенье перед Великим постом т.е. в самых ранних весенних песнях¹. В Чехии, где имя Ладо ныне уже исчезло, певицы весенних песен в период времени от Троицына до Иванова дня носили в старину название ладариц². И карпаторуссы, как замечено было выше, поют в Иванов день ладовые песни. Как божество согласия, весны и любви, Лад (и Лада, о которой будет речь позже) естественно призывается преимущественно в весенних и свадебных песнях, главным мотивом которых служит любовь. Утратив ныне для народа первоначальное свое значение, имя Лада (или Лады), возглашаемое в припевах песен разными придаточными словами или слогами, ныне также уже непонятными для народа, а потому им произвольно искажаемыми, видоизменяемыми, например: Ладо (форма эта встречается чаще всего), Лада, Ладе, Ладу, Ледо, Ладо-ле, Ладо-люли, Дид Ладо, Дид и Ладо, Дед Ладо, Диво Ладо, Лелю-Ладо и т.п. Приведу несколько примеров полных припевов песен:

болгарск.:

– Ладе, Ладо!

– Ой Ладо, Ладо!³

сербск.:

– Ладо, Ладо!

– Ладо-ле, миле,

Ој Ладо Ој!⁴

¹ Каравелов. Пам. болг. 190, 204. – Раковский. Показал. 7.

² Hanuš. Bajesl. Kal. 172. – Замеченная Челябинским чешская пословица «Ach Lado Lado, srdci byvǎ rado» доказывает, что имя Лада было известно и чехам. Срезневский. Доп. зам. к чеш. глосс. 146.

³ Каравелов. Пам. болг. 190, 204.

⁴ Караџић. Срп. н. п. I, 198.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

хорватск.:

Lado-le mile, oј Ljeljo, oј!¹

великорусск.:

– Ой лелю Ладо!²

– О Ладо мое!³

– Ладу, Ладу, Ладу!⁴

– Диво Ладо!⁵

белорусск.:

– Ладо-люли!⁶

мало- и гал.-русс.:

– Ой Дид Ладо!

– Ой Дид и Ладо!

– Та владу Ладом!

– Дид Дид и Ладо!⁷

Тот же припев, иногда с замещением в слове «Дид» буквы *и* буквой *е*, встречается и в великорусских песнях. Слово «Дид», очевидно заимствовано из литовского *didis* = великий (ср. выше, стр. 359; свидетельство Стрыйковского, который сообщает значение припева *Didis Lado*.) Из «Дидис» в устах русского народа произошли варианты: Дид, Дед, Диво, Диди и т.п.

Я уже упоминал о том, что имя Ладо как бога любви и веселья встречается и в припевах свадебных песен. Примерами могут служить сообщенные Войцицким и Голем-

¹ Stojanovič. Sl. iz. živ. Hrv. n. 245.

² Костомаров. Слав. миф. 77.

³ Сахаров. Сказ. р. н. II. VII, 90.

⁴ Студитский. Нар. п. (Волог. губ.) 42.

⁵ Перм. сбор. II. п, 56.

⁶ Е. II. Нар. белор. п. 8.

⁷ W. Z'oleska. P. I. Gal. 53. – Pauli. P. I, Rus. I, 16. – Головацкий. Нар. п. II, 181; III, 163.

биовским свадебные песни с припевами: «Lado, Lado!»¹ В Густинской летописи Лад характеризуется так: «Лад – бог женитвы, веселия, утешения и всякого благополучия; сему жертвы приношаху хотящие жениться, дабы его помощью брак добрый и любовный был»². Гизель, определяя Лада почти теми же словами, прибавляет: «такожде и мать Лелеву и Полелеву Ладу поюще, Лад Ладом, и того идола ветхую прелесть диавольскую на брачных веселиях руками плещуще, и о стол биюще, воспевают»³. Подтверждением тому, что Лад (и Лада) был божеством брака, может служить, между прочим, и селение Псковской губернии Ладельникова, называемое также Весельникова⁴: «веселье» на разных славянских наречиях (малорусском, сербском, польском, чешском) значит свадьба.

Общеславянскому Ладу соответствует белорусский бог брака – Любмел (от любить – ладить, ср. выше: быть «з ладом»). На брачных торжествах его изображает красивый мальчик от 10- до 12-летнего возраста, нарядно одетый в белую рубашку с красивым кушаком, в красные сапоги или башмаки, с венком из красных цветов на голове. «Весь на Любмела», – говорят белоруссы, т.е. красив, как Любмел. Молодые кланяются Любмелу в ноги, сажают на почетное место, близ молодых, которых он потчует. Он же кладет в башмак молодой деньги – «Любмелевы гроши», которые должны принести дому молодых счастье. В честь молодых поют песню, в которой обращаются и к Любмелу:

Да дай же-ж им счастье-долю,
Любмел ты наш, а больше ничий.
Кали ты их насадзив з сабою,

¹ Wojcicki. P. I. Bialo-Chrob. II, 72, 75. – Golebiowsky. Lud. Pols. 46–48.

² П. С. Р. Л. II, 257.

³ Синопс. 46.

⁴ Ходаковский. Срав. слов. 223.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Не кинь же их, не набра́туючи
(т.е. не исполнив их просьбы).
Любмел, Любмел!
Да Любмел же-ж, Любмел!

«Любмел не дав счастье-долю», – говорят о доме, где нет счастья¹.

Литовские русины обращаются в свадебной песне к брачному божку Любичу или Любчику:

O ty Lubicu!
Wwedi w loznicu.
Zapaliwszy świcu
Maju holubicu².

В «боге женитвы и веселия» Ладе мы узнаем божество, близкородственное великорусскому Яриле, представителю весеннего плодородия и похоти. Мысль эта подтверждается параллелью, которая естественно может быть проведена между Ладом, Ярилом и скандинавским богом Фрейром. Последний в древнейшем народном представлении скандинавов олицетворял солнце³. По свидетельству Адама Бременского⁴, Фрикко (этим именем он называет Фрейра) был богом, «доставлявшим людям мир и веселие», как Лад, и изображался «с громадным фаллосом», как Ярило. Богу Фрикко «приносились жертвы на брачных празднествах», как Ладу, которому, как мы только что видели, «жертву приношаху хотящие жениться», имя которого возглашалось и до нашего времени возглашается «на брачных веселиях». Близкое родство между Ладом, Яри-

¹ Древлянский. Белор. н. пред. 10–105.

² Narbutt. Mit Lit. 109. – В великорусских областных говорах слово «любич» означает любезного молодого человека (Рязанск. губ.) или волокиту (Иркутск. губ.) Оп. в.-русс. обл. слов. См. это сл.

³ Tkany. Myth.: Freyr.

⁴ Hist. eccles. IV, 26, 27.

лом и Фрейром подтверждается и сходством культа этих богов. Независимо от молитв о счастье в брачной жизни, возносившихся, как мы только что заметили, к Ладу и Фрейру, само имя последнего тождественно с итальянским *Libet*, в культе которого, как у Фрейра и Ярила, главную роль играл фаллос – эмблема оплодотворения и плодородия. Вольф упоминает об изображениях на древних памятниках в Антверпене, Гельдерне, Брабанте, Брюсселе, Виртемберге и др. приапообразного бога, несомненно близкородственного или тождественного Фрейру, и приводит некоторые из этих изображений. Фаллос каждый раз играет главную роль: в Антверпене бесплодные женщины приносили этому богу в жертву венки и цветы и молились о том, чтобы сделаться матерями. В Брабанте бесплодные женщины с той же целью отскабливали кусочки от фаллоса идола и проглатывали их с водой. В Брюсселе изображение названного бога украшалось женщинами в праздники цветами и венками¹. Все это совершенно совпадает с общим характером вышеописанного обряда погребения Ярила, сопровождаемого причитаниями и воплями женщин и циничными прибаутками мужчин: в то время как бабы (в Малой Руси) подходили ко гробу ярилоподобной куклы, плакали и печально повторяли: «Помер он, помер!»; мужчины подымали и трясли куклу, как бы стараясь разбудить усопшего, и потом замечали: «Эге, баба не бреше! Бона знае, що јій солодче меду»².

Лад сблизается и с Туром. Припев в песне о Туре, «удалом молодце», приведенной выше (с. 332), в одном из вариантов своих отождествляет оба божества: «Ой, Тур, Дид Ладом!» Здесь Тур прямо называется «великим Ладом». Кроме того вспомним, что, по свидетельству старинного «Русского азбуковника», март месяц назывался турас; а май – месяц, преимущественно посвященный на

¹ Wolf. Beitr. z. Deut. Myth. I, 107.

² Терещенко. Быт р. н. V, 101.

Руси Ладу и Ладе, а у древних италийцев соответствующим их божествам – *Maius* и *Maia*, у малоруссов иногда называется ярец¹. Май месяц, как мы видели выше, называется у словинов *gisalček* (русальным). Это сближение и сплетение в народном языке названий Тур, Лад, Ярило (ярец), Хорс (в лице хрьсалки и отправляемых в честь ее «русалий» во время «русального» месяца или «ярця») показывает, что все они служат к обозначению различных сторон одного светлого, благодетельного, плодоносного божества, все представляют эпитеты одного бога солнца, осветителя, согревателя, плододавца, представителя похоти и плодородия, любви и брака, а вместе с тем и согласия и веселья. Древнесербское предание говорит о Туре как о ратном боге, т.е. сходном с Марсом. Замечательно, что точно так же Длугош признает Ляда (*Lyadam*) за бога войны, Странский и Стредовский переводят имя Ладоня (*Ladoň*), бога мораван и чехов, именем Марс².

В скандинавской саге описывается разрушение королем Олафом истукана Фрейра. Узнав, что жители Дронтгейма (в Норвегии) возвратились к боготворению Фрейра, король, по словам саги, отправился к святилищу истукана. В окрестностях храма паслись священные кони. Король сел на жеребца, а сопровождавшая его свита на кобыл, и все отправились к храму. Вошедши во храм, Олаф разбил находившиеся в нем истуканы, кроме изображения Фрейра, которое взял с собой. Народ, узнав о случившемся, собрался для совещания. Тогда Олаф велел выставить идол Фрейра и обратился к народу с вопросом: «Знаете вы этого мужа?» – «Это Фрейр, наш бог», – отвечал народ. – «Чем он доказал вам свое могущество?» – спросил король. – «Он часто беседовал с нами, – отвечали

¹ В колядке карпатских горцев «дождь» говорит: «Як я перейду три разы на ярь, три разы на ярь месяца ярця». (Потебня. О миф. знач. н. обр. 24.)

² *Tkany. Myth.: Ladoň. – Hanuš. D. Wiss. d. Slav. Myth. 75. – В этой последней форме (Ladon) имя Лада приведено и у Прокоша, но без определения его значения.*

собравшиеся, – предсказывал будущее, даровал нам мир и плодородие». В доказательство ничтожества языческого бога Олаф на глазах народа собственноручно разбил его истукан. Рассказ этот, по замечанию Гримма, носит новейший отпечаток, но несомненно основан на древнем предании¹. В приведенном рассказе Фрейр представляет некоторые черты, весьма напоминающие Радегаста балтийских славян. Радегаст–Сварожич стоял в Ретрском храме, окруженный множеством других богов, как Фрейр в Дронтгейме. Радегасту–Сварожичу в Ретре (вероятно, и в земле бодричей) посвящен был конь, как Фрейру – целый табун. К Радегасту народ приходил за советом, следовательно, бог беседовал с народом, как Фрейр; его вопрошали о будущем, и он предвещал будущее, как Фрейр; Радегаст был добрый бог (вспомним сравнение его с божественным благодетелем людей Меркурием–Добропаном, в глоссах к *Mater verbomm*), он даровал плодородие, как Фрейр, что доказывается обнаженными половыми частями истукана Радегаста в земле бодричей, подобно изображению Фрейра (Фрикко Адама Бременского) в Упсальском храме, и приапообразным истуканом, почитавшимся, как мы видели выше, преимущественно бесплодными женщинами, которые желали сделаться матерями, в Антверпене, Гельдерне, Брюсселе и др. местах.

Наконец, в пользу близкого родства Радегаста славян с Фрейром скандинавов говорит и самое имя первого. Германские мифологи из скандинавского Фрейра создали, по аналогии, германского, не подтвержденного памятниками, бога Фро, в смысле вольного, радостного бога веселия и плодородия. Такого бога радости и веселия, радетеля о благополучии людей, я узнаю в Радегасте: нам нет нужды создавать его, как германским мифологам своего Фро. Он несомненно подтвержден письменными памятниками для земли редарей и бодричей, но он отличается от Фрейра

¹ Deut. Myth. 547.

тем, что, подобно древнеиталийскому Гарану-Геркулесу, он не только благой, добрый сельский бог плодородия, но и воинственный витязь. Оттого и кажется возможным производить имя его от «рат» или «реть» (ср. выше, стр. 268); но, ввиду проведенной только что параллели между Радегастом и Фрейром, а также ввиду некоторых соображений, которые будут изложены ниже, следует, по моему мнению, отдать предпочтение производству имени славянского бога от «рад» в смысле света¹, радости и веселья², представителем которых на Руси был Лад, охарактеризованный в Густинской летописи как «бог женитвы, веселия, утешения и всякого благополучия». Нельзя не обратить внимания на то, что веселие, синоним радости, на разных славянских наречиях значит – свадьба, т.е. именно брачное веселие: Радегаст-Фрейр (*freien* = свататься) со стороны радости и веселия совпадает, следовательно, с Ладом, «богом женитвы». С другой стороны, как бог плодородия, снабженный фаллосом, олицетворяя собою плодородную, припекающую силу солнца, он сближается с богом плодородия, Яровитом, а также с приапообразным Припекалом, которые вместе с Радегастом представляют близкое родство с русским Симом Ерылом. Под именем Нестерова Сима Ерыла, идол которого поставлен был Владимиром в Киеве, несомненно следует понимать заимствованное от балтийских славян изображение Яровита (Сима Яра) или близкородственного ему Радегаста. Склоняюсь даже скорее в сторону последнего на основании следующих соображений: Владимир в одно и то же время поставил истуканы Хорса–Дажьбога, Перуна, Мокоши и Сима Ерыла. Как изображение, так и имя Хорса-Дажьбога, вероятно, заимствованы им из земли вагров, где почиталась Подага (в Плу-

¹ Корень *rad* означает: блестящий, просветленный; *radio* – блещу, *radius* – луч.

² Дионис, или греческий Ярило, близкородственный Ладу и Радегасту, называется у Гесиода (*Theog.* 941) подателем радостей, а следовательно, и связанного с ними веселья.

се), или из соседней с нею Дажьей земли, а Дажья земля принадлежала бодричам, которые почитали и снабженно-го фаллосом Радегаста. Естественнее всего предположить, что истукан Сима Ерыла заимствован был от истукана Радегаста, стоявшего в области бодричей. Неподалеку отсюда же, в земле вагров, в Старограде (Aldbenburg), на берегу Балтийского моря, по словам Гельмольда, почитался Проне, т.е. Перун, от которого Владимир мог заимствовать фигуру великолепного идола Перуна (с серебряной головой и золотым усом), сооруженного наподобие истуканов балтийских славян и, как можно заключить из слов нашего летописца, первенствовавшего на киевском Олимпе. Здесь же, наконец, в земле вагров и в среде соседних с ними полабских славян, Владимир мог найти и, без сомнения, нашел образец для истукана богини Мокоши, которая, как увидим ниже, почиталась ваграми в лице плунской богини Подаги, а у полабских славян – в лице Сивы¹.

Итак, северо-западный уголок Славянско-Балтийского поморья служил связующим звеном мифологических представлений, или, по крайней мере, пластических изображений этих представлений, между славянством западным и восточным. Центром вышеназванной общей мифологической группы служил Радегаст–Сваражич, который точно так же непосредственно связывает западное славянство (а посредственно и восточное) с юго-западным. Радегаст, солнечный бог, плододавец, добрый бог греющего и припекающего солнечного тепла (Припекала), находит на юге аналогичное божество в лице «добрého бога Бронтона» (ср. выше, стр. 48), представителя припекающего солнечного зноя – «вружина»; он же сходствует с древнеиталийским Припекалом – Анксуром, наконец, с близкородственным последнему Аполлоном Соранским, с которым непосред-

¹ Мы видели выше (с. 63), что Сива почиталась близ мекленбургского города Варена.

ственно связывает Радегаста его прозвище, или точнее отчество: Soganus (= Sauranus = Suranus) тождественно с именем Сваражич. Оба они названы так по отцу Сварагу (Сварогу), в честь которого носила несомненно название свое гора Соракта (Сваракта), Soracte, т.е. Сварогова гора (ср. выше, Saugachberg, Saureggen и пр.).

Мы видели, что к «священной» горе Соракте в день празднества древнеиталийского Сваражича – Аполлона Соранского со всех сторон стекалась бесчисленная толпа народа, зажигались костры, и жрецы Аполлона во славу его ходили босыми ногами по пылающим угольям. Что в это время возглашали или пели собравшиеся на празднество, – неизвестно, но известно, что в совершенно аналогичном случае, а именно при праздновании высшего солнцестояния в ночь на Иванов день (местами на Петров день), возглашают славяне, также массами стекающиеся на это празднество, также возжигающие костры, также прыгающие через костры, вообще соблюдая при этом торжестве целый ряд древнейших, унаследованных из времен язычества суеверных обрядов. Рассмотрим по порядку, какие божества преимущественно чествовались в это время в разных местах, заселенных славянами.

В *Хорватии* еще в прошедшем столетии девушки, пляшучи кругом Ивановского костра, призывали «святого бога Лада». На *Руси*, в Литве, Жмуди и в Лифляндии в старину, с 25 мая до 25 июня (т.е. около времени празднования Русалий и высшего солнцестояния), зывали к «великому богу Ладу» (с. 360–361). У *карпаторусов* в Иванов день утром празднуют Ладо и поют в честь его ладовые песни (с. 363). Выше же было указано, что и летты и куры около Иванова дня призывали Ледо и Ладо, преимущественно же Лиго, который по значению своему (как сокращенное имя бога согласия) буквально соответствует Ладу, литвины же призывали Лодо. Наконец, при проводах весны, также совпадающих со временем выс-

шего солнцестояния, а именно отправляемых в Петров день (или 30 июня), также поют (например, в Тульской губернии) песни с припевом: «Ой, Лад, ой, Лад!»¹ Вслед же за тем имя Лада исчезает из песен (кроме свадебных) до будущей весны. Итак, судя по сохранившимся песням и преданиям, празднование торжества высшего солнцестояния, т.е. праздник проводов отжившего весеннего солнца в указанных местах, а именно в Хорватии, в Карпатской Руси, на остзейских окраинах России и частью в средних великорусских губерниях (быть может, и в некоторых других местах), происходит в честь бога Лада, заступающего, следовательно, здесь место Радегаста–Сваражича или Аполлона Соранского.

В *великорусских* же губерниях, расположенных почти сплошной полосой к северо-западу, северу, востоку и юго-востоку от Москвы (от Новгородской до Воронежской губернии), состарившееся и отходящее с наступлением момента высшего своего стояния солнце чувствовалось, как мы видели, в образе Ярила (Сима Ерыла), которого оплакивали и погребали или непосредственно перед Петровским постом, или тотчас после Петрова дня. Кроме того, в губерниях Тверской, Ярославской и Рязанской праздник Иванова дня называется в простонародье Ярилою². Вне названной области ни в России, ни у западных и южных славян мы имени Ярила не встречаем, но невольно вспоминаем о Гаране, Ериле и Ерыле древних *италийцев* (см. выше, с. 322–323). Egilus находится в близком родственном отношении к Феронии, а через нее, следовательно, к Юпитеру, Анксурю и Аполлону Соранскому. Древнейший Гаран (garu = ярый, италийский Ярило) переименовался с течением времени в Геркулеса, который у сицилийцев назывался Ἡρῦλλος, Ерыл. Взглянув на римский календарь праздников (ср. выше, стр. 326–327),

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 67.

² Снегирев. Русс. пр. праз. I, 179.

замечаем, что во время, соответствующее высшему солнцестоянию, а именно 30 июня, т.е. в тот самый день, в который в некоторых местах России (например, в Рязанской и Тамбовской губерниях) чествовали Ярила, – в Риме отправлялось торжество в честь Геркулеса, предводителя муз, или Мусажета, веселого гения пиров. Изображения этого Геркулеса снабжались надписями, в которых он назывался «миротворцем, непобедимым, святым» (*Herculi Pacifero, Invicto, Sancto*)¹. Геркулес, веселый гений пиров и миротворец, совпадает с Фрейром – Радегастом – Ладом, представителями радости и веселья, подателями мира, согласия и благополучия (см. выше, с. 365, 369). Итак, в то самое время, т.е. в пору высшего солнцестояния, когда в Хорватии, в Карпатской Руси, на западных окраинах, а частью и в Центральной Руси около ивановских костров или вообще при проводах весны, приуроченных к Петрову дню, возглашалось имя Лада, а у латышей и литвинов – имена Лиго, Ладо, Ледо, Лодо, в указанной полосе великорусских губерний, огибающей дугой с северо-запада на юго-восток Московскую губернию, возглашалось имя провожаемого и погребяемого Ярила; в то же самое время в Италии отправлялось празднество в честь родственного Ладу и Ярилу Геркулеса (Ерыла) Мусажета.

У чехов, словаков и моравян праздник высшего солнцестояния отправляется в Ивановскую ночь и сопровождается приглашениями к Яну (Иоанну): «*Velký Božel! Svatý Jene!*», «*Jane, Jane svatý Janel!*», «*Jano Jano Wajanuo!*», «*Jano mil'ý Jano!*» и т.п. – вот обычные возгласы и припевы песен², которые даже получили название святоянских, как и возжигаемые в эту ночь святоянские огни. Накануне Иванова дня собирают «Иванов цвет» (*Sv. Jana květ*), чернобыльник называется Ивановым поясом, или «Ивановой

¹ Preller. Röm. Myth. II, 297–298, 456.

² Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 311. – Kollar. Nar. Zpiew. I, 16, 17, 425. – Sušil. Mor. n. p. 734.

былиной» (Sv. Jana pás čili bylina)¹. Здесь св. Иоанн Креститель несомненно заместил божество солнца. Нельзя не обратить внимания на интересное совпадение эпитетов, даваемых Яну и Ладу: оба называются в песнях «великим», «святым», «милым» (ср. выше, стр. 360–361); «святым», как мы только что видели, называется и миротворец Геркулес–Мусагет. К числу обрядов Ивановского торжества принадлежало у чехов сжигание на каком-нибудь возвышении воздвигнутого там дерева (сосны или ели), которое для этой цели парни привозили из леса². *Поляки*, называющие Иванов праздник и Ивановы огни «Соботками» (ср. выше, стр. 264 пр. 1), также взывают в «сobotских» песнях своих к Яну: «Janie, Janie! Święty Janie!» – «O Janie, Janie, Janie zelony!» – «O moj biały Janie!» и т.п.³ В Силезии в Иванов день предлагают в дар солнцу особенные печенья, «słońceta» (см. выше, с. 233).

В *сербо-хорватских* песнях, которые поются на Иванов день, также упоминается об «Иване» собираемые в Ивановскую ночь цветы, которым приписывается чудодейственная сила, называются ивановскими цветами, «иваньско цвијеће»⁴. В *Болгарии* также собирают в ночь на Иванов день (Енюв день) цветы и травы, называемые ивановскими: «енювец цветие», «енювы билкы», в ивановских песнях речь идет о св. Иоанне: «Кто погрешил против св. Иоанна, – говорится в одной из этих песен, – тот пусть бросится в пылающее пламя»; в другой песне говорится о людях, «которые не праздновали Иванова дня и оттого сгорели дотла»⁵. Очевидно, и у сербов, и у болгар солнечного бога, чествуемого в пору высшего солнцестояния, у болгар, кроме того,

¹ Grohmann. Abergl. a. Böhm. 90–91, 98.

² Reinsb.-Düringsfeld. Festal. 308.

³ Pauli. Pieś. I. Pols. 25. – Kolberg. Lud. I, 106, 108.

⁴ Караџић. Срп. рјечн.: «Иван дан».

⁵ Каравелов. Пам. болг. 233. – Раковский. Показал. II. Миладиновци. Бжлг. н. п. № 30, 43.

с плачем и причитаниями погребаемого в образе куклы или чучела (как на Руси Ярило)¹, заместил в песнях, как и у западных славян, св. Иоанн Креститель. *Словини* также в Иванов день в песнях обращаются к св. Яну. В Граце, в Штирии существовал обычай в этот день носить чучело, насаженное на высокий шест. Его, однако, не хоронили, но закидывали горящими метлами, пока оно не сгорало².

Остается еще бросить взгляд на *Малую* и *Белую Русь*. Здесь в Ивановскую ночь также возглашается в песнях имя Ивана, но, особенно в малорусских песенных припевах, Иван соединяется обыкновенно с именем *КУПАЛО*. Самый праздник носит название праздника *Ивана Купала*, под этим именем он известен и в некоторых местах Великой Руси, но в великорусских песнях имя Купала не встречается. Достаточно взглянуть на только что представленный мною перечень божеств, чествуемых народом в пору высшего солнцестояния, чтобы убедиться, что Купало есть бело- и малорусское наименование того же божества, которое в других вышеупомянутых местах называлось Ладом (Лиго, Лодо), Ярилом, Яном, Иваном. Между тем название Купало не только почти не встречается в географических названиях³, но даже упоминается в письменных памятниках не раньше XVI столетия (в летописи Стрыйковского). Это позволяет делать предположение о довольно позднем его возникновении; тем не менее, однако, ввиду сохранившихся до нашего времени и у мало- и белоруссов несомненно древних, характерных, связанных с празднованием Иванова дня (точнее – Ивановской ночи) обрядов,

¹ Каравелов. Пам. болг. 233. – Раковский Показал. II.

² «Glasn. solv.», 1866. 290. – Hanuš. Bajesl. Kal. 190–191.

³ В географических словарях отмечены только следующие названия: Купавня Старая, слобода в Московской губ. на речке Купавне; Купавна (или Кипель), мест. в Волынской губ., и еще несколько названий, связь которых, однако, с именем Купала более чем сомнительна: Кулин, Купишки, Купьеваха на р. Купевахе и др. – Семенов. Геогр.-стат. слов., Щекатов. Слов. геогр. См. соотв. назв.

весьма вероятно, что имя Купала, возглашаемое при совершении этих обрядов, заменило собою более древнее имя другого какого-либо языческого солнечного бога, быть может – Ярыла (Тура?), уцелевшего до сих пор не только в Великой, но даже в Белой Руси; здесь (в Белой Руси), впрочем, Ярило, как мы видели раньше, чувствуется только в пору ранней весны. – Родство или тождество Купала и Ярыла подтверждается следующими данными: по объяснению профессора Буслаева, корень «куп» совмещает в себе те же понятия, что и корни «яр» и «буй»: во-первых, «куп» имеет значение белого, ярого, а также буйного в смысле роскошно растущего, откуда в нашем языке употребительны: купа́вый – белый, купа́ва – белый цветок, купавка – цветочная почка, особенно белых цветов¹. Так как у и ы в известных случаях чередуются, то корень «куп» может иметь и другую форму – «кып»², отсюда кыпеть и кипень (кыпень) – в значении белой накипи и вообще белизны («бел как кипень»). Во-вторых, «ярый» и «буйный» заключают в себе понятие кипучего, неукротимого, бешеного, раздраженного; соответственно этому в санскрите *kur* – не только «блистать», но и «яриться», «гневаться», слав. «кыпети», «кыпати», «кипятиться» – горячиться, сердиться. Наконец, в-третьих, как со словом «ярый», «ярость» нераздельно понятие желанья, похоти, так при нашем «кыпети» находим лат. *cupio*. Отсюда Куп-ало и Яри-ло обозначали бы одно и то же плодотворящее божество лета³.

¹ Приведу еще следующие выражения: Купава (или Купавна) – женщина с гордою поступью, женщина, пышно одетая (Псков., Тверс. губ.) (Доп. к Обл. слов., 96). «На нашей на вулицы – все купалии молодци, – А нема, нема найкупавшего» – поется в одной малорусской купальской песне (Труды этн.-ст. эксп. III, 201). Молодцы именуются здесь «купальными», вероятно, в том же смысле пышно, по-праздничному разодетых парней, как только что названная Купава. В болгарской песне встречаем выражение «кюпава ракия» (Каченовский. Пам. болг. н. твор. 107), вероятно в смысле: светлая, прозрачная водка.

² Ср. прим. 1: Купавна-Кипель.

³ См. у Афанасьева. Поэт. воз. III, 713.

И в Малой и Белой Руси купальское торжество независимо от возжигания костров связано с сожиганием или потоплением чучела и дерева, называемых первое Купалом, второе – Мареною (иногда и наоборот) – обрядом, имеющим, очевидно, сходное значение с проводами весны, Русалки, или погребением Ярила в Великой Руси, с той только разницей, что купальское чучело обыкновенно одето бывает в женское платье, да и вообще имя «Купало» преимущественно возглашается в песнях в женской форме: «Купала», «Купалка», равно как и в самом Купальском празднике преобладает женский элемент. Мы видели выше, что Ярилино празднество приурочено к Петрову дню и совершается непосредственно перед или непосредственно же после Петровского поста (около того же времени происходят и проводы весны и Русалки), минуя неудобное для разгульных игрищ время поста. Купальский же праздник приурочен к Иванову дню. Это различие, естественно, вызвано местными условиями: у южных и западных славян, также в Галицкой, Малой и Белой Руси Иванов день вообще в обрядном отношении имеет положительно первенствующее значение перед Петровым днем, в праздновании которого лишь местами встречается как бы слабый отблеск купальских обрядов. Напротив того, во многих местах Великой Руси перевес на стороне Петрова дня, в который местами, по народному поверию, солнце при восходе «играет», как у южных славян и в Малой и Белой Руси – в Иванов день. Впрочем, как уже было замечено раньше, и в некоторых великорусских губерниях (Ярославской, Тверской и Рязанской), по словам Снегирева, простой народ праздник Ивана Купала называет Ярилою.

Купало, по толкованиям Густинской летописи и Гизеля, признается богом плодородия и сравнивается с Церерой. В этом отношении он опять отождествляется с Ярилом-Припекалом и древнеиталийским Геркулесом (сицилийским Ерылом), которого, как доброго гения сельско-

го населения, почитали, между прочим, рядом с Церерой¹. Купалу, по словам Густинской летописи, «безумнии за обилие благодарение приношаху в то время, егда имяша настати жатва. Сему Купалу-бесу еще и доньше по неких странах безумные память совершают наченше июня 23 дня, в навечерие Рождества Иоанна Предтечи, даже до жатвы и далее сицевым образом: с вечера собираются простая чадь обоего пола и сплетают себе венцы из ядомаго зелия или корения, и препоясавшися былием, возгнетают огонь; индеже поставляют зеленую ветвь, и емшися за руце около, обращаются окрест онаго огня, поюще свои песни, преплетающе Купалом; потом чрез оный огонь прескакують»². «Идол Купало, – пишет Гизель, – его же бога плодов земных быти мняху, и ему прелестию бесовскою омраченнии благодарение и жертвы в начале жнив приношаху. Тогожде Купала бога, или истиннее беса, и доселе по неким странам Российским еще память держится, наипаче в навечерии рождества святого Иоанна Крестителя, собравшися к вечеру юноши мужска, девическа и женска полу, соплетают себе венцы от зелия некоего и возлагают на голову и опоясаются ими. Еще же на том бесовстем игралищи кладут и огонь, и окрест его, емшися за руце, нечестиво ходят и скачут, и песни поют, сквернаго Купала часто повторяюще, и через огонь прискакуще, самих себе тому же бесу Купалу в жертву приносят и иных действий дьявольских много на скверных соборищах творят, их же и писати нелепо есть»³. Что речь в обоих этих свидетельствах идет о южных и западных местностях России, т.е. о Малой и Белой Руси, можно с достоверностью заключить из того, что оба автора считают Иванов день совпадающим с началом жатвы. Ни в средних, ни тем более в северных и восточных губерниях России, словом в Великой Руси, с Иванова

¹ Preller. Röm. Myth. II. 282.

² П. С. Р. Л. II, 257.

³ Синопс. 47–48.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

дня немислимо начинать жать, так как в это время хлеб здесь еще совсем бывает зелен.

В песнях, как уже замечено мною раньше, имя Купала преимущественно употребляется в женской форме, но нередко встречается оно и в мужском роде, например:

Малорусск.:

Ой на Купайла погонь горить...¹

Идя с «Мареной» и «Купалом» на избранное место, поют песню со следующим припевом, в котором с Мареной сопоставляется Купало:

Коло воды-моря ходили дивочки.
Коло Мариночки Купало!
Гратеме (будет играть) сонечко
На Ивана.

Во время прыганья через зажженные костры, поют:

Ходили дивочки коло Мариночки,
Коло мого Вудола (или: дива) – Купала!..
(или: Коло Володимера Купала!)²

Белорусск.:

А на Ивана Купалу
Пойдуць дзевки траву рваць³.

¹ Труды этн.-ст. эксп. III, 199.

² Пассек. Оч. Росс. I, 97, 100.

³ Шейн. Белор. н. п. 144. – Божество солнца, величавшееся языческими славянами в момент высшего солнцестояния под названиями: Лад, Ярило, Купало, в христианстве уступило первенствующее место св. Иоанну Крестителю, а местами – св. апостолу Петру или св. Виту (на старинных иконах св. Вита встречается изображение петуха, эмблемы солнца. – Афанасьев. Поэт. воз. I, 523). Впрочем, как мы видели, прежние, языческие названия не утратились из народной памяти и до наших дней.

Св. *Иоанн Креститель* в старинном русском сказании (см. выше, с. 231) называется пресветлым солнцем. У чехов существует предание

Из многочисленных обрядов, совершаемых во время купальского торжества и которые будут ближе мною рас-

о волшебном (конечно, солнечном) коне, именуемом Янек (Иоанн = Ян), соответствующем солнечному Юрю-конику белоруссов (см. ниже: «Св. Юрий»). Чехи в Ивановскую ночь кидают в воздух зажженные факелы и гадают по пламени их, вопрошая при этом св. Яна как оракула:

Pověz nam,	Поведай нам,
Velky Bože, Svaty Jene,	Великий Боже, св. Яне!
Dlouho li živi budeme,	Долго ли мы живы будем,
Za kolik pak let umřeme	Через сколько лет умрем.
<i>Sumlork. Staročes. pov. I, 142–143</i>	

Св. Иоанн, кроме того, как и двойник его Купало, считается покровителем полей; он, по словам купальских песен, ходит по межам и присматривает за житом. Его приветствует «играющее солнце». Привожу несколько примеров таких песен:

– Сонейко, чему Якова ночка не величка.
 Сонейко, Сонейко, бо ты рано усходзишь,
 Сонейко, Сонейко, рано усходзишь да играючи,
 Сонейко, Сонейко, играючи, Яна звеличаючи...
 – На Ивана рано
 Солнце играло:
 На жито урожай
 На ярину умолот...
 – Сонейко, Сонейко,
 Ян с Петром ходзець,
 Сонейко, Сонейко, да по межам ходзець,
 Сонейко, Сонейко, да жита гледзяць...

Шейн. Белор. н. п. 153, 154, 170

Сюда же должно отнести и следующую песню, записанную в окрестностях Немана или Западной Двины. Янек целую ночь ходит по полю и охраняет его, а также коров, от козней ведьм:

– Kupalnezka wola Na igrzysko Janka. «Nie mam czasu, nie mam, Do samego ranka. Trzeba mi nie despa, Nocy w polu calej, Zeby wiedzmy żyta Nie zalamywały I nie odebrały	– Купалочка звала Янка на игрище: «Не имею времени, не имею. Должно мне не спать В поле целую ночь, Чтобы ведьмы жита Не заламывали И не отобрали У моих коров молока,
--	--

смотрены в другом месте, явствует, что рядом с богом солнца, и даже предпочтительно, чувствуется божество женского

U mych krowek mleka,

Bo one umieja

Doiċ i z recznika».

Czeczot. Piosn. wiesn. 59. Есть поверье, что ведьмы заламывают в хлебе так называемые «куклы» и, повесивши ручник, доят с него коров, у которых молоко убывает.

Ибо они умеют

Доить и с ручника».

В Штирии в Ивановскую ночь молятся св. Иоанну и «Тонату», чтобы они охранили поля и скот от грозы и ливней. Девушки, смотря на воду, просят св. **Иоанна о том, чтобы увидеть в воде образ своего возлюбленного** (*Rosegger. D. Volksleb. in. Steirm. II, 68, 72*).

В сербских песнях «Женитьба солнца», «Женитьба месяца» и др. св. *Петр* получает в дар пшеничный сноп или летний зной [гъетне вруфине] (Караџић. Срп. н. п. I, 157, 168, 169 и др.)... В чешских песнях его просят о даровании вина, конечно, в смысле урожая винограда (*Hanuš. Bajesl. kal. 165*). В словинской песне Иисус ставит учеников Своих в разные места: св. Петра – «на прекрасное ровное поле» (*Slov. pes. I, 69*). «Святы Петра жита спелець», – говорят белорусы (Петрушевич. Общ. днев. 59). В белорусских песнях св. Петр является товарищем св. Яна (см. выше) или Ильи Пророка, оросителя полей. По словам одной белорусской купальской песни, Сам Бог разложил огонь, к которому собрались все святые, «только нет Илли с Пятром, – Пошел Иллия коло жита». Илья, вероятно, ходит по полям вместе с Петром, как в вышеприведенной песне Ян с Петром «по межам ходзець, да жито глядзець» (Бобровский. Гродн. губ. 840). Во всех этих случаях св. Петр является в качестве охранителя и покровителя полей и плодов земных, соединяя в себе, впрочем, способность подавать не только летний зной (гъетне вруфине), но еще и грозовые ливни, так как у чехов Петр заменил собой и громовержца Перуна. В малорусских и галицко-русских колядках встречаем ап. Петра в качестве погонщика лошади, запряженной в золотой плужок, за которым ходит Сам Господь (Головацкий. Нар. пес. II, 8). Что Петров день считался местами, как и Иванов день, самым длинным днем, а Петровская ночь – самою короткою, доказываются петровскими песнями, начинающимися, например, так: «Мала ночка Петровочка» (Петрушевич. Общ. днев. 55). (Ср. купальские песни, начинающиеся словами: «Малая ночка Купалночка», или «Сонейко, чему Янова ночка не величка» (*Golebiowsky. Gry I zab. 300*. – См. также выше, стр. 281 прим.) и т.п. В «великой» белорусской песне Рождеству противопоставляется Петров день, как противоположный полюс годового круга (Безсонов. Белорусс. п., I, 21).

По старому чешскому календарю день св. *Vyta* считался днем высшего солнцестояния, согласно поговорке: «*Svaty Viť den nejdelši má*» («Св. Вит имеет длиннейший день»). Св. Виту чехи еще в XVII столетии приносили в жертву петухов, ему же, как представителю плодородия, приносились в дар печенья и вино (*Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 300*).

пола, именно Купала, Купалка или Марена, причем и многие из этих обрядов исполняются женщинами: это видно уже и из приведенных отрывков купальских песен, где речь идет о «дивочках», совершающих обрядное обхождение кругом Марены и Купала. Эта черта опять возвращает нас к обрядам, совершавшимся у горы Соракты.

Вот что пишет о Сорактском святилище Страбон: «У подножья горы Соракты лежит город Ферония, носящий название местной, высокопочитаемой окрестными жителями, богини; в посвященной ей роще отправляется священнодействие; вдохновленные богиней шествуют невредимо босыми ногами по кучам пылающих огней и пепла, и сюда стекаются многочисленные толпы народа, как ради этого ежегодного народного торжества, так и ради упомянутого зрелища»¹. Выше (с. 254) приведены были мною слова Вергилия, относящиеся к Аполлону Соранскому, которые считаю нужным здесь повторить: «Высший из богов, – обращается к нему Аррунс, – ты, которого мы прежде всех призываем, которому возжигаем костры из соснового дерева, ради которого мы, служащие тебе, в уповании на благочестие твердо ступаем через огонь по пылающим угольям!»² Эти древние свидетельства о почитании возжжением костров и прочими обрядами Аполлона Соранского и сочетавшейся с ним богини Феронии совпадают с приведенными выше (с. 380) свидетельствами о нашем Купальском торжестве. – Должно ли считать простой случайностью, что непосредственно за Ивановым днем (24 июня) у нас празднуется носящая сходное с Феронией имя св. Феврония (25 июня)? В Великой Руси св. Аграфена, чествуемая 23 июня, получила в народе прозвище «Купальница».

¹ Strabo. V, 226.

² Что упомянутый праздник происходил в честь солнечного бога Аполлона, подтверждает и Плиний: «Недалеко от Рима, – пишет он, – в области фалисков, проживают несколько семейств, носящих название гиринов. Они во время ежегодного жертвоприношения в честь Аполлона на горе Соракте ходят, не обжигаясь, по зажженным кострам». Nat. Hist. VII, 2.

Опять возвращаюсь к названию горы Соракты. Плиний, говоря об огнедышащих горах в разных странах, между прочим упоминает о Гефестовых горах в Ликии¹, огнедышащие горы вообще у римлян получили название «Вулкан» от италийского Гефеста – Вулкана. Гора Соракта, как замечено было раньше, вулканического происхождения. И она, очевидно, получила свое название от бога первобытного огня, но уже славянского Гефеста–Феоста–Фта–Сварога. Соракта – Сварогова гора (ср. Saugachberg, Saugregen, Soroga и др. названия местностей, приведенные мною раньше). Аполлон же Соранский, очевидно, не кто иной, как «Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог», по выражению Ипатьевской летописи, – солнечный бог, известный и почитавшийся в разных видах и под разными названиями во всех славянских землях. Аполлону Соранскому (совпадающему с «припекающим» Юпитером Анксуром) более всего соответствуют добрый бог Бронтон, представитель припекающего зноя – «врућина» – у италийских этнов, Радегаст–Сварожич и Припекало балтийских славян, Сим Ерыл (Ярило) – Лад–Купало восточных славян и сицилийский Ерыл. Аполлон Соранский (и близко сходный с ним Юпитер Анксур) сочетается с Феронией–Геруньей–Яруньей, относящейся к Ерылу (Ярилу–Яруну), как Лада к Ладу, как Купала и Марена – к Купалу. О точном, многостороннем совпадении Феронии с Ладой–Купалой я буду говорить позже, пока же ограничусь сказанным, так как я здесь имею в виду только определение значения и характера солнечного бога Ярила–Лада–Купала. Связь Феронии–Еруньи с Ярилом–Ерилом (Erilus, Herilus) выражается в том, что, по древнему преданию, сообщенному Вергилием, Ерил был сыном Феронии. Представление о сыновнем отношении Ярила к Феронии, очевидно, навеяно греческим мифом о Приапе, который был сыном Афродиты, вполне соответствующей Феронии–Ладе–Купале. Настоящее же

¹ Nat. Hist. II, 110.

значение Ерила у италийцев уже во время Вергилия, без сомнения, было забыто, как вообще в римской мифологии оказываются забытыми, искаженными и заслоненными позднейшими латино-греческими мифами и представлениями весьма многие древнейшие мифологические представления народов сабинского племени, отрывочно или группами, неожиданно для исследователя славянских древностей всплывающие в среде славянских народов, на всем необъятном пространстве, ими занимаемом, от Адриатики до Камчатки. И до наших дней, несмотря на истекшие со времени возникновения этих представлений в народном сознании тысячелетия, многие из древнеязыческих понятий, несомненно засвидетельствованные у древних италийцев, продолжают с необычайной стойкостью существовать и проявляться в сознании славянских народов, мирно уживаясь с догматами христианского вероучения, малопонятного и плохо усвоенного и даже нередко обратно применяемого, приводимого в соответствие с языческим мирозерцанием народа. Не одна только сила привычки к древнему мировоззрению, к древним обычаям и обрядам, служит причиной непоколебимой стойкости их в народном обиходе: эта стойкость обуславливается глубокими корнями, которые языческие религиозные представления успели пустить в народном сознании, а это, в свою очередь, обуславливается естественной простотой основ религиозного мировоззрения языческого славянства, находящихся в теснейшей связи с материальным бытом земледельца и скотовода. Вся жизнь сельского жителя, все его благосостояние непосредственно зависит от соразмерного количества исходящих с высоты небес тепла и света, с одной стороны, и влаги – с другой. Оттого он, естественно, прежде всего боготворит источник света и влаги – небо (или первобытный, несозданный, но все создавший огонь), а затем самым искренним, задушевым культом чествует изливающиеся с неба свет и влагу в лице светлого, сияющего царя-солнца и точно так

же светлой, сияющей солнцевой сестры, царицы-воды. Как на горе Соракт соединилось в одно торжество чествование Аполлона Соранского и Феронии, так и во всех главнейших солнечных празднествах славян повсеместно чествуются одновременно и солнце, и вода, как физические явления, а равно и в лице божественных их представителей. Обратим внимание на то, что зимний праздник низшего солнцестояния, т.е. рождения солнца, сопровождается освящением воды, связанным с окроплением, обливанием водою или купанием в прорубях. Весенние солнечные праздники св. Георгия и Пасхи везде связаны: 1 – с катанием по росе, которой в этот день приписывается повсеместно чудодейственная сила, и купанием, 2 – с обрядным взаимным обливанием на второй и третий день Святой недели, вследствие чего вторник на этой неделе в Тульской губернии называется «купальницей»¹. Наконец, празднование высшего солнцестояния (Иванов день) также сопровождается разными обрядами у воды, собиранием росы и купанием в речных водах, которым приписывается не менее целебное и предохраняющее от недугов и всяких зол свойство, чем возжигаемым накануне Иванова дня в честь бога солнца огням.

Представителем солнца как мужского элемента купальского празднества в белорусских обрядах (память о которых сохранилась, впрочем, ныне только в купальских песнях) является Купалиш – парень, которого другие парни избирали главой плясок и игр во время отправления купальского торжества. Купалиш, как и подобает представителю солнца, являлся на коне:

– Ай нету, нету Купалиша
Як над нашего Миколая,
Ён на конику выездаець,
Себе дзевоньку выглядаець².

¹ Доп. к Обл. слов. 96.

² Носович. Слово. белор. нар. 269–270.

– Немам купальника
Як наш Ян,
Он не ходзи пешо,
Едзе яко пан.
Едзе на конику,
А туж в сляд
Везе на возику
Дзевчу гдыбы квят (т.е. красивую как цветок)...¹

Купало (см. выше, с. 380) почитался за бога плодов земных. Понятно, что и заместивший его св. Иоанн Креститель в народном представлении сделался покровителем полей. По словам купальских песен, солнце в Иванов день восходит «играючи» и «Яна звеличаючи»; оно приносит урожай на хлеба. Сам св. Ян (Иоанн) в качестве радетеля о плодах земных и охранителя посевов ходит по межам и присматривает за житом. Несколько примеров таких песен приведены мною выше (с. 380, 381).

Мы с наглядностью проследили, под какими именами в среде разных славянских народов почитается летнее солнце, с момента высшего своего стояния удаляющееся, а потому в эту пору с почестями провожаемое известными более или менее однородными повсеместно обрядами. Мы убедились, что божество солнца в данную пору чествуется под именами Лада, Ярила, Купала, преимущественно же в лице св. Иоанна Крестителя (св. Яна, Ивана-Купала).

Выше я сделал сближение между Радегастом, Ладом и Ярилом; теперь к этому же ряду присоединился, следовательно, еще Купало.

Сравнение Радегаста с Ладом–Ярилом–Купалом невольно наводит нас на весьма близкую параллель между древнеиталийскими богами *Picus*, *Faunus* и *Liber*, в свою очередь, во многих отношениях совпадающими с только что названными славянскими божествами. Выше (с. 266)

¹ Czeczot. Pios. wiesn. 59.

я уже указал на сходство Радегаста с Пикусом, Остановлюсь теперь на этом вопросе несколько долее: вещая Марсова птица, дятел (Picus), – говорит Преллер, – «с течением времени сделался лесным демоном и сельским духом-покровителем, а в сказаниях лаврентов – даже царем и воинственным витязем. В качестве силеноподобного лесного демона, любящего источники и одаренного вещим духом, он у Овидия (Fast. III, 291 и сл.) выводится рядом с однородным с ним Фавном... В других сказаниях он является в виде гения земледелия»¹, сближаясь в таком случае с Либером. Приведу здесь интересную параллель между описаниями храма и статуи Пикуса у Вергилия и Овидия и святилища и истукана Радегаста–Сварожича у германских летописцев. Для большей наглядности сравнения мне придется повторить здесь некоторые уже раньше приведенные свидетельства о Радегасте.

Пикус

– Полный величия, огромный дворец был построен в высокой Города части, высокие своды его упирались На сто колонн, то были чертоги лаврентова Пика, Славные святостью леса и верою набожных предков. Здесь, по обычаю предков, цари принимали корону. Скипетр и первую власть; здесь было место сената. Место священных пиршеств; здесь, овна заклав для трапезы, Члены сената часто садились к столам бесконечным;

Радегаст–Сварожич

«В земле редарей, – пишет Титмар, – находится город по имени Ридегост, треугольной формы, снабженный тремя воротами и со всех сторон окруженный тщательно сберегаемой местными жителями священной рощей... У ворот (обращенных к морю) стоит искусно построенное из дерева святилище, покоящееся, вместо фундамента, на рогах зверей.

Сюда народ сходился для молитв, жертвоприношений и гаданий. Здесь же, несомненно, происходили народные совещания и пиршества, как то имело место

¹ Röm. Myth. I, 375.

Там же в предверьи рядом у других знаменитых святилищ и стояли из старого кедра храмов балтийских славян¹.

Все изваяния предков: там Наружные стены храма украше-
прадед Сабин – виноградарь. ны чудесной резьбой, представляю-
Серп свой кривой в изваянии щей изображения различных богов
носящий, там Итал, и богинь; внутри же храма стоят ис-
Там и старец Сатурн, и Януса туканы богов, страшные на вид, так
образ двуличный; как они снабжены полным воору-
Там и другие цари в порядке жением и одеты в шлемы и лагты»...
стройном стояли. «Город их (редарей) – знаменитая
Все от смертельных ран на весь мир Ретра, – пишет Адам
за отечество павшие в брани. Бременский, – средоточие языче-
Много оружия притом висит ского богослужения, где воздвигнут
у священных порогов; большой храм в честь демонов».

Там колесницы, плененные «Здесь же и знамена, которые
в битве, кривые секиры выносятся из храма только в край-
Всюду висят, и гребни шеломов нем случае, когда народ отправля-
и много громадных ется в битву», – говорит Титмар,
Видно замков от ворот, и щиты он же упоминает о дарах, прино-
и острые копья, симых богам Ретрского святили-
И корабельные снасти. ща, по возвращении из похода. В
Сам в изваянии прекрасном состав этих даров, несомненно,
Пик, укротитель коней, с железом входила, между прочим, и часть
в деснице квинским, военной добычи, как то положи-
В трабее царской, и в левой руке тельно засвидетельствовано Сак-
со щитом полукруглым... соном по отношению к Святови-
ту Арконскому. «Главнейший из
богов (Ретрского храма) по имени
Сварожич пользуется между всеми
язычниками особенным обожани-
ем и уважением» (Титмар).

¹ Вспомним, что к святилищу Проне (Перуна) Староградского народ сходил на суд с жрецом и князем [Гельмольд]; у Арконского храма отправлялись «именем веры» послежертвенные пиры [Саксон Грамматик]; в штетинских «контингах» «расставлены были скамьи и столы», за которые садились граждане, сходящиеся сюда для того, чтобы «пить и играть» или рассуждать о своих делах» [Герборд].

Изображение Пика, по описанию Овидия, представляло «статую юноши из белого мрамора, наверху головы носил он дятла; эта статуя, убранная множеством венков, стояла в священной хранилище» (Вергилий. Эн. VII, 170 и сл. Пер. Шершеневича. – Ovid. Metam. XIV, 313 и сл.).

Первое место (в Ретрском храме, по свидетельству Адама Бременского) занимает Редигаст. Истукан его сделан из золота, а ложе из пурпуровой ткани. – Голова Радегаста бодричей, по позднейшим преданиям, украшена была сидевшей на ней птицей с распростертыми крыльями, в левой руке он держал секиру о двух лезвиях, а в правой – изображение бычьей головы: народного герба, вероятно, в форме щита (Thietmar. Chron. VI, 17. – Ad. Brem Hist. Eccl. II, 18. – Frenzel. De diss Sorab. II, 11).

Несмотря, однако, на всю воинственность описанной обстановки, по словам древних писателей, в образе Пикуса (птицы или царя) преимущественно выдавалась его вещая природа¹. Точно так и Радегаст, соединивший в себе черты бога плодородия, как Дионис, бога войны, как Марс, и в этом отношении сходный с Гараном-Геркулесом, кроме того, бога предвещателя, как Пикус, – Радегаст славился во всем славянском мире преимущественно своим знаменитым оракулом.

Пикус сближается с Фавном, который в лаврентском сказании даже называется сыном Пикуса. Фавн, заслоненный греческим Паном, с которым он впоследствии отождествился, по самому значению своего имени (faveo = благоприятствую, радею) есть бог добрый, благосклонный, радатель (ср. Радегаст) о благе людей, благой гений гор и долин, оплодотворитель нив, скота и людей, основатель добрых нравов. Гораций называет его «товарищем богини любви». Пастухи почитали его как бога – оплодотворителя скота (Inuus). Он сочетался с Фавной, тождественной с *Vona dea*, благой, доброй богиней, или италийской Ладой. Пере-

¹ Preller. Röm. Myth. I, 377, пр. 2.

численные качества Фавна, которыми, впрочем, далеко еще не исчерпывается многосторонняя его природа, сближают его с Ладом–Ярилом–Купалом, насколько характер этого божества выражается в скудных остатках славянских песен, связанных с его культом. Отмечу еще интересную черту: в одном из сказаний Фавн сочетается с нимфой Марикой (Magica)¹, которая, как будет показано ниже, по имени своему сходствует с белорусской Марысей, часто встречаемой в народных песнях, а равно и с малорусской купальской Мареной или Мариночкой, чествуемой одновременно с Купалом (ср. вышеприведенные (с. 380) отрывки из малорусских купальских песен). – Специальным богом-оплодотворителем всей живой природы у древних италийцев признавался бог веселья и радости Liber, совпадающий со скандинавским Фрейром и великорусским Ладом–Ярилом–Купалом. Имя Liber тождественно с именем Фрейр. Эмблемой его был фаллос, в образе которого бог-оплодотворитель чествовался в обрядных шествиях и песнях; фаллос первенствовал и в культах Фрейра и Ярила. Главный праздник в честь Либера отправлялся при снятии винограда, как праздник Купала – при начале жатвы. Либер сочетается с Либерой, обыкновенно отождествляемой с Венерой. Под влиянием греческой культуры чета Либер и Либера слилась с четой Дионис и Персефона. Либеру и Либере соответствуют у славян – Лад и Лада, Купало и Купала (Марена), Ярило–Ярун и древнеиталийская Ферония–Ярунья, которая, так же как и Либера, отождествляется с Персефоной. Повторяю здесь относительно названных славянских божеств то же, что уже замечено было мною раньше по отношению к божествам древнеиталийским, представителям весны и весеннего плодородия: при своей отвлеченности, безличности и бесплотности Лад–Ярило–Купало, с одной стороны, и соответствующие им женские божества – с другой отличаются друг от друга не столько присущим каждому из них, в общем близ-

¹ Там же: I, 379 и сл.

ко сходным внутренним значением, сколько особенностями установившихся в честь их обрядов и обычаев.

После сделанного мною отступления с целью выяснения тесного соотношения, существующего между Ладом–Ярилом–Купалом и Радегастом–Сварожичем (Припекалом), а через посредство его и с древнеиталийскими солнечными божествами: Аполлоном Соранским, Юпитером–Анксуром, Марсовым Пиком, Фавном и Либером, возвращаясь к восточным славянам. Сопоставляя все вышеприведенные факты, относящиеся к боготворению солнца у русских, находим следующую характеристическую черту: за исключением Ярила–Лада–Купала все прочие представления о божестве солнца не выходят из пределов зооморфизма: Хорс–Дажьбог, Тур, Авсень чествуются в образах коня (хорса), быка, козла (или барана), точно так, как в самых древнейших культах италийских. Даже и Ярило не представляется образом в полном смысле слова антропоморфическим: в Белоруссии главную роль играет не столько девушка – Ярило, сколько белый конь, на котором она едет. Мы увидим ниже, что даже св. Георгий, заместивший в христианстве бога солнца, в Белоруссии иногда величается «конем», подобно тому как и у чехов волшебный (солнечный) конь назван в честь св. Иоанна Крестителя – Янеком (с. 380, пр. 3). В великорусском Яриле главную роль играет опять не столько образ старика–Ярила, сколько неизбежный фаллос, как эмблема возбуждаемой солнечным теплом похоти и обусловливаемого им плодородия. Единственным вполне антропоморфическим может быть названо представление солнца в виде бога согласия, брака и веселья, Лада–Купала, настолько, впрочем, неопределенного, непластичного в народном сознании, что даже пол его часто является сомнительным: в песнях обыкновенно преобладает женская форма (Лада, Купала) перед мужской (Лад, Купало), вследствие чего можно даже предположить, что оба эти названия первоначально возникли в женской форме, и из них уже сложилась мужская, подобно

соответствующему италийскому богу *Majus*, как бы пристегнутому к богине *Maia*.

Наконец, как уже было замечено раньше, солнце почитают на Руси в виде доброй, заботливой женщины, бабы – МАТУШКИ КРАСНОГО СОЛНЦА, образ которой, однако, не воплощается в народных обрядах.

В этом моменте обнаруживается совершенно новая, самостоятельная черта, перелом в мифологических воззрениях русского народа, вызванный более суровыми климатическими условиями занимаемой им страны; под влиянием последних на севере порывается, в известных пределах, связь с древнейшими южными преданиями: солнце в образе женщины, «Матушка солнце» – представление, вовсе неизвестное в южных широтах, где палящее светило олицетворяется преимущественно в образе победоносного, яркого воителя. До сих пор в среде южнославянских народов поются песни о «женитьбе» солнца; у славян восточных, так же как у народов литовских (и у германцев) ныне солнце предпочтительно представляется в виде женщины. В русских колядках, в которых прославляемая хозяйская семья уподобляется небесным светилам, хозяйка обыкновенно сравнивается с солнцем, а хозяин – с месяцем; в малорусских и белорусских колядках встречается еще иногда обратное сравнение, в великорусских же песнях, а также в великорусских заклинаниях солнце обыкновенно обнаруживает женскую природу. Может быть, это подало повод и к переименованию в великорусском святочном маскараде фигуры коня – эмблемы солнца – в «кобылку» (см. выше, с. 299), хотя вероятнее высказанное мною раньше предположение, что в лице святочной «кобылки» и весенней кобылки – «русалки» (см. стр. 300) чествуется солнцева сестра,

царица-вода.

Не входя теперь в ближайшее рассмотрение природы последней, я укажу только на чрезвычайно важную, зна-

менательную черту, дающую ключ к уразумению целого ряда мифологических фигур и представлений. Небесная влага, по древнейшему народному представлению, нашедшему себе полное и пространное выражение уже в гимнах Авесты, обыкновенно приводилась народом в соотношении с каким-либо светлым, сияющим явлением небесным. Вспомним описанные раньше (с. 112) светлые образы сверкающей золотом и звездами иранской Анагиты, подательницы влаги и плодородия, благодетеля человечества «Пула вод», обитателя небесного озера, наконец, блестящей звезды Тистрии, подательницы дождя. В Ведах заря, выезжающая на блестящей колеснице, запряженной быстрыми багровыми конями или коровами, «выпускает небесных коров» (т.е. облака, заключающие в себе дождевую влагу), она же приносит с собой росу, а потому и признается подательницей плодородия и благополучия: «Услышь нашу молитву, подательница всяких благ, – обращайтесь к ней в ведийских гимнах, – умножай наше потомство»¹. У греков образ иранской Анагиты раздвоился: с одной стороны, является рождающаяся из пены морской, т.е. из влаги, Афродита, богиня весны и любви, с другой – светоносная Селена. Афродита сочетается с солнечным богом Аресом, как у римлян Венера с Марсом. Селена-Луна сочетается с Гелиосом-Солнцем; подобно тому и слившаяся с Селеной Артемида есть сестра солнечного бога Аполлона, а у римлян Диана сочетается с Янусом, богом небесным, в котором, однако, преобладает солнечная природа. Совершенно аналогичное явление представляет и древнейшая, возникшая на юге, славянская мифология: рядом с Солнцем, в разнообразнейших его видовых проявлениях и наименованиях, обыкновенно является одноименная с ним или носящая сходное, соответствующее имя женская фигура Солнцевой Сестры, в основании своем представляющей олицетворение небесной влаги, как женского элемента, по отношению

¹ Guncker. Gesch. D. Alt. III, 35.

к мужскому явлению тепла и света. Под этими многообразными, аналогичными названиям солнца именами женского божества народ, сообразно с местными условиями, а равно с мифологическими представлениями влиявших на него соседних народов, представляет то утреннюю зарю, то утреннюю звезду или группу звезд, то луну, то какую-то светлую, сияющую красотой, небесную, горную или водную деву – словом, какое-либо яркое, предпочтительно небесное, явление, с которым притом обыкновенно соединяется присущая ему, как представителю небесной влаги, основная идея плодородия, целительности и зависящей от того и другого будущей судьбы человека, наблюдающего явление. Список этих названий я приведу ниже, предварительно же укажу на присущую народу привычку с понятием о солнце обыкновенно связывать представление о влаге. Вспомним упомянутые выше (с. 386) обряды окропления, обливания водой, купания в воде, собирания росы и т.п., входящие как неперемнное условие в отправление главнейших солнечных праздников, зимнего, весеннего и летнего. Непосредственное связывание явлений света и влаги отражается и в песнях славян. Так в хорватской колядке, рядом с солнцем, воспевается роса и дождь, например:

Danak svanu, koledo!	День рассветает, коledo!
Sunce granu, koledo!	Солнце сияет, коledo!
I obasja, koledo!	И освещает, коledo!
Naše gore, koledo!	Наши леса, коledo!
Plodne, njive, koledo!	Плодородные нивы, коledo!
I livade, koledo!..	И луга, коledo!..
Sunce zadje, koledo!	Солнце заходит, коledo!
Rosa pada, koledo!	Роса падает, коledo!
I natopi, koledo!	И увлажает, коledo!
Naše gore, koledo!	Наши леса, коledo!
Plodnje nive, koledo!	Плодородные нивы, коledo!
I livade, koledo! и т.д.	И луга, коledo!

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

В заключение поется о грозовом ливне, орошающем сады и напоющем нивы¹.

В сербо-хорватских же и западноболгарских колядках упоминается о купании «молодого [или «малого»] бога»², под именем которого, очевидно, понимается новорожденное солнце. Малорусская колядка говорит о купании новорожденного Бога в море: Божья Мать «Сына вродила, в море скупала»³.

Что солнце в день Рождества или Нового года в глазах народа действительно является обновленным или новым, свидетельствует, например, малорусская щедривка, начинающаяся словами:

Под синцем под новим⁴.

Словацкие девушки при вскрытии рек припадают к воде, приговаривая:

Vodo, vodo, čo ti kaže snečko?⁵ Вода, вода, что наказывает тебе
солнышко?

В малорусских щедривках подобные же сопоставления солнца и влаги, например:

– На водах на Иорданьских	На явори золота кора (солнечный свет)
Пливе листок буковенной.	Золота кора, а срибна роса
На том листку написано	(небесная влага).
Ясне сонце сам.	А вскочила красна панна
– У в нашего господара	Золоту кору обстругала,
Стоить яворь середь двора.	Срибну росу обтрусила... ⁶

¹ Stojanovič. Sl. iz živ. Hrv. II. 243–244.

² Там же: 244. – Караџић. Срп. рјечи. Сл. «Коледа». – Каченовский. Пам. болг. и. твор. 81. – Бессонов. Болг. п. II, 10.

³ Костомаров. Об ист. знач. н. русс. п. 15.

⁴ Труды этн.-ст. эксп. III, 466.

⁵ Срезневский. Об обож. солн. 42.

⁶ Труды этн.-ст. эксп. III. 459, 471.

В карпаторусских и малорусских колядках поется о божественных гостях, посещающих хозяйский дом; гости эти – солнце, месяц и дождь:

За твоим столом три гостейки,
Гостейки трои, не еднакии:
Еден гостейко – светле сонейко,
Другий гостейко – ясен месячок,
Третий гостейко – дробен дожджейко¹.

Кроме колядок, и в «ивановских» («купальских», «собо-ботских», «святоянских») песнях весьма часто упоминается о влаге: о росе и воде, о купании и потоплении, например: в хорватской «ивановской» песне солнце жалуется на то, что вила не хочет услужить ему водой. В словацкой «святоянской» песне св. Анна купается и просит Яна дать ей руку, чтобы ей не утонуть в реке. В польской «собо-ботке» св. Ян приносит «росу, девушкам для красы»². В белорусской «купальской» песне «стояла верба, на вербе горили свечки, с той вербы капля упала, озеро стало. В озере сам Бог купаюся»³. В малорусских «купальских» песнях: «коло воды-моря ходили дивочки», или «купався Иван та в воду упав», или описывается, как в Дунае «Ганна втонула»⁴ и т.п. Здесь, в отличие от колядок, преимущественно говорится уже не о дожде, а о речной или морской воде, в которую в Иванов день погружают «Купалу» или «Марену», изображающую отходящую вместе с солнцем спутницу его Весну, представительницу весеннего плодородия; последняя, по народному представлению, подобно греческой Афродите, рождается из влаги (ср. ниже 3, б), а затем, с наступлением высшего солнцестояния, в образе Купалы, Марены, Костромы и т.п., вновь удаляется, погружаясь обратно в свою

¹ Потебня. О миф. знач. н. обр. 24. – Ср. также Труды этн.-ст. эксп. III, 409.

² Pauli. Pieś. I. Pols. 26.

³ Бессонов. Белор. п. I, 46.

⁴ Пассек. Оч. Росс. I, 96, 97, 108.

стихию, которая и воспевается с такой настойчивостью и постоянством в ивановских песнях.

Теперь приведу названия, под которыми в славянской мифологии встречается божественная представительница небесной влаги. Мы увидим, что, как уже замечено было выше, почти весь ряд видовых наименований божества солнца находит себе аналогичные названия женского рода, служащие для обозначения верной, постоянной спутницы царя-солнца – царицы-воды.

1) Как *БЕЛБОГА* мы встретили выше солнце под низследующими видовыми названиями, которые все почти повторяются в наименованиях соответствующих женских божеств влаги:

а) Белену соответствуют болгарская Самодива или Самовила и сербская Вила, обыкновенно называемая «белой Вилой» (вид, видјело, видјелица [серб.] = свет, ясность).

Как болгарская Самодива, так и сербская «белая Вила» строят свои замки на небесной высоте, именно «в темной туче» (болг.)¹ или «на краю облака» (сербск.)²; и та и другая обыкновенно являются людям, или у вод, или на горных вершинах. В одной хорватской песне (из Словении), которая поется у Ивановского костра, «палящее солнце жалуется Ивану, что Вила не хочет прислужить ему холодной водою»³. Понятие о Виле и Самодиве обыкновенно связано с представлением о воде, о горных высотах и воздушных явлениях (тучах, бурях и т.п.). Болгарские песни упоминают о «горной» и «морской» Самодиве. «Я не Вила, собирающие тучи», – говорит девушка в сербской песне⁴, «горная» – обычный эпитет сербской Вилы.

На Руси, где гор почти нет, соответствующая Самодиве и Виле Русалка (см. ниже: 1, е: «Хорс») – светлая, си-

¹ Миладиновци. Болг. н. п. № 10.

² Караџић. Срп. н. п. I, 151.

³ Илић. Нар. Slav. obič. 162.

⁴ Караџић. Срп. н. п. I, 432.

яющая представительница вод является только как водная богиня. Как Русалка, так и Вила (солнцева сестра) отличаются ослепительной красотой, вошедшей в поговорку. Тождество названных богинь подтверждается и тем, что праздник Русалия у болгар называется также Самовилскы праздницы¹. Подробнее об этих богинях, встречающихся как в единственном, так и во множественном числе, и о разностороннем их значении я буду говорить впоследствии. Пока достаточно было указать только на основную, непосредственную связь их с умеряющей солнечной стихией, представительницами которой они являются, в качестве солнечной сестры, получающей у разных славянских народов разные названия. Нестор в числе божеств, которым Владимир воздвиг в Киеве идола, называет Мокошь. Под характеристическим именем этим, заключающим в себе понятие о влаге и несомненно обозначавшем божество женского рода, нетрудно узнать небесную деву, солнечную сестру, богиню небесной влаги. Стредовский объясняет богиню Macosla (Макошь, Мокошь) именем: Pluvia, т.е. дождевая или дождница².

б) Ясоню – отвечает Jeseň (= Jasni), по объяснению глоссов к Mater verborum = Jsis (автор глоссов толкует это название как «земля», но Изиду, спутницу Озириса, древние авторы нередко принимали и за луну). У Апулея (Metam. XI, p. 275) луна говорит: «Жители Восточной Эфиопии, арийцы и египтяне, наученные мудростью старины... приветствуют меня как царицу Изиду»³. В славянском переводе Георга Амартола (по списку 1389 г.) читаем: «Нарекоша убо (египтяне) солнце Осирин, луну же Изин»⁴. О чрезвычайной популярности имен Ясоня и Есени в среде западных и югозападных славян свидетельствуют приведенные мною

¹ Чолаков. Блг. н. сбор. I, 39.

² Hanuš. D. Wiss. d. Slav. Myth. 75.

³ Voss. Myth. Br. I, 212.

⁴ Шафарик. О Свароге 32.

той несущийся по небу, вероятно, заместил собой солнце, а «утолька», как водная птица, является представительницей водной царицы. Ясенька является и как всадник, совпадая в этом случае со всадником Купалишем или Купальником, фигурирующим в белорусских купальских песнях (см. выше, с. 386), например:

– Есть на мору прудочок, прудочок,
Вила Марися веночок, веночок,
Вила, вила й-заснула, й-заснула,
Приехау Ясенько неучула, неучула.
Трейчы (трижды) коником окружыу, окружыу,
Пуоки Марысю незбудзиу, незбудзиу...¹

Ясенько является, очевидно, в приведенной песне в качестве «купальника», представителя самого Купала, в свою очередь в большинстве белорусских и малорусских песен именуемого уже просто Иваном. В одной из дальнейших белорусских песен Ясенько изображается бегущим за сивым конем, т.е. сивкой-златогривкой или солнцевым конем:

Бежит кони чок, сиу – невеличок
Калина!
Калина моя, тобою вода лелјэе.
За тым коником Ясенько бежит
Калино!
Калина моя и т.д.
Наупротиу јоһо Марыся јоһо –
Калино!
и т.д.²

Тожество Ивана-Купалы и Ясеньки подтверждается и тождеством сопоставляющихся с ними дев: Марыси или Марены, или Купалки. Если принять в соображение,

¹ Этн. Сбор. III, 91, 92, 96.

² Там же: III, 98.

что именем Ясонь действительно называлось у западных славян солнце, как Белбог (ясный, светлый бог), то нельзя не узнать в имени белорусского Ясенька именно этого солнечного бога Ясоня, в неприкосновенности сохранившегося до наших дней в Белоруссии, где вообще уцелело едва ли не в большей степени, чем где-либо между славянами, множество древнейших черт и преданий из языческой жизни. Итак, Ясонь, оставивший по себе, преимущественно в землях западных славян, неизгладимое воспоминание в массе географических названий, Ясонь, о котором (см. выше, с. 250) сохранилось предание как о боге тепла и света, подобном Фебу Аполлону или светящему Юпитеру (Jupiter lucetius, Diespiter = Дый или Дий, польс. Jesse), продолжает и поныне жить в народных песнях, в деревенской глуши Гродненской губернии. Быть может, скажут, что совпадение солнца – Ясоня с белорусским парнем – «Ясном» или «Ясенькой» случайное; но едва ли возможно будет признать справедливость такого возражения, если принять во внимание, что тот же Ясий, или Ясион, заключающий в жаркие объятия свои и оплодотворяющий мать землю, – Ясий, расточающий дары, которыми обуславливается благосостояние человечества, известен был *около 3 тысяч лет* до нашего времени на острове Крит. У Гомера Ясион, а у Гесиода Ясий, шествующий над поверхностью моря и суши, вступает в любовный союз с богиней земли Деметрой, производящей от него на свет Плутоса, представителя изобилия и богатства:

Гомер (Одисс. V, 125–127): Когда леповласая Деметра, предавшись влечению своему, разделила любовь и ложе с Иасионом (Ἰασίωνι) на трикраты вспаханной ниве.

Гесиод (Теог. 969–973): Деметра родила Плутоса, вкусив сладкую любовь героя Ясия (Ἰασίουψ), на возделанной троекратно паровой земле, среди тучного критского народа (Ясия), шествующего по лицу земли, равно и по широким хребтам моря.

Не может быть сомнения, что в обоих случаях речь идет здесь ни о ком другом, как о почитавшемся на острове Крите солнечном боге, с высоты небес освещающем воды и сушу, припекающем мать землю и порождающем с нею изобилие и богатство. Имя славянского бога Ясонь, уцелевшее до наших дней, оказывается, следовательно, не менее древним, чем имя Ерыла, и, вероятно, служило именем или эпитетом какого-нибудь критского солнечного героя, быть может, совпадавшего с финикийским Гераклом – Меликартом (или Макером), культ которого оставил, между прочим, следы и на острове Крите. Меликарт же считался основателем города Тира, финикийской метрополии. Царь Гирам, современник Соломона, возобновив в Тире храм Меликарта, установил в честь пробуждающегося от зимнего сна героя ежегодное торжество, отправлявшееся в кратчайший день – словом, зимний праздник, отправляемый и у нас, только уже под названием праздника Рождества Христова или Коляды. Достоинно внимания, что имя Ясиона связывается со сказаниями местностей, издревле служивших жилищем пелазгов, а именно: Крита, Аркадии, Самофракии¹. В вышеприведенной белорусской песне Ясенко трижды объезжает кругом заснувшей Марыси, «поуки Марысю небудзиу». Этот мотив как будто находится в связи с древнегреческим преданием о любовном союзе Ясиона с Деметрой после троекратной пахоты, пробуждающей землю от зимнего сна и делающей ее способной к восприятию благотворного влияния тепла и света, изливаемых весенним солнцем – Ясионом.

Ясонь-Ясенко сочетается с Марысей, имя которой (Марена, Мариночка) и в Белой, и в Малой Руси с необыкновенным постоянством является рядом с Купалом или заместившим его Иваном. Этой Марысе-Марене соответствует у поляков Marzana или Marzena, которую писатели минувших веков сопоставляют с Церерой, богиней плодородия

¹ Preller. Gr. Myth. I, 606; II, 168–169.

в) Дажьбогу, или Дневному богу, засвидетельствованному Нестором, в числе киевских богов и предполагаемому в земле вагров и бодричей, соответствует засвидетельствованная Гельмольдом плунская богиня Подага. – С солнцем, дневным богом, сопоставляется в многочисленных сербских песнях солнцева сестра – Денница (Даница), которая может быть понимаема или в смысле утренней звезды, или в смысле зари (в чешских глоссах читаем: «denice-аугога»):

Жарко сунце својој секи каже: Жаркое солнце говорит своей
сестре:
«О данице, премили сестрице!»¹ «О денница, милая сестрица!»

В другой песне она называется звездой-переходницей (звезда-преодница)². В одной хорватской песне Денница называется солнцевой дочерью, владеющей многими дарами: красотой весны и лета, богатством богатой осени, белизной белой зимы³. Солнцева сестра рисуется в блестящих красках, подобно вышеприведенному (с. 296, пр. 1) описанию Солнца-сокола в болгарской песне, она сидит на серебряном престоле, на студеной воде:

Извирала студена водица,	Истекала студеноя вода.
На водицу сребрна столица.	На воде серебряный престол.
На столицу лијена ђевојка,	На престоле красавица-девица:
Жуте су јој ноге до кољенах,	По колена ноги ее в сиянии (желтые),
А злаћене руке до раменах,	По локоть руки в золоте.
Коса јој је кита ибришима.	Коса шелками увита...

Прислал паша сватать эту девицу, она отвечает сватам:

Фала Богу, чуда великога!	Хвала Богу, чудо великое!
Да ли је се паша помамио?	Или паша с ума сошел?

¹ Петрановић. Срп. н. п. Босн. I, 45.

² Караџић. Срп. н. п. I, 305.

³ Stojanovič. Sl. iz živ. Hrv. n. 252.

Кого хоће да узме за љубу.	Кого хочет за любовь взять.
Да он узме Сунчеву сестрицу	Взять Солнцеву сестрицу,
Мјесечеву првобратучеду,	Месяцеву племянницу,
Даничину Богом посестриму! ¹	Денницыну по Богу посестриму!

Здесь под солнцевой сестрой, вероятно, следует понимать зарю. В Каринтии утреннюю зарю называют дѣжница², – словом, заключающим в себе понятие о дожде и в то же время близко сходным с именем звезды денницы. «Дѣжница», следовательно, выражает собой понятие о плодоносной влаге, подобно заре, «выпускающей небесных коров» в ведийских гимнах (см. выше, с. 394), и в этом отношении может быть приравнена к киевской богине Мокоши (см. выше, с. 399). В русских заговорах обращение к заре или звезде (утренней или вечерней) встречается весьма часто. «Заря заряница, заря красная девица!» – восклицают в заговоре³. «Заря красная девица» здесь, без сомнения, есть солнцева сестра. В таком смысле встречаем зарю в великорусской же песне:

Заря ль моя, зоренька.
Заря, Солнцева сестрица!⁴

г) Авсень, Усень (латыш. Усинь) в народных обрядах непосредственно связывается с Колядой, под иноземным именем которой, как наиболее подходящая пара к возрождающемуся, весеннему солнцу – Авсеню, вероятно,

¹ Карацѣй. Срп. н. п. I, 157 и сл.

² Срезневский. Об обож. солн. 52. – Макушев приводит следующие родственные дѣжнице слова: а) *старохорватские*: дажь (imber), дажьити (pluere), дажьило (ср. Ярило), дажан (imbricus, pluvius); б) *хорутанско-словенские*: дѣжь (Regen), дѣжити (regnen), дѣжевен или дѣжовен (reg-perisch), дѣжница (Regenwasser). На основании этих слов Макушев и в Дажьбоге склонен видеть не солнечного, а дождевого бога, соответствующего италийскому Jupiter pluvius. О происх. сл. «Дажьбог». 71.

³ Майков. Великор. закл. 32.

⁴ Афанасьев. Поэт. воз. I, 85.

скрывается, как увидим впоследствии, возрождающаяся же с наступлением нового года луна, издревле служившая мериллом времени (ср. *mensio* = мера, *mensis* = месяц). В святочных маскарадах мы встречаем фигуру коня или всадника (Солнце) и кобылку (Русалку), точно так зооморфическими представителями Авсенья и Коляды, как мужского и женского элементов колядского празднества, являются святочные козел и коза, баран и овца. Впрочем, Коляда представлялась и в образе одетой в белую сорочку девушки. В таком виде в старину возили «Коляду» в санях по Москве с песней: «Уродилась Коляда накануне Рождества». Колядские песни изображают ее «прилетающею свысока», едущей «на сивом конечку», «у малёванном возочку», подобно тому, как в купальских песнях всадник Купальник везет «на возику» свою красавицу «дзеву кыбы квят» (см. выше, с. 387).

д) Купало сочетается с Купалой и Мареной. О Марене (Марице, Марии, Марысе, Марзане и пр.) и сходстве ее с древнеиталийской *Magica* было говорено выше. И Купала находит себе двойничку в земле пицентов, народа сабинского племени. «На Пиценском берегу (и в Умбрии), – говорит Преллер, – почиталась богиня по имени *Сирга*... Имя ее, вероятно, объясняется сабинским словом *сиргус*, т.е. добрый, отсюда *vicus* (улица) *Сиргиус* в Риме и *Mars Сиргиус* (как бы Белбог-Купало [?] Ф.) в Умбрии, так что эта богиня скорее может быть отождествлена с *Vona Dea* или с *Feronia*¹. Я обратил уже выше внимание на близкое родство или даже тождество между богинями *Vona Dea* (добрая) и *Fauna* (благосклонная, благая), с этими двумя отождествляется и *Magica*, также сочетающаяся с Фавном; *Feronia* же, как мы видели выше, сочеталась с италийским Припекалом – Анксуром и в форме «Ярунья» сближается с Купалой, так как Купало-плододавец и Ярило-(Ярун)-Припекало – виды божества солнца тождественные. Та-

¹ Röm. Myth. I, 280.

ким образом, представляется нам цикл видовых названий италийско-славянских для царя-солнца и царицы-воды, свидетельствующий опять о тесном родстве мифологии древнеиталийской и славянской. – Прибавлю еще, что в славянских «сobotских», а также в мало- и белорусских «купальских» песнях нередко является рядом с Яном (Иваном) еще женское имя Анна (Гануля). Ввиду всего вышеизложенного можно не без основания предположить в этой Анне отголосок имени древнеиталийской лунной богини, Anna Perenna, также сочетавшейся с солнцем-Марсом, – богини, исчезнувшей в реке Нумиции и почитавшейся у рек и источников¹, подобно погружаемой в воду, купаемой или потопляемой во время купальского праздника Купалы или Марены, подобно тонущей в реке, по словам купальской песни, Ганне (Анне). Подтверждением сказанному могут служить следующие отрывки из купальских песен, в которых упоминаются в одинаковом значении Купалочка, Марья, Мареночка, Ганна и св. Анна:

– Ой! Купалочка купалася,
Та на бережку сушилася...
(Харьковская губерния)
– Иван да Марья
На горе купалыся...
Где Марья купалася,
Трава расцилалась. (Витебская губерния)²
– Утонула Мареночка, утонула,
Та по верх кисонька зринула... (Малороссия)³
– Як пошла Ганна в Дунай по воду,
И ступила Ганна на хитку кладку.
Кладка схитнулася, Ганна втонула...

¹ Preller. Röm. Myth. I, 346.

² Терещенко. Быт р. н. V, 78. – В этой песне Марья прямо изображается по-дательницей луговой зелени.

³ Труды этн.-ст. эксп. III, 195.

(Ганнина мать обращается к народу):

«Не берите люди у Дунае воды,
В Дунаи вода – Ганнина слеза» (Малороссия)¹

– Jana, Jana, na Svatého Jana, Kupala se svatá Ana... «Jane, Jane, daj mi ručku Neb zahynem pri potočku» (словацк.) ²	Яна, Яна, на святого Яна, Купалась св. Анна... «Яне, Яне, дай мне ручку, Чтоб мне не погибнуть в речке».
--	---

е) Хорс, Сивка-златогривка находят себе аналогичные женские образы: первый – в лице Русалки (Хръсалки), в честь которой отправляется повсеместно весенний праздник «Русалия» (Турицы, Семик), и второй, приняв во внимание эпитет «сивый», т.е. седой, белый, каким величается и Кострубонько, погребаемый подобно Ярилу («Сивый, милый голубонько»), – в имени засвидетельствованной Гельмольдом полабской богини Сивы, вероятно, служившей представительницей седой, белой луны (ср. Селена, Juno Lucina, от σέλας = lux = свет). И само имя «Хорс» было, вероятно, только субстантивированной формой прилагательного, как Сивка и Златогривка, как Савраска, наконец, как ведийское Naḡi (см. выше, с. 294 пр. 1). В таком случае под именем Хорса (Хръс, Рос, Рус) можно понимать не только сивого, златогривого коня, но и сивого, светлого, златовласого бога, а следовательно, и соответствующая ему Русалка будет

¹ Пассек. Оч. Росс. I, 108. – В других песнях изображается несчастная судьба бедной Анны. Ср. также Труды этн.-ст. эксп. III, 195 о несчастной доле Ганны.

² Kollar. Nar. Zpiew. I, 424. – Нельзя не принять во внимание, что у западных славян, особенно у чехов, возник даже особенный, весьма распространенный водный культ св. Анны, почитаемой преимущественно как покровительница многочисленных в Чехии целебных (против разных болезней) источников, и вместе с тем как подательница плодородия, почему к ее помощи обращаются бесплодные женщины, а также беременные женщины, просящие о легкости родов. Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 368 и сл.

не только «кобылкой», в образе которой ее несомненно чествовали на Руси на святках и при проводах весны (см. стр. 299–300), но и сивой, светлой, златовласой богиней, которая находит себе аналогичные образы в белокурой Самодиве болгар, в «белой» Виле и сияющей серебром и золотом солнечевой сестре (см. выше пункт в) у сербов, в богине Сиве полабан, наконец, в лице Купалы, у которой, по словам белорусской песни, «голоука уся у злотя»¹. Мы встретим позже еще Золотую Ладу, Золотую Пани (Zlota Lada, Zlota Pani) у литвинов².

2. Как воинственный, *храбрый юнак*, как божественный витязь в лице Святовита, Радегаста-Сварожича, Руиевита, Поревита, Яровита, бог солнца может быть сопоставлен с Девой, Dzewana (Dziewanna) поляков, которую Длугош, Вельский и др. объясняют именем Дианы (см. выше, с. 51), т.е. богини луны, также с Дзевоей белорусов³. Я упомянул уже выше о Деве, которая, по болгарскому представлению, в Иванов день ведет сбивающееся с пути солнце. Солнце же в этот день «держит в руках две сабли и вертит ими» – представление, соответствующее южному, палящему, воинственному характеру этого светила. Болгарская Дева в этом случае, вероятно, та же Самодива (= Самодева), о которой упомянуто выше (с. 398).

¹ Бессонов. Белор. п. I, 29. – Теперь понятно, почему с древнейших времен воды рек, орошавших Россию, назывались именами Рос или Русь, именно в смысле светлых, белых (в обширном смысле этого слова) вод, подобно тому как бесчисленное множество мест во всех славянских землях называются белыми (см. выше, с. 147), в том числе и Эльба = Лаба (= белая, алра [сабинск.]), отсюда, без сомнения, и общепринятое на всем Востоке наименование русского царя – белым царем; «светлыми», «белыми» следует на том же основании переводить имена «русских» мест в западных и южных славянских землях (см. выше, с. 297) и само название Руси, по словам Нестора, заимствованное от варягов, т.е. (вендов), можно, следовательно, рассматривать как происшедшее от Хръс, только не в субстантивированной форме (в значении Хръса, Сивки-златогривки), но и в буквальном смысле, как белый, златовласый или русовласый народ.

² Narbutt. Myth. Lit. 40.

³ Древлянский. Белор. н. пред. 88–89.

3. Как бог похоти и *плодородия*, а отсюда и *брака* и *веселья*, и *богатства*, бог солнца принимает в народном сознании следующие образы:

а) Тур находит себе одноименную спутницу в лице Турицы.

б) Ерыл или Ярило (Ярун), Припекало (Бронтон), Купало, Радегаст, Святовит, Ясонь, специально согревающие и припекающие землю и вызывающие тем плодородие, кроме Купалы и Марены (Марыси, Марицы, Марзаны и пр.), о которых пока уже достаточно сказано выше, могут быть сопоставлены с малорусской и белорусской Лялей. В одной белорусской песне обращаются к ней в следующих выражениях:

Дай нам житцу,
Да пшаницу, Ляля, Ляля, наша Ляля!
В агародзе,
Сеножаце (т.е. на покосе), Ляля, Ляля, наша Ляля!
Ровны гряды,
Ровны зряды, Ляля, Ляля, наша Ляля!..¹

Интересно, что у этрусков, которые вообще в области религиозных верований сделали немало заимствований от соседних народов, Луна называлась между прочим *Lala*² – именем, опять буквально соответствующим нашей Ляле.

в) Лад, «бог женитвы», «бог веселия и всякого благополучия», и Радегаст, представляющий с некоторых сторон столь близкое сходство с Фрейром, богом брака и веселья (см. выше, с. 348), бог света и радости, радетель о благе человечества, как бы Радун, находят себе точно подходящую подругу: первый – в лице Лады, имя которой возглашается на брачных весельях, второй – в лице Радунницы, сияющей радостью богини красной весны, чествуе-

¹ Древлянский. Белор. н. пред. 105.

² Preller. Röm. Myth. I, 327.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

мой на Красной горке¹. Эту Радуницу, представительницу радостной весны, имеет, несомненно, в виду следующая народная песня, когда обращается к Весне:

Весна, весна красная.
Приди, весна, с радостью,
С радостью, с радостью
С великой милостью².

Весну закликают, к матери Ладе обращаются с просьбою благославить это закликанье:

Благослови, Мати,
Ой мати Лада, мати,
Весну закликати³.

Чехи спрашивают у Весны (Lito), где она так долго была, она отвечает, что «у воды руки и ноги мыла»:

Lito, lito, lito, kdes tak dlouho bylo?
– U vody, u vody ruke nohy mylo⁴.

И вопрос и ответ вполне соответствуют приведенному выше (с. 404) отрывку из весенней песни, обращаемой к весенней богине в лице Марии. Весна (Lito) рождается, следовательно, из воды, как Афродита из морской пены.

г) Из приведенных выше (с. 402) стихов Гомера и Гесиода мы видим, что Солнце (Ясион) и Земля (Деметра) вступают в любовную связь. Плодом этой связи является *богатство и изобилие* (Плутос). Точно так и славянский

¹ «Красная горка» празднуется в Фомин понедельник, т.е. непосредственно после Светлой недели (Пасхи), или в Юрьев день, один из важнейших народных весенних праздников. Снегирев. Русс. пр. праз. I, 47, 48.

² Там же: IV, 194.

³ Афанасьев. Поэт. воз. III, 600.

⁴ Hanuš. Vajesl. kal. 127.

Да з частымі копамі.
У мяне гумно вялікоя.
Пераплоты высокіе,
Ёсь гдзе снопы стаўляці,
Ёсь гдзе скірты класці».

По словам белорусской же жатвенной песни,

Ходзил Бог по полю,
Поцерял корону.

Корону эту (очевидно, обрядный жатвенный венок, эмблему плодородия) находят и поднимают «жнейки»¹. Соответственно тому у латышей в песнях упоминается о боге в венке из ржаных остий:

По полю ржи идет Бог,
У него шапка из ржаных остий².

«Бог» в латышских песнях прогуливается и между селянами, работающими на гумне или на мельнице, как бы радуясь плодам своих благодеяний на пользу людей:

На гумне молотят молотильщики,
В жерновой избе мелят мельники;
Богу понравилось
Прогуливаться промежу них³.

К тому же богу относится молитва:

Уроди, Боже, два колоса
На конце одной соломенки⁴.

¹ Шейн. Белор. н. п. 210–211. – Ср. также Zienkiewicz. P. 1. Pinsk.: P. Zniwiarские, № 5.

² Сбор. антропол. II, 29. – Ср. также Спрогис. Пам. латыш. 307.

³ Сбор. антропол. II, 29.

⁴ Спрогис. Пам. латыш. 298.

На юге, где главное богатство народа составляют плодовые деревья и виноградники – словом, сады, – вероятно, почитался специальный бог садов, имя которого, быть может, скрывается в известном нам ныне лишь в латинизированной форме названии древнеиталийского бога садов – Vertumnus, означающего как бы садовщика. (Ср. врт [сербск.], vert [словинск.], сад-вертоград [русск.]).

4. Как *бог-оракул*, солнце олицетворяется в образах: а) Радегаста-Сварожича и Святовита, славившихся своим оракулом в среде всех балтийских славян. Способы гадания, сходные с теми, которыми открывалась в названных святилищах воля богов (посредством жеребьев, хода коня, обрядного пирога [с. 88]), до сих пор в числе многих других практикуются простым народом в разных славянских землях, в особенности:

а) на святках, при встрече возродившегося солнца, Авсеня или Божича, и

б) во время купальского праздника, которым провожают исполнившее свое назначение и затем удаляющееся солнце в лице Купала (Яна-Ивана) – словом, в главнейшие моменты чествования солнечного божества.

Между многообразными способами гадания наиболее видное место занимают гадания по искрам и пламени костров, факелов, лучин и т.п., словом, гадания по огню, двойнику солнца, представителю его на земле, и с другой стороны – по произведениям лугов и полей (сену, соломе, хлебным зернам и пр.), в особенности гадания цветами, зеленью, венками, и притом преимущественно у колодезей, рек и источников (дома – у сосуда, наполненного водой) – одним словом, у вод, представительницей которых служит царица небесной влаги в лице Коляды, Купалы и т.д. Я буду говорить об этих гаданиях при описании соответствующих праздников, теперь же достаточно будет назвать только несколько примеров.

Болгарские девушки в канун Нового года гадают с песнями около медника (котла), наполненного водою,

в которую бросают цветы (преимущественно васильки) и погружают ветвь грушевого дерева; весной же гадают венками, которые пускают по воде¹. Последний способ гадания пользуется повсеместно в среде славян распространенностью.

У *словинов* старики наблюдают за прыжками молодежи через ивановские костры и, по известным приметам, предсказывают скачущим счастье или несчастье в будущем².

Чешские девушки на святках приносят *источникам* или *колодезям* в дар кусочки от рождественской трапезы и вопрошают воду о своей судьбе или гадают посредством соломенных венков³. В Ивановскую же ночь в старину кидали в воздух зажженные метлы и гадали по пламени их, вопрошая при этом «великого Бога св. Яна» о сроке жизни. (Ср. выше, стр. 280, прим.)

О гадании *малорусских* девушек, пускающих по воде венки с прикрепленной к каждому из них горящей свечой, я говорил выше (с. 257). В *Малой и Белой Руси* девушка Купайло, в качестве Фортуны, с завязанными глазами раздаст пляшущим вокруг нее подругам венки, определяющие судьбу их. Как и у *словинов*, гадают по скачкам, совершаемым попарно через горящий костер, а также по искрам, отделяющимся в это время от костра⁴, и т.п. *Великорусские* девушки гадают по лучинам, которые сначала мочат в реке, а потом зажигают дома на огне, или по лучине, которую зажигают, обернув ее льном; нередко орудием для гаданий служат сковороды, наполненные водой, гадают и по соломинкам и т.д.⁵

Гадания производятся главным образом молодежью, преимущественно девушками, оттого первенствующим пред-

¹ Каравелов. Пам. болг. I, 204, 282.

² Glasn. Slov. 1865: 182.

³ Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 573, 575.

⁴ Труды этн.-ст. эксп. III, 195–196.

⁵ Снегирев. Русс. пр. праз. II, 46 и сл.

метом гадания служит любовь: оракулу предпочтительно задаются вопросы, касающиеся женихов и замужества.

* * *

Соответственно указанному параллелизму поклонения представителям солнца и небесной влаги, как мужского и женского элементов главнейших небесных явлений, и связанные с главнейшими фазами солнцестояния народные празднества нередко обнаруживают эту двойственность: солнце и двойник его на земле – огонь служат по преимуществу предметом культа мужского, дождевая и земная влага – женского населения. Такое распадение культов на мужские и женские ведет свое начало из глубокой древности: уже римские женщины не допускались к участию в жертвоприношениях и послежертвенных пирах в честь Геркулеса, в жертвоприношениях в честь Марса Сильвана; точно так мужчины исключены были из участия в культе богини *Vona Dea* (= *Maia*, италийской Лады)¹. Вспомним, что у латышей в Усинев день, в жертвоприношении петуха, в съедении его мяса, даже в приготовлении съедавшейся сообца мужчинами и женщинами в поле трапезы принимали участие одни мужчины. При чествовании пруссами овиного огня (*Gabjaugja*) жертвенный петух варился хозяином дома в присутствии мужчин, по удалении женщин (см. выше, с. 172). У западных славян распространен был обычай приносить в жертву богу солнца петухов, оставивший до недавнего времени во многих местах несомненные следы в играх мужчин, заключавшихся в посечении петуха (*Hahnenschlag*). «Крестовое» или «петушее» дерево в Древенском округе (см. стр. 275 и сл.), как эмблема солнца (Генниля), рубилось мужским населением; Юрьев день, праздник (солнечный) пастухов, также во многих местах имеет преимущественно харак-

¹ Preller. Röm. Myth. II, 293.

тер мужского торжества. Наоборот, чествование воды и рождающейся из нее Весны и весенних богинь (Русалки, Лады, Ляли, Купалы) преимущественно предоставляется женщинам: Семик (Турицы, Русалия) – преимущественно женский праздник, женщины встречают «Матушку Весну» с жертвенным даром (пирогом у русских, круглым хлебом у болгар), «крестовому» мужскому дереву противопоставляется в Древане «вечное» дерево, привозимое и воздвигаемое женщинами накануне Иванова дня. Девушки на Руси украшают цветами и лентами семицкую березку, угощаются под березкой яичницей и пирогами, – остаток древнего жертвоприношения, от которого уцелели воспоминания в семицких песнях:

– Ты радуйся, белая береза!	Близ тебя, березонька,
К тебе девки идут,	Красны девушки
К тебе красные идут,	В Семик поют.
С пирогами, со яичницей.	Под тобой, березонька.
Со драконами.	Красны девушки
– Береза моя, березонька.	Венок плетут ¹ .
Береза моя белая...	

У южных славян преимущественно девушки поют обрядные дождевые песни, исполняют «дождевые процессии».

Колядское и купальское торжества – общие, но и тут, особенно в купальских обрядах, мужчины более группируются около огня, женщины же – преимущественно у воды.

Распространенное повсеместно в среде славян, глубоко укоренившееся у них представление божества солнца в виде колеса (коло), коня, быка, козла, барана, самым наглядным образом отразилось в форме обрядных печений, приготовляемых к празднику возрождения солнца, т.е. нового года, считаемого или со времени начала прибавления дней, или со времени начала весны; празднование этих дней в христианстве перенесено главным образом на дни Рождества Хри-

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. III, 105, 118.

стова и Пасхи. Рядом с солнцем чувствуется в виде печений и сопутствующая солнцу представительница небесной влаги. У славян южных и западных почти повсеместно пекутся к Рождеству колачи (калачи), как символическое изображение солнечного колеса, а у восточных славян, преимущественно в великорусских губерниях, пекутся, именно только перед Рождеством, козули и козурки, названные так, разумеется, в честь святочного козла (козы), а в Малой Руси: коровки (отсюда название каравай), ягнята (отсюда баранка), коники, которых дарят детям: «дядя, подавай козурку», или «тетушка, тетушка – подай нам козурку», – поют колядовщики во Владимирской губернии¹ В Болгарии (в Свищове) к Пасхе пекут кравае, которые называются козоницы², и соответствуют костромским козулям, изображающим ныне не коз, а коров³. Накануне нового года у болгар пекут короваи (кравайчета), а к Пасхе – колачи и бабы (баницы)⁴. У поляков пекутся бабы. В этих изображениях нельзя не узнать четы Солнца и Небесной Власти: Хорса (коня) и Русалки (кобылки), Тура и Турицы, Авсеня (козла) и Коляды (козы, бабы).

Сделанный мною обзор главнейших видовых форм, в которых народная фантазия представляла себе и олицетворяла божество солнца у славян южных, западных и восточных, наглядно доказывает чрезвычайную популярность и распространенность культа солнца на всем протяжении славянских земель, преимущественно же в среде славян западных и восточных, наиболее нуждающихся в солнечном тепле и свете. Убедительным доказательством того же, по отношению к славянам западным (и юго-западным), может служить и беглый взгляд, брошенный в географический словарь Гофмана, где встречаем бесчисленные названия «солнечных» мест, ныне известных

¹ Владим. губ. вед. 1860. № 8 и 27.

² Чолаков. Българ. н. сб. 55.

³ Потебня. О миф. знач. н. обр. 50.

⁴ Чолаков. Българ. н. сбор. 29 и 109.

под немецкими названиями (Sonnenberg, Sonnenfeld и т.п.) в землях юго-западных и западных славян и соседних с ними. Приведу только несколько примеров. Sonnberg: в Богемии встречается 3 раза, в Каринтии – 4, в Австрии – 9, в Штирии – 8; Sonnenberg: в Богемии – 3, в Пруссии – 7, в Сакс. Мейнинге, Нассау, Тироли – по 1; Sonnleiten: в Австрии – 4, в Штирии – 4; Sonnenburg: в Пруссии – 6, в Тироли – 2; кроме того, находим массу названий, как-вы, например: Sonnborn, Sonneberg, Sonneborn, Sonnefeld, Sonneck, Sonneck, Sonnendorf, Sonnenfeld, Sonnencorpe, Sonnenried, Sonnenwald, Sonnenwabel, Sonnering и многие другие, в местностях, ныне занимаемых славянами или прежде служивших им жилищем и тянувшихся по направлению от Адриатического к Балтийскому морю.

Закрываю обзор свой словами, которыми Преллер в своей «Римской мифологии» начинает статью о Солнце (Sol)¹: «Несомненные следы древнего, широко распространенного почитания солнечного бога мы встретили уже в культе Януса, также в культах Вейовиса (Vejovis), Юпитера Анксур и Аполлона Соранского (первого, третьего и четвертого из названных богов мне не раз уже приходилось называть, вследствие близкого сходства их с божествами славянскими. – Ф.), и, насколько позволяют судить о том имеющиеся данные, именно сабиняне были преданы этой религии света. Так, им принадлежало и само название Sol (ср. славянские названия: Solnce, Сунце, Сльнце, Slunce, Солнце и т.д. – Ф.), которое Варрон (L. L. V, 68) даже склонен производить из их языка; Sol называется и в числе богов Т. Тация (ib. V, 74, Dionys. Н. II, 50). И второе название, которым в Италии обозначалось солнце и его сияющий блеск, было у сабинян туземным словом. Слово это сводится к корню aus, санскр. ush, лат. uro, обозначающему в одно и то же время «гореть» и «блестеть», оно у сабинян звучало Ausel» (ср. русск. Авсень-Усень, латышск. Усень).

¹ Röm. Myth. I, 324.

 БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Приведенные слова Преллера подтверждают не раз уже высказанное мною предположение о близком соотношении славянской мифологии с древнеиталийской, именно сабинской. Возможно ли признать случайными те указанные мною многочисленные совпадения в именах древнесабинских и славянских божеств, которые вместе с одинаковыми именами имеют и тождественное во многих отношениях значение?

Бросим взгляд на встретившиеся нам до сих пор имена богов славянских и соответствующие им названия божеств древнеиталийских. Считаю нужным заметить, что нижеследующий список впоследствии, с дальнейшим ходом предлагаемого исследования, еще значительно возрастет. Не могу не напомнить и тождества некоторых поименованных мною раньше (с. 143 и сл.) древнесабинских и славянских слов, в особенности же полное тождество названий народов сабинского племени с именами многих народов и поколений славянских.

Имена божеств

<i>славянские:</i>	<i>древнеиталийские:</i>
Святовит, «святой витязь», четырёхголовый, храбрый боец, возведенный в достоинство небесного Бога.	Semo Sancus, Janus quadrifrons; Hercules sanctus, Jovius; Jupiter Sancus
Дый, Дий	Diespiter
Свара[о]г	So[au-ua]ras(-te), Sorag(-no)
Солнце (слънце, sunce, sunce и пр.)	Sol
Авсень, Усень (Усинь)	Ausel (Usil)
Белбог (Белин, Дажьбог, и пр.)	Mars (от <i>mag</i> = блестять, сиять, белеть)
Свара[о]жич	Apollo Soranus (= Suaranus)
Яровит	Garanus (<i>gary</i> = ярый)
Припекало	Jupiter Anxur (ἀνξηραίνω = иссушиваю, припекаю)

Радегаст-Фрейр	Liber
Хорс (Дажьбог)	Horse (Marte)
Сим (Сем)	Semo
Ярило, Ерыл	Hercules, Ἡρῦλλος, Erilus
Лада (Лад), представительница согласия (= лада)	Concordia
«Лада» – добрая, благая	Bona Dea, Fauna (Faunus)
Купала (Купало)	Cupra (Mars Cuprius)
Марена (Марица, Мария, Марыся, Марзана и пр.)	Marica
Анна (Ганна)	Anna Perenna.
Ляля	Lala

г. Св. Юрий в простонародном сознании

К популярнейшим, наиболее распространенным (даже отчасти и между мусульманами) христианским легендам принадлежит легенда о св. Георгии Победоносце, известном у славян преимущественно под именем *Св. ЮРИЯ*, у русских, кроме того, под названием *ЕГОРИЯ ХРАБРОГО*. Г-н Кирпичников, подробно исследовавший вопрос об этой легенде, приходит к следующему заключению: «Имя Георгия, одного из сирийских... мучеников не Диоклетианова, а, вероятно, более раннего гонения, принадлежит истории; по неизвестным нам причинам, он выдвинулся из ряда других сомучеников и во время синкретизма привлек на себя часть культа персо-римского Митры. Это обстоятельство было причиной дальнейшего распространения его славы и дало направление не только развитию его культа, но и литературной обработке легенды. Приуроченный к годовому весеннему празднику, известному по всей Римской империи, Георгий сделался одним из популярнейших святых и в сознании полуязыческого народа принял на себя атрибуты нескольких солнечных божеств. Через тот же годовой праздник стал он в связь с быком и с плодоносными растениями и, так

сказать, настоятельно требовал себе легенды, в которой играли бы роль оба факта... Эту легенду составил один из представителей малоразвитой массы на удобренной обломками всех возможных религиозных представлений почве в конце IV или в V веке». Рассматривая далее вопрос о том, как сказание о чудесных подвигах св. Георгия привилось к новообращенным в христианство народным массам, г. Кирпичников говорит: «Боги языческие существуют не по случаю, не по прихоти жрецов, но в силу необходимости. Они должны существовать, потому что должны нести известные функции. Жизнь народа после принятия христианства не может измениться до того, чтоб эти функции исчезли; они должны продолжать свою жизнь, но перенесенные на другие имена. Гром гремел над язычником-скандинавом и требовал себе объяснения: его объяснили битвой Тора с великанами. Гром гремит над христианином и также требует объяснения. Земледелец-язычник нуждался в специальном покровителе своего труда; в таком же положении был и новообращенный, не много поумневший от малопонятного ему обряда. Если язычество выработало известный, строго определенный и необходимый в домашнем обиходе тип и сложило про него мифы, этот тип и эти мифы не могут погибнуть сразу; они должны быть приурочены и приспособлены к новым именам. Разнообразные средства приспособления указаны еще Я. Гриммом в его “Мифологии”... Не всякий святой в одинаковой степени способен опопуляризоваться и принять на себя черты сданных в архив богов, – продолжает г. Кирпичников, – для этого необходимы некоторые внешние условия во-первых, официальный широкий культ святого (часто зависящий, в свою очередь, от слияния его с языческими верованиями первохристианского народа), во-вторых, специальные черты в его легенде, чудесах, изображениях, и в-третьих, весьма видную роль играет время его празднования. Во всех этих отношени-

ях великомученик Георгий, юный воин, победитель змея, находится в самых выгодных условиях, и нет ничего удивительного, что в одной немецкой географии Бехштейн указывает 190 городов, сел, местечек и мыс, получивших от него свое имя». Но кого заменил св. Георгий? На этот вопрос г. Кирпичников отвечает: 1) весьма основательным сетованием на шаткость и произвольность толкований главнейших, основных положений славянской мифологии, лишаящую нас возможности дать положительный ответ на поставленный вопрос, и 2) приведением целого ряда обрядов, поговорок, примет и т.п., связанных с празднованием Юрьева дня. Последние приводят автора к выводу, который он сам называет «слишком общим, безымянным»: «Св. Георгий, – говорит г. Кирпичников, – стал богом весны, покровителем земледелия, и особенно скотоводства, и при этом притянул к себе черты, вероятно, нескольких светлых и благодетельных человечеству божеств, которых мы точнее определить не в состоянии»¹.

После приведенного выше очерка солнечных божеств славянских народов нетрудно, кажется, дать на поставленный вопрос: «Кого заменил св. Георгий?» несколько менее общий и уже не «безымянный» ответ.

Образ св. Георгия, издревле пользовавшегося у славян предпочтительным уважением, очевидно, соединил в себе все черты, которыми народная фантазия во времена язычества наделяла бога солнца: его чествуют как «бога с небес», как коня, как бога света, или Белбога, как поборника злой силы, как бога весеннего плодородия и покровителя нив и стад, как покровителя охотников, наконец, как оракула и подателя женихов.

а) Св. Георгий – «бог с небес»

В лужицко-сербской песне к нему обращаются как к солнцу – «богу на небе» (ср. стр. 239):

¹ Св. Георгий. III, 202–203, 210 и сл., 238.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Luby božo z nebes, Милый боже с небес,
Luby svjaty Jurjo!¹ Милый святой Юрий!

В одном из великорусских заговоров св. Георгий рисуется в блеске сияющего золотом солнечного бога: «Сходит Егорий с небес по золотой лестнице», сносит триста стрел златоперых, триста луков и триста тетив златополосных².

В белорусской песне читаем:

А Юрьява Мати,
Божа Милы,
По небя ходила,
З Юрьям говорила³.

Мораване называют Юрия «небесным ключником» (см. ниже пункт *д*).

В описанном раньше (с. 176–177) обряде болгар в честь св. Георгия жертвенным животным служит белый ягненок. Я уже указывал раньше на то, что божественным представителям небесного света приносились у древних народов в жертву животные белой масти⁴. Накануне дня св. Георгия, как накануне главнейших праздников солнца: низшего и высшего его стояния и при встрече весны, т.е. празднования победы солнца над зимним мраком и стужей (в христианстве – дни Рождества Христова, Иоанна Крестителя и Пасхи), в некоторых местах жгут костры, что у гуцулов и подгорян называется «Юрика палити»⁵.

¹ Hanuš. Bajesi. Kal. 137.

² Майков. Великор. закл. 86. – Вспомним небесную колесницу Митры, защищаемую 1000 луками, 1000 златоносными стрелами и т.д. (с. 110) – Ἀπόλλωνχρυσάωρ, Аполлон с золотым мечом. (Ср. также ниже пункт *е*).

³ Бессонов. Белор. п. I, 22.

⁴ У абхазцев св. Георгию посвящался белый конь, который сжигался на костре при ружейных выстрелах и пении молодых джигитов. Веселовский. Розыск. II, III, 59.

⁵ Ефименко. О Яриле. 100. – «Юрик нам огонь разложил, – поют словины на Юрьев день. – Одной рукой огонек (kresek) жег, – другой рукой венки вил». Glasn. Slov. 1866: 290.

 БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Аналогичное представление святого в виде солнцезакона мы встретили раньше у чехов, именующих волшебного (солнцезакона) коня именем Янек, очевидно, в честь св. Иоанна Крестителя, который заменил божество летнего, одряхлевшего солнца, как св. Юрий – заместил предпочтительно солнце весеннее. Юря-коник и Янек-конь относятся, следовательно, друг к другу, как белорусский Ярило к великорусскому.

В колядках болгарских, белорусских и малорусских «добр юнак», «славное паня», «славен козак», «Василько», «гречный пан» похваляются конем, изображаемым в блестящих чертах, вероятно, заимствованных из представления о солнцевом коне: златогривый, среброкопытый, звездокий, златоухий и т.п. конь, прославляемый в колядках, близко сходен с золотым Юрем-коником, даже мотив «разбиу камень капыцейком» повторяется во многих колядках. Приведу несколько примеров.

Болгарск.:

Пафалил ся добр юнак...	Похвалился добрый молодец...
Че са има добра коня	Что имеет доброго коня
Та подбърже ясно слънце.	И перегонит ясное солнце.

Всадник вступает в состязание с солнцем и действительно одерживает над ним победу¹.

Белорусск.:

Славное паня (панич)	Шолковы хвостик;
Хвалился конем	Шелковы хвостик
Перед королем.	Свит (след?) заматае,
Же, в тебе, короля	Срибрыны копытца
А нема такого коня:	Камень секуць,
Золотая грива,	Золотая гривка
Срибрыны копытца,	От сонца глянэ (лоснится...) ²

¹ Бессонов. Болг. н. п. II, 5–6.

² Бессонов: Белор. п. I, 75.

Малорусск.:

– Ой славен козак старый Павло
Хвалился конем перед королем...
Як я схочу, Дунай перескочу,
Як я схочу, весь лес потопчу,
Як я схочу, море переплыву,
Море переплыву, ноги не вмочу,
Море переплыву, седельца не замочу.
Море переплыву, стремянечка не вмочу¹.
– (Василько хвалится перед королем:)
У мого коня золота грива,
Золота грива, срибны копита,
Срибны копита, шовковий хвостик,
Шовковий хвостик, очи тернови,
Очи тернови, вушка листови.
Золота грива – перси покрыла,
Срибны копита – каминь лупають,
Шовковий хвостик – слид замитає...

– (Под сосной «громада людей», «гречный пан» ходит между ними и водит своего коня):

А в того коня звиздови очи,
А в того коня золотии вушки,
А в того коня шовковий хвостик...

(Еще пример из колядки:)

А у мого коня золота грива,
Золота грива, сребраний копит,
Сребраний копит, жемчужный хвостик.
Золота грива ясно святила,
Сребраний копит камень рубае,
Жемчужный хвостик слид заметає².

¹ Пассек. Оч. Росс. III, 89.

² Труды этн.-ст. эксп. III, 285, 288–289, 309.

Блестящий, сияющий конь, воспеваемый в праздник рождения солнца, во время которого был обычай водить «бесовскую кобылку» или «всадника на белом коне», несомненно находится в связи с древним представлением о блестящем солнцевом коне – Хорсе, Сивке-златогривке, превратившемся в Белоруссии в Юря-коника, а у чехов – в коня-Янека. (Ср. также ниже, сходное изображение «храброго коня» в песне скопцов.)

Прибавлю еще, что в Онеге и Онежском уезде св. Георгий называется «конским богом», и «Егорьев день» считается конским праздником. Лошадей в этот день приводят к церкви, священники служат молебны св. Георгию и кропят лошадей святой водой. Лошади пользуются в этот день самым лучшим кормом и гуляют по поскотине¹. В день св. Георгия и мазуры дают отдых своим лошадям². Св. Георгий в этом отношении совпадает с латышским Усинем (русс. Авсень), покровителем лошадей, называемым «конским Усинем», празднуемым притом в один день с Георгием, а именно 23 апреля (см. выше, с. 350–351).

в) Св. Георгий — Белбог или Дажьбог

Характерным признаком св. Георгия служит, между прочим, его белый конь. Не раз было замечено выше, что белые кони посвящались именно богу солнца как у древних азиатских ариев, так и у греков и древних славян. В одной из песен скопцов, отнесенной к лже-Христу их, «Искупителю Батюшке» (Селиванову), для изображения сего последнего автор песни, очевидно, воспользовался некоторыми чертами, которыми народная фантазия рисует св. Георгия как одного из наиболее почитаемых и популярней-

¹ В других местах России (кроме Онежского уезда) конский праздник отправляется в день свв. Флора и Лавра, специальных покровителей лошадей, между тем как св. Георгию посвящается крупный рогатый скот. Ефименко. О Яриле. 96, 98, 99.

² Тоеppen. Aberggl. a. Maz. 70.

ших святых Православной Церкви. В этой песне особенно подробно описан конь, на котором едет славный всадник и которому даже дается один из главнейших эпитетов св. Георгия – «храбрый». Нельзя не узнать в нем изображения древнего «солнцева коня»:

Под ним («батюшкой») храбрый конь:
 Хорошо его конь убран.
 Золотыми подковами подкован;
 Уж и этот конь не прост:
 У добра коня жемчужный хвост,
 А гривушка позолоченная.
 Крупным жемчугом унизанная;
 В очах его камень маргарит,
 Из уст его огонь-пламень горит¹.

В великорусском заговоре на удачную охоту читаем: «Егорий храбрый, садись на белого коня!», «Егорий храбрый на белом коне булатным копьем подпирается», – произносят в другом заговоре². «Ой ты гой еси, белой резвой конь», – восклицает сам св. Георгий в духовном стихе³. Но не только конь его, а и сам святой, в качестве Белбога, представляется в заговорах весь белый, и все одеяние, все атрибуты его – также белого цвета: «На синем море белый камень, на белом камне белый человек в белом платье, свет Георгий Храбрый»⁴. В малорусских заговорах встречаем подобные же описания святого: «Ехав Юрий на белом коне, белы губы, белы зубы, сам белый, в беле одягся, белым подперцався»⁵, или: «Сто-

¹ Надеждин. Иссл. о скоп. Прилож. 47. – В одной болгарской песне Георгий подковывает своего коня серебряными подковами, прибавляет их золотыми гвоздями. Чолаков. Българ. н. сбор. I, 340.

² Афанасьев. Поэт. воз. I, 701.

³ Майков. Великор. закл. 124.

⁴ Майков. Великор. закл. 86.

⁵ Ефименко. Сбор. малор. закл. 29. – Вспомним Бога в белом кафтане, с белой палочкой в руках, также белую бабу в заговорах латышей (см. выше, с. 208).

ит храбр Егорей, на сильном коне, сам бел, и кнут бел, и рукавицы белые, и борода белая»¹. Как Дажьбога (т.е. светлого бога), его называют «свет Георгий Храбрый» (см. выше), также «Егорий светло-храбрый»: руки у него в золоте, как у ведийского златорукого Савитара (с. 117), как у златорукого Аполлона, он сияет, как испускающий огненные лучи Сурья, во лбу у него солнце, как у солнца коня (с. 251); вспомним также, что солнце называлось оком Агурамазды в Иране, оком Митры–Варуны в Индии. Светлосияющий образ св. Георгия рисуется в духовных стихах русских в следующих выражениях, напоминающих весьма сходное описание Ильи Пророка в болгарской народной песне:

Молодой Егорей светло-храбрый,
По локоть руки в красном золоте,
По колена ноги в чистом серебре,
И во лбу солнце, в тылу месяц,
По косицам звезды перехожие.

Или:

По колени в него ноги в зольги,
По локоть руки в чистом серебри...²

Установилось мнение, переходящее от одного автора к другому, будто бы это описание образа св. Георгия внушено иконописью. Неосновательность такого мнения становится очевидной, если сравнить описанный образ св. Георгия, заменившего собою в воображении народа сияющее божество солнца, со сходными чертами ведийских богов: Сурья и Савитара, греко-римского «золотого» Феба-Аполлона, а также с почти тождественным изобра-

¹ Ефименко. О Яриле. 90.

² Якушкин. Н. рус. пес. 15, 18–19.

жением в сербской песне солнцевой девы или солнцевой сестры: по колени ноги у нее желтые (т.е. золотые, сияющие), по локоть руки в золоте, коса увита шелками (см. выше, с. 404), или с вышеописанным, сияющим золотом и серебром солнцем-соколом в болгарской песне (с. 404). Неужели образы и солнцевой сестры, и солнца-сокола также внушены иконописью? (Ср. также выше [с. 425] изображение св. Георгия, сходящего с небес по золотой лестнице, с золотоперым и золотополосным оружием.)

г) Св. Георгий — победитель дракона

Как важнейшие языческие божества небесные в древности представлялись победителями злых духов, являющихся в образе змей или драконов, так и св. Георгий, обыкновенно называемый храбрым, поражает трехглавого дракона и тем доставляет людям всякие благодеяния. В болгарской народной песне, которую поют в Юрьев день, при собирании лекарственных трав перечисляются блага, возникающие для человека из крови умерщвленного св. Георгием дракона; кровь течет тремя ручьями из трех отсеченных голов дракона:

Текнале ся до три реки,	Хлынули три реки,
До три реки черни крови:	Три реки черной крови:
Прьва река по ораче –	Первая река на пользу землепашцев –
Баш пшеница;	Лучшая пшеница;
Второ река по овчере –	Вторая река на пользу пастухов –
Пресно млеко;	Пресное молоко;
Третья река по копаче –	Третья река на пользу землекопов
Руйю вино ¹ .	(виноградарей) –
	Румяное вино.

Святовит, Радегаст-Сварожич, Яровит, как мы видели, представляют обожествленных героев, сражавшихся

¹ Каравелов. Пам. болг. I, 213.

со злыми силами и врагами своей страны, защищавших свой народ от всяких невзгод. Я упомянул выше (с. 282) о найденных на Балтийском поморье одноруких божках древних славян. Здесь несомненно проявляется влияние скандинавской легенды о лишившемся руки во время борьбы с чудовищем Фенриром воинственном боге Тире. Из этого заключаем, что легенда о подобной борьбе богоподобного народного витязя с чудовищем была известна и балтийским славянам. О ночных поездках Святовита, поражавшего врагов своего святилища, было также говорено раньше (с. 59). Победа Гарана-Геркулеса (Яровита-Ерыла) над чудовищем Каком и прочие подвиги этого солнцеподобного героя находят себе близкую аналогию в подвигах русских народных витязей или богатырей, во главе которых стоит Илья Муромец, в победоносной борьбе их с Соловьем-разбойником, со Змеем Горынычем, бабой Горынкиной и т.п.

Как названные божественные герои, так и св. Георгий в качестве победителя дракона, представителя злой силы, враждебной человечеству, также как победитель всевозможных непреодолимых для простого смертного препятствий, является в некотором роде Геркулесом, хотя с христианской окраской. Ему нередко приписывается победа над нечистой силой, его призывают на помощь против недугов – дела рук дьявола. В разных местах России проявляется на свадьбах забота о том, чтобы охранить молодых и «поезжан» от порчи и вообще вредного действия злых сил. В Пермской губернии в таком случае обращаются к помощи св. Георгия, как поборника злых сил. Пока поезжане и жених собираются в путь, вежливец обходит лошадей, передвигает телеги, потряхивает колокольца и в то же время шепотом говорит:

Благослови меня, Пресвятая Богородица, Егорий Храбрый,
со князем, со тысяцким, со большими боярами... ко княгине

(т.е. невесте) ехати, княгиню получитьи, с княгиней в Божью церковь доехати, закон Божий принятьи...¹

В числе благодеяний, оказываемых человечеству св. Георгием, признается и защита им путников от воров и разбойников. Об этом свидетельствует следующий великорусский заговор при отправлении в путь:

Едет Егорий храбрый на белом коне.
Златым венцом украшается,
Булатным копьем подпирается,
С татем ночным встречается,
Речью с ним препирается:
«Куда, тать ночной, идешь?»
– Иду я людей убивать.
Купцов проезжих добывать.
А Егорий удал
Ему дороги не дал,
Православных обороняет
В пути-дороге сохраняет (Симбирская губерния)².

Именем св. Георгия заклиняются змеи (гадюки), например:

Заклинаю вас, гадюки, именем Господа нашего Иисуса Христа и св. великомученика Победоносца Георгия...³

В качестве поборника всего злого он побеждает и недуги, уроки и пр., удручающие человека; так, например, в великорусском заговоре произносятся:

Сходит Егорий с небес (и т.д., см. выше, стр. 425)... и стреляет и отстреливает у раба божия (имярек) уроки, прикосы, грыжи и т.д.⁴

¹ Майков. Великор. закл. 26.

² Майков. Великор. закл. 104.

³ Ефименко. Сбор. малор. закл. 86.

⁴ Майков. Великор. закл. 86.

В заговорах от бельма, червей и пр. св. Георгий излечивает недуги при помощи сопровождающих его трех волков (см. ниже, с. 448).

д) Св. Георгий — бог весны («ключник») и плодородия (Яровит—Припекало—Ярило [Пергрубий, Усиль]), изобилия и богатства (Рай, Спорыш [Пильвит])

Победа над драконом соответствует в народном сознании победе солнца над зимней стужей и мраком, тем более что празднование дня св. Георгия совпадает с возвращением весны. Юрьев день принадлежит к важнейшим весенним праздникам православных и, частью, римско-католических славян и приходится в апреле (23-го числа) именно около того времени, когда в старину отправлялось торжество в честь Яровита балтийских славян (с. 93). И ныне еще чувствуется белорусами Ярило, представляемый, как и св. Георгий, на белом коне и в белой мантии, но имеющий, как уже замечено было выше (с. 313), более ограниченный, деревенский, земледельческий характер. Такое же приблизительно отношение к св. Георгию-Белбогу представляет и белорусский Белун (с. 207). «Svatý Jiří jede k nam – Po věnečku veze nam» («Св. Юрий едет к нам, по веночку везет нам») – поют мораване¹. Св. Георгий, по словам упомянутой выше (с. 425, пр. 5) словинской песни, одной рукой зажигает обрядный костер, другой вьет венки. По народному верованию, он отмыкает скованную зимним холодом землю и, как весеннее солнце, вызывает в ней новую жизнь. «На Егория весна в разгаре» (русская поговорка)². «Нет лета без Юрьева дня», – говорят сербы³. В Юрьев день во многих местах, заселенных славянами, устраиваются обрядные процессии, шествия

¹ Šusil. Mor. n. p. 769.

² Петрушевич. Общер. днев. 41.

³ Сахаров. Сказ. р. н. II. VII, 26.

вокруг полей, заказываются луга (у словаков), начинаются весенние игры, в разных местах России поются молебны на полях и устраиваются крестные ходы вокруг сел и полей. Болгары обходят каждый свою ниву, держа коровай в одной руке и баклагу с вином в другой; потом все сходятся на холме, возвышающемся среди зеленой жатвы, едят коровай, пьют вино, молясь поочередно, чтобы св. Георгий развеселил их нивы и даровал им большие колосья, полные крупного зерна¹. В сербской песне, повествующей о женитьбе солнца, разные святые, участвующие в свадебном торжестве, отправляются к невесте и там получают подарки: св. Георгий получает в дар весну и цветы². Словины в Юрьев день устраивают процессию, в которой главную роль играет парень, окутанный зеленью и называемый зеленым Юрием.

Белорусы, обходя в Юрьев день поля, причем несут пироги, водку и другие припасы, взывают к св. Георгию:

Юрий, вставай рано,
Отмыкай землю,
Выпускай росу
На цеплое лето,
На буйное жито,
На ядронистое.
На колосистое,
Людзям на здорвье...³

В честь св. Георгия поют также:

– Святый Юрья,
Божий посол,
До Бога пашов,
А узяв ключи золотые,

¹ Ефименко. О Яриле. 100.

² Карацѣй. Срп. н. п. Герц. 304.

³ Зап. Георг. Об. (этн.) VII, 390.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Атамкнул землю сырусенькую,
Пусцив росу цяплюсеньку (тепленькую).
На Белую Русь и на увесь свет¹.
– А Юрьева маці, боже милы, по небя ходзила,
З Юрьям говорила:
А Юрью мой, Юрью,
Подай Пятру ключи,
Землю адомкнуци.
Траву выпусцици².

По словам белорусских песен, Юрий вместе с Николой идет в поле «жита глядзець», засеивает в поле горох и пр. Он один из святых «коня мает»³. Эта последняя черта сближает его с богом-всадником, иногда встречающимся в латышских песнях и имеющим точно такое же значение благодетельного божества, покровителя нив, например:

– У тебя, Боже, хороший конь.
Объезжай вокруг моего поля с рожью...⁴
– Тихо, тихо едет Бог
С горы в долину:
От него не колышется цвет ржи.
Не пугаются кони пахарей⁵.

В других латышских песнях речь идет о чудесном всаднике, одевающем деревья листвой и землю травой:

Сюда прискакал одетый в латы муж
На каменном коне:
Он принес деревьям листья,
Любезной земле – зеленую траву.

¹ Петруше вич. Общер. днев. 42.

² Буслаев. Ист. Христ. 1623.

³ Шейн. Белор. н. п. № 144, 147, 150.

⁴ Сбор. антропол. II, 28.

⁵ Спрогис. Пам. латыш. 299.

Или:

Кто прискакал сюда
На темно-сером коне:
Кто принес деревьям листву,
Земле – зеленый клевер?¹

Этот чудный, божественный всадник не кто иной, как солнечный бог Усинь (ср. выше, стр. 350), в данных случаях совпадающий со св. Георгием, покровителем нив, подавателем древесной и луговой зелени. (Ср. выше, стр. 175, 176, молитвы пруссов к богу весеннего плодородия Пергрубию. Близкое родство последнего со св. Георгием подтверждается и тем, что праздник его отправлялся в Юрьев день, т.е. 23 апреля, как у латышей – праздник в честь Усиня.)

В буковинской рождественской песне св. Никола, св. Юрий и Господь трубят в трубы:

Як затрубив святой Юрий
Вси лиса си зазеленили².

В Малой Руси говорят о св. Георгии:

Святый Юрий по полю ходить, хлиб жито родить³.

Там же встречаем божество, называемое Урай, – очевидно, искаженное наименование Юрия. В посвященной ему песне он спрашивает у матери своей ключи (ср. предыдущую белорусскую песню) для отмыкания неба:

Та Урай матку кличе:
«Та подай, матка, ключи,
Одимкнути небе,

¹ Auning. Wer ist Uhszing? 32.

² Кирпичников. Св. Георгий. III, 238.

³ Номис. Укр. приказ. 433.

 БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Выпустити росу,
Дивоцкую красу»¹.

Последние два стиха находятся в связи с весьма распространенным между всеми славянами верованием в целебную и укрепляющую силу росы, выпадающей в Юрьев день. Катаются по полю, увлажненному росой; девушки умываются юрьевской росой для сохранения красоты; малоруссы выводят ею бельмо у скотины, произнося при этом приведенный выше (с. 430) заговор, начинающийся словами: «Ехав Юрий на белом коне» и т.д. В Червонной Руси верят, что выгон скота на Юрьеву росу предохраняет его от порчи ведьм². У малорусов вследствие приписываемого ему свойства отмыкать весной землю или небо св. Юрий называется ключником. В вышеупомянутой песне скопцов (с. 229) «Батюшка Искупитель», описываемый по образцу св. Георгия, изображается так:

Уж на том ли на храбром на коне
Искупитель наш покатывает,
Он катается со золотыми ключами,
По всем четырем сторонушкам³.

Ключником, отмыкающим землю и небо, изображается св. Георгий и в песнях западных славян; так, в моравской весенней песне спрашивают Морену, богиню зимы (владевшую ключами от земли во время зимы), кому она дала ключи. Она отвечает:

Dala jsem jich, dala sv. Jiřímu,	Дала я их, дала св. Юрию,
Aby nám otevřel zelenou travinu,	Чтобы он отомкнул зеленую траву,
Aby tráva rostla, tráva zelená ⁴ .	Чтобы трава росла, трава зеленая.

¹ Труды этн.-ст. экс. III, 30.

² Ефименко. О Яриле. 100.

³ Надеждин. Иссл. о скоп. Прилож. 47.

⁴ Hanuš. Vajesl. Kal. 137.

Или:

Dala jsem jich, dala svatému Jiří,	Дала я их, дала св. Юрию,
Aby otevřel do nebe dveří,	Чтобы он отворил двери неба,
Všelijaké kvítí kde on ráčil jítí.	(И даровал) всяких цветов
	по своему пути.

Как малорусы, так и мораване называют поэтому св. Георгия ключником:

Klíčnice z nebe,	Ключник небесный,
My prosím tebe,	Мы просим тебя,
Až budem žítí,	Когда будем жать,
Otevři nám nebe! ¹	Отомкни нам небо!..

Св. Георгий во всех этих случаях (кроме последнего, где речь идет о ясном небе, необходимом для успешной жатвы) является уже как бы представителем небесной влаги. Но следует, кажется, видеть в акте отмыкания им земли и небес, т.е. подаяния плодоносной росы и растительной зелени, не более как действие теплых лучей весеннего солнца, освобождающих связанные зимней стужей небо и землю от зимних оков, что именно и выражается в даваемом святому эпитете «водопас», т.е. способствующий вскрытию рек, в Пермском крае², «водонос» – в том же смысле у белорусов³, наконец, как мы видели выше, «ключник» – у малорусов и мораван. Специальными же представителями влаги служат другие святые.

У Каченовского находим целую серию болгарских песен на Юрьев день, в которых «светы Дёрде» или «Гёрги» изображается объезжающим на коне границы полей или шествующим по межам: он с участием смотрит на поля и искренно радуется, если всходы хлеба на них хороши, или

¹ Sušil. Mor. n. p. 769. (Ср. также 770, 773).

² Перм. сбор. II, 31.

³ Кирпичников. Св. Георг. III, 222.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

же горько опечаливается, роняет «белы сълзи», если не видит надежды на урожай¹.

Как бог жаркого, «припекающего» солнца, способствующего созреванию плодов и обусловливаемому тем изобилию и богатству, св. Юрий является у белорусов под названием «Рай» («Раёк»), в котором нельзя не узнать сокращенного имени названного выше (с. 438) малорусского «Урая» (Юрия) – ключника. Его приглашают зайти в дом или на двор, взглянуть на хранящееся в нем добро, отчего ожидается счастье и обилие дому:

а) Ишоу Раёк дорогою,
*Рано, рано!*²
Дорогою широкою.
Нихто Раю не просиць,
Просиць яго мой Потапочка:
«Мое гумно вяликая,
Пираплеты высокіе,
Ёсь гдзе Богу посядзечи,
Мойго добра поглядзечи:
Одного житнаго,
А другога ярычнаго,
А трэцяго пшаничнаго».

б) Ходзиу Раёк по улице,
Нихто Райка у двор не зовець.
Отзвауся к нам паночик:
«Ходзи, Раёк, ко мне у двор,
Мои дворы мяценые,
Мои столы цисовые,
Мои обруссы бялевые»
и т.д.

в) Ходзиу Рай по вулице,
Нихто Раю у хату ня просиць;
Просиць Раю Андрейка:
«А прошу ж, Раю, к собе у хату!
А у мяне у хаце усе приберено:
Цясовые столы позасциланы,
Золотые кубки поналиваны –
Жничик гоставаці (угощать)».

г) Ходзиу Раю коли двору,
Нихто Раю у двор не зовець.
Обозвауся наш паночик:
«Ходзи, Раю, ко мне у двор,
Моё дворы мяценые,
Моё обруссы шоуковые,
Моё кубки золотые,
Вином-мёдом налитые»³.

¹ Пам. болг. н. твор. 101 и сл.

² Припев после каждого стиха.

³ Шейн. Белор. н. п. 210–211.

Эти песни к «Раю» как по содержанию, так и по форме своей очень похожи на приведенные раньше песни, обращаемые к Спорышу или Богу. Это сходство песен, которые могут быть рассматриваемы как довольно близкие варианты одного текста, доказывает, что в народном представлении св. Юрий, под именем Урай-Рай, служит олицетворением и изобилия и довольства, заступив место Спорыша (Пильвита–Плутоса).

Во всех приведенных песнях св. Юрий, как под собственным именем, так и под именем Урай, Рай, Бог, Спорыш, Добро – является благодетелем рода людского в качестве доброго гения плодородия и довольства, в том же точно смысле, как древнеиталийский Гаран–Геркулес; он отождествляется и со Святовитом Арконским, который чествовался по окончании жатвы и почитался покровителем плодов земных и богом изобилия, как Спорыш белорусов, замещенный Раем–Юрием. Св. Георгий–Урай–Рай, как представитель изобилия и богатства, опять совпадает с Усином, который в одном из латышских заговоров величается возгласом: «Ах ты богатый Усине!» (см. выше, с. 350).

е) Св. Георгий – «волчий пастырь», покровитель и защитник стад от хищных зверей и недугов

На этой характеристической черте св. Георгия следует несколько остановиться. Раньше уже обращено было внимание на то, что бог солнца, в лице Митры, был вместе и милостивым, и мстительным богом, деятельность его была и благодетельна, и разрушительна. Та же двойственность проявляется и в деятельности Аполлона: он давал тепло и свет, плодородие и обилие, но в то же время был и причиной засухи, повальных болезней, чумы, постигавшей людей в жаркое время года, когда гневался сиющий бог. Но в то время как Аполлон насылал бедствия,

и в особенности заразы, он же был и могущественнейшим исцелителем от болезней. Оттого в жаркое время года в Греции, в особенности в Аттике, устраивались известные церемонии, исполнялись умиловительные обряды и жертвоприношения, посредством которых старались успокаивать и умирять гнев знойного, палящего солнечного бога, молились о ниспадении небесной влаги, о наступлении благодетельной прохлады. Точно так же Аполлон был покровителем и пастырем диких зверей, отважным охотником. Дикая зверь, именно волки и львы, служили символами силы солнца; на всем Востоке, по замечанию Преллера, борьба могучих сил природы олицетворялась борьбой диких зверей. Аполлон, как покровитель и пастырь волков, назывался $\lambda\acute{o}\kappa\iota\omicron\varsigma$ и волк ($\lambda\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$) считался символом этого бога¹. Волк был также посвящен древнеиталийскому Марсу и у римлян назывался Марсовым: *lupus Martius*; изображение волка помещалось в храме Марса, появление его в поле признавалось за выражение помощи Марса². Такой взгляд на появление волка существует и ныне в Белой Руси: «Воук дорогу перебег», – говорят в Виленской губернии, когда кому посчастливится³.

Св. Георгий принял на себя вышеуказанную специальную черту Аполлона Ликейского и Марса: он у славян представляется волчьим пастырем, вообще повелителем над зверями.

В болгарском заклинании (баянии) св. Георгий, сидя на горе, собирает вокруг себя хищных зверей и сковывает их тремястами замками:

Излез е свети Герги на високу Вышел св. Георгий на высокую
боарце, та ми е посвирил мь-кую гору и заиграл в медную

¹ Preller. Gr. Myth. I, 162.

² Его же: Röm. Myth., I, 336.

³ Этно. сбор. III, 234.

дена бурия, та ми е посабрал
воальк с воальчетини, мечки с
мечетини, лесица с лесичетини,
заяк с зайчетини и всичка
жива дивина; та отишиоал у
триста коваче, та исковал три-
ста ключа, та заключил всичка
дивина: с уста да не ядоать, с
нос да не душоать, с очи да не
глиодоать, с уши да не чуеть, с
ноги да не ходять¹.

трубу, и собрал волка с волча-
тами, медведицу с медвежата-
ми, лисицу с лисятами, зайца
с зайчатами и всякую живую
дичину; и отошел к тремстам
кузнецам и сковал триста зам-
ков и замкнул всякую дичину:
уста, чтобы не ела, нос, чтобы
не дышала, очи, чтобы не гля-
дела, уши, чтобы не слышала,
ноги, чтобы не ходила.

Волки на Украине называются хортами или картами (т.е. собаками) св. Юрия или Юровыми собаками². «Свя-
тый Юря звира (волков) пасе», – говорят на Украине³. По
словам великорусских и малорусских заговоров, св. Юрий
ходит или ездит на своем белом коне (по железному мо-
сту, великорусск.) в сопровождении трех псов или хортов:
серого или червонного, белого и черного⁴. Разъезжая по
лесам, он раздает зверям наказания. По словам духовного
стиха, он наезжает «на стадо звериное – на волков на ры-
скучих» и повелевает им:

Вы волки, волки рыскучие!
Разойдитесь, разбредитесь
По глухим степям, по темным лесам,
А ходите вы повременно,
Пейте, ешьте повеленное
От свята Егория благословения⁵.

¹ Чолаков. Българ. н. сбор. I, 115.

² Афанасьев. Поэт. воз. I, 710, 763.

³ Номис. Укр. приказ. 434.

⁴ Майков. Великор. закл. 39. – Ефименко. Сбор. малор. закл. 19–20. – Тру-
ды этн.-ст. эксп. III, 139.

⁵ Афанасьев. поэт. Воз. I, 702.

Или:

Разойдитесь и где один-два,
Пы чистым полям, пы темным лясам.
Да пейте, вы ешьте повеленная¹.

Звери, по словам стиха:

...пьют, едят повеленное,
Повеленное, благословенное
От Георгия Храброго².

«Для получения себе пищи, – говорит Ефименко, – волки, по малорусскому поверью, вымаливают ее воем в течение двенадцати дней, стоя на дыбах перед св. Георгием; поэтому, когда бывает слышен вой волков, то народ в Великороссии, Малороссии и Белоруссии говорит, что они просят у Бога пищи. Животное, назначенное волкам в добычу, не может нигде укрыться от них: “хоч у пѣч замаж, то знайде”. При приближении волка к стаду овец роковая овца не только не уходит от него, но, напротив, сама, с глазами, налившимися кровью (поэтому говорят: “волче червоне”, *волчье красное*), бежит к нему. Животного, задушенного волками, как назначенного Самим Богом, народ не употребляет в пищу – разве только в таком случае, когда священник освятит его. В Великороссии вовсе не употребляют таких животных; у белорусов существует поверье, что если волк изранит и послунит какую-нибудь домашнюю скотину, то она не уйдет от его зубов; отсюда произошла поговорка о таком животном: “Гето уже наслунено”. Волки делятся по уездам и урочищам, и притом так, что волки одной местности не смеют сами, без приказанья св. Георгия, переходить в другую». Ефименко приводит це-

¹ Якушкин. Н. рус. пес. 22.

² Снегирев. Рус. пр. праз. III, 78.

лый ряд рассказов о том, как обреченная св. Георгием на съедение волка скотина, несмотря на всякие хитрости ее владельца, все-таки не избегает своей судьбы¹.

В Винницком уезде рассказывают: «Полисун (см. ниже, с. 449) или св. Юрий управляет волками. Это видел один путник, ехавший накануне Юрьева дня. Застигла его ночь под лесом. Видит он – мерцает в лесу огонек... подъезжает, и что же представляется его взору? Сидит человек, убеленный сединами, перед ним горит свеча, а вокруг него волков – видимо-невидимо! Старик тот был св. Юрий... Не бойся (сказал св. Юрий), волки тебе не сделают вреда, но знай, что они собрались сюда с жалобой на тебя, что ты всегда отбиваешь у них добычу. Берегись же впредь делать это, чтобы и тебе не сделаться жертвою их кровожадности. Вот ты теперь кажешься их глазам *облитым кровью* (см. выше), и если бы не я, они растерзали бы тебя на месте. Знай же, что Сам Бог назначает волкам, что им есть, и их жертва всегда кажется им облитой кровью»². Очень сходные рассказы известны и в Великой Руси³, также у эстов, заимствовавших многие верования у славян⁴. В связи с таким представлением об отношении св. Юрия к волкам сложились русские поговорки: «Что у волка в зубах, то Егорий дал», «Обреченная (на съедение волкам) скотинка уж не животинка»⁵.

«Сам Бог назначает волкам, что им есть», – сказал св. Юрий в только что приведенном рассказе из Винницкого уезда. Такой взгляд народа на волчью пищу как на «повеленное» и «благословенное» свыше был известен и в древней Италии. О том свидетельствует легенда, связанная с Сорактским святилищем, к которому уже так часто

¹ О Яриле. 91 и сл. – Ср. подобные рассказы в Труд, этн.-ст. эксп. III, 51–52.

² Труды этн.-ст. эксп. I, 1, 171 – 172.

³ Ефименко. О Яриле. 91–92. – Трунов. Пон. крест. Орлов, губ. 30–31.

⁴ Holzmayer. Osil. 35–36.

⁵ Снегирев. Рус. пр. праз. III, 79. – Ефименко. О Яриле. 91.

приходилось мне возвращаться. По словам Сервия, однажды на горе Соракте пастухи приносили жертву подземному богу Диту (Dis); внезапно появились волки и похитили жертвенное мясо из огня. Пастухи бросились преследовать волков, но на пути попали к пещере, извергавшей ядовитые испарения, от которых они заразились чумой и умерли. Всю страну постиг мор¹. Так грозно наказал страну италийский Сварожич, Аполлон Соранский, за одно только намерение пастухов отнять у волков «повеленное, благословенное»! – Народ обратился к оракулу за советом, как отвратить постигшее его бедствие. Последовал ответ, что мор прекратится, если жители будут вести себя как волки (т.е. будут жить грабежом, очевидно, от себя уже и, вероятно, ошибочно, поясняет Сервий). Они исполнили требование оракула и с тех пор стали называться волками соранскими (Hirpi Sorani)². Из других свидетельств, приведенных мною раньше (с. 447), мы знаем, в чем заключались действия этих «волков»: они босыми ногами ступали по горящим угольям и пламени костров, т.е., вероятно, перепрыгивали через костры. Цель этого действия заключалась, следовательно, в охране страны от мора (вероятно, и от всяких других болезней). Замечательно, что простой народ повсеместно у славян верит до сих пор в чудодейственную, предохраняющую от недугов, целебную силу ивановских костров, соответствующих кострам, которые возжигались в честь Аполлона Соранского. «Со-

¹ Ad. Aen. XI, 785.

² Там же. – У эстов как будто сохранился глухой отголосок этой легенды: «В древние времена, – говорит эстское сказание, – кора земная дала широкую трещину, из этой трещины поднимались вредные испарения, грозившие погубить все живое. Людей и скот постигла опустошительная чума, бедствие было безграничное. Тогда созвали весь народ, и он избрал из своей среды сильного мужа по имени Юрий (Jüri), которому поручил завалить вредоносную трещину. После многих трудов и усилий сильному Георгию удалось наконец засыпать трещину землёю, отделение вредных испарений прекратилось, а с ним – и губительная зараза. В память избавителя от бедствия празднуется день его именин (23 апреля)». Boecler. D. Esth. Aberggl. (Kreuzwald) 82.

ранские волки», обеспечивавшие страну от недугов, по словам Плиния, пользовались особыми льготами: они навсегда освобождались правительством от военной службы и других повинностей¹. Это доказывает, что важные услуги, оказываемые ими на пользу народного благоденствия и здоровья, высоко ценились правительством. В русских заговорах Юрьевы псы, или хорты, т.е. волки, излечивают от недугов, сближаясь в этом отношении с «волками соранскими». Вот примеры таких заговоров:

Великорусск.: Ишол святой Егорий чрез железный мост, и за ним бегли три пса: один серый, другой белый, третий черный. Серый пес бельмо слизнул, белый пес бельмо слизнул, черный пес бельмо слизнул у рожденного, у молитвенного, у крещеного раба Божия (имярек) (Симбирская губерния)².

Малорусск. (от червей): Ехав св. Юрий на белому коне через лес, а за ним бегло три псы: первый черный, другой червонный, третий белый: черный кровь облизав, червонный беле тяга, а белый червы вылизав, на язык забрав...³

– (от бельма): Ихав Юрий на Сияньску гору; бигли за ним три хорты: иден черный, другий червонный, третий белый. Черный чорне бильмо засцяв, бильий биле бильмо засцяв, червонный червоне бильмо засцяв⁴.

– (то же): Ехав Юрий на белом коню... веде за собою три харты: один белый, другой серый, третий червонный. Белый бельмо злиже, серый – слезу, а червонный – кровь⁵.

В приведенных заговорах звучит как бы отклик древнего, ныне почти утраченного верования в благодетельную природу волков, подчиненных непосредственному ведению св. Георгия.

¹ Nat. Hist. VII, 2.

² Майков. Великор. закл. 39.

³ Ефименко. Сбор. малор. закл. 19–20.

⁴ Труды этн.-ст. эксп. III, 139.

⁵ Ефименко. Сбор. малор. закл. 9–10.

Образ св. Георгия, как властителя над лесными зверями и пастыря волков, слился в воображении народа с лесным духом, носящим названия «Včji pastir» (словин. = волчий пастырь), «леший» (великорусск.), «полисун», «лисовик» (белорусск., малорусск.). Леший, полисун, лисовик, волчий пастырь – названия, буквально соответствующие именам древнеиталийских сельских богов: Фавна–Луперка и Сильвана. Последние, как мы видели раньше (с. 138), первоначально были лишь эпитетами Марса. Оба названных бога считались покровителями стад, охранителями их от волков: Фавн назывался *Lupercus*, от *lupus* – волк, в смысле защитника от волков: «Весь скот радостно играет на пастбище, – восклицает Гораций, – когда наступают декабрьские ноны (праздник в честь Фавна), все село торжествует на лугах, вместе с волами, ягнята не боятся волка»¹. (Ср. выше, стр. 2, молитва литвинов к Гониглису.) Интересно, что латыши, как свидетельствует Эйнгорн, в декабре же приносили в жертву волкам козу, которую оставляли на перекрестке (*sacrificium lupinum*) в убеждении, что вследствие того волки не будут вредить их стадам². Болгары отправляют «волчий праздник» с 10–17, местами с 11–13 ноября³.

Понятно, что при непосредственной власти Св. Георгия над волками, главным бичом стад и скотоводов, народ старается всеми силами задобрить и умиловить этого святого, который у южных и восточных славян почитается покровителем скота. Южные славяне (болгары, сербы) в Юрьев день закалывают в честь празднуемого святого первого в году барашка (у болгар обязательно белого) с соблюдением своеобразных приемов и обрядов, несомненно, сохранившихся от времен язычества (с. 84–85). Обрядное зарезывание живого животного в

¹ Horat. Carm. III. XVIII.

² Einhorn. Reform, g. Lett. 621.

³ Чолаков. Бълг. н. сбор. I, 57. – Кочановский. Пам. болг. н. твор. 14.

некоторых местах России и в Карпатах заменилось символическим жертвоприношением покровителю стад, а именно: главный пастух закалывает пирог, сделанный в виде овна¹. В этот день почти повсеместно в первый раз выгоняется в поле скот.

В Вишневской parroхии (в Словении) есть церковь св. Георгия, куда ежегодно на Юрьев день приходят пастухи и молятся об охрaнении их стад от волков². Словины в Юрьев день, во время шествия «зеленого Юрия» (см. выше, с. 436), поют:

Zeleniga Jurja vodimo,	Зеленого Юрия водим,
Zeleniga Jurla spramamo,	Зеленого Юрия просим,
Naj naše čede pasel bo... ³	Чтобы он пас наши стада.

Белоруссы поют в Юрьев день:

Ой, выйду я на улечку, бычки бушуюць,
Юрья, Юрья, бычки бушуюць.
Бычки бушуюць, бо весну чуюць,
Юрья, Юрья, бо весну чуюць...⁴

При «запасовании статка», т.е. при выгоне скотины в первый раз на пастбище, в Юрьев день, у белорусов обыкновенно является нищий, провожающий стадо с причитанием:

Паси же, Боже, скацинку на Юрьевых росах (ср. выше, стр. 438, о чудесных свойствах Юрьевой росы), на красных веснах, на Микольских травах, на ранних росах, на вечерних зорях. Борони ж, Боже, скацинку от гада пывзучаго, от зверя бегучаго, от злых людей, от напастничков, от накупничков, гдзе

¹ Афанасьев. Поэт. воз. II, 255.

² Ilič. Nar. slav. obič. 144.

³ Ausland. 1872: 471.

⁴ Шейн. Белор. н. п. 124.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

травы съедаюць, гдзе воды сливаюць, суначивачок маюць, в дзень под сонцем, в ночи под месецем¹.

В белорусской «волошебной» песне, на вопрос Божьей Матери, где он был, «святы Юрий» отвечает:

У самочестнаго мужа у Романичка,
Я короу пасциу и запасау,
Я запасциуши, домой пригоню,
Домой пригоню, у хлеу загоню,
У хлеу загоню, слоуцо зговору;
Етому статку ня будзиць упадку,
Ни от мядведзя, ни от нариву,
Ни от гада бегучего.
Ни от змея литучего².

В другой «волошебной» песне называются разные праздники, в том числе и Юрьев день:

Другое свято – Юрий-Егорий
В чистом поле стадок спасает,
Стадок спасает, домой гоняет³.

В Червонной и Белой Руси в день св. Георгия отправляется праздник пастухов. Червоннорусские пастухи встречают Юрьев день песнями, варят кашу и молят св. Георгия о предохранении скота от всякого несчастья⁴. При выгоне, в Юрьев день, стада в первый раз на пастбище в разных местах России совершают, с помощью знахаря или без него, разные суеверные обряды: по свидетельству Барсова, в некоторых местах Великой Руси при первом выгоне скота в Юрьев день пастух по одну сторону от ско-

¹ Крачковский. Оч. быта Зап.-Русс. кр. 190.

² Шейн. Белор. н. п. 85.

³ Его же. Рус. и. п. I, 390.

⁴ Ефименко. О Яриле. 100.

тины кладет ключ, по другую замок и по спине скотины водит каким-нибудь железным орудием. Он обходит скот с иконой в руках, имея при себе так называемый «божественный обход», например: «Пошли, всемогущий Боже, св. великомученика Георгия Победоносца с пламенным копьем, на сохранение счетного моего скота», – далее следует перечисление опасностей, они суть: звери, сглаз, колдуны, чернецы и пр.¹

В Олонецкой и Новгородской губерниях на Егорьев день делают завет: «Егорей – свет храбрый! Дай росу тихую да смирную и сохрани мою скотинку нынешним летом, а я завичаю тебе, в день Ильи света преподобного, барана или корову или лошадь»².

В Пермском крае св. Георгий называется скотопасом³. В Чухломском и Кологривовском уездах (Костромская губерния) окликают в Юрьев день «Егория храброго» (к которому присоединяют и «преподобного Макария») следующей песней:

Мы вокруг поля ходили,
Егорья окликали,
Макарья величали:
Егорий ты наш храбрый,
Макарий преподобный!
Ты спаси нашу скотинку
В поле и за полем,
В лесу и за лесом.
Под светлым под месяцем,
Под красным солнышком,
От волка от хищного.
От медведя лютого,
От зверя лукавого⁴.

¹ См. у Кирпичникова. Св. Георгий. III, 248.

² Кирпичников. Св. Георгий. III, 218–219.

³ Перм. сбор. II, 31.

⁴ Снегирев. Русс. пр. праз. IV, 196.

В упомянутых жертвоприношениях и обрядах нельзя не видеть действий, совершенно аналогичных умиловительным обрядам, которые исполнялись древними греками в честь Аполлона, с целью отвращения бедствий – засухи, заразных болезней, лежавших в руках этого бога палящего солнца. Как Аполлон, насылающий эти бедствия, был вместе с тем и лучшим защитником от них для людей, умевших снискать его расположение, так и св. Георгий – «волчий пастырь», считается лучшим защитником от волков и покровителем скота, принадлежащего людям, которые сумеют угодить святому. Такое угождение и заключается в молитвах и обрядах, связанных с празднованием весеннего Юрьева дня.

Кроме защиты от диких зверей св. Георгию приписывают власть исцелять скот от болезней и вообще предохранять его от всяких напастей. Около Солигалича и Буя (Костромская губерния) в Юрьев день, ночью, крестьяне ходят и поют песни с припевами о сохранении стад своих, а в Тульской губернии в Юрьев день служат молебны у колодезей и окропляют скот св. водой¹. К помощи названного святого нередко прибегают в заговорах, например:

– Гой еси, Георгий Храбрый! Укрепи своею силой мощною мое стадо (название его), чтобы оно от пóтупа не разбегалось, а ходило бы в куче смиренхонько, ело хорошенько и было глаже гладкого горностая (Южная Сибирь).

– Гой еси, Георгий Храбрый! Исцели от недуга и всякой скорби стадо (имя) и пошли все недуги и скорби на нечистые гады (Южная Сибирь)².

– Защити мою коровушку, св. Георгий, Власий и Протасий!³

– (От «ногтя». Призываются вместе св. Георгий и Михаил Архангел)... Во еси ты, батюшка, Михайло Архангел и Егорий

¹ Снегирев. Русс. пр. праз. III, 75.

² Гуляев. Этн. оч. 56.

³ Петрушевич. Общер. днев. 41.

Храбрый, бейте и стегайте тугими стрелами, острыми кнутами двенадцать ногтей рыжова коня, стегайте его по ушам и по заушам, по глазам и по заглазам и т.д... «Багюшка Михайло Архангел и Георгий Храбрый, выгоните нечистый дух, двенадцать ногтей» (Тобольская губерния)¹.

Белоруссы поют:

Святой Ягорья коров пасець!
Пасець, пасець, да запасываиць,
З бордзым хортом, з острым жазлом,
Пасець, пасець, да запасываиць
От того гада бягучыга,
От тэй ведьмы-чирадейницы!²

ж) *Св. Георгий — покровитель охотников
(Леший—Полисун—Лисовик)*

Как волчий пастырь и смелый охотник, подобно Аполлону, св. Георгий считается и покровителем охотников. В этом отношении он сближается с Сильваном, который, по представлению древних италийцев, был не только покровителем стад от волков, но, кроме того, и покровителем охотников³. Властитель над всеми живущими в лесах животными, св. Георгий гонит их или на охотника, или от него. В заговорах на удачную охоту призывают помощь св. Георгия:

— *(Великорусск.)* Георгий Храбрый, садись на белого коня, бери шелкову плетку и стегай не по пруткам, не по веткам, стегни по белым зайцам, по белой шерсти... Побегите, белы звери, по своим тропам, по своим заповедям (Вятская губерния)⁴.

¹ Майков. Великор. закл. 76.

² Шейн. Белор. н. п. 77.

³ Preller. Röm. Myth. I, 393.

⁴ Майков. Великор. закл. 124.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

– (Малорусск.) Стоит Храбрый Егорей и на сильном коне... Залучает и загоняет в ловушки лисиц бурнастых, долгохвостых, залучает, загоняет белых пчолых ярых зайцев...¹

Выше указано было на то, что св. Георгий, в качестве «волчьего пастыря», слился с образом лесного духа – Полисуна или Лисовика. Лисовик (= древнеиталийский Сильван, от *Silva* = лес) по произволу перегоняет зверей в лесу с места на место, направляя их то на зверолова, то в обратную сторону. Как южные славяне приносят св. Георгию в Юрьев день в жертву первого барашка, так восточные и северные русские охотники (также охотники на Бескидах) приносят Полисуну в жертву, т.е. оставляют в честь его в лесу или режут, первого пойманного зверя или птицу². В заговорах на удачную звериную ловлю призывают лесных духов точно так же, как выше – св. Георгия, например:

Подите вы, сатанаилы, дьяволы, лешие, в такой-то остров, прогоните русаков и бяляков (т.е. зайцев) на мои клетки поставные, – сумеречные, вечерние, ночные, утренние и полуденные; пригоните, остановите и в моих клетях прикните³.

¹ Ефименко. О Яриле. 90–91.

² Афанасьев. Поэт. воз. II, 337; III, 529. – Ср. Майков. Великор. закл. 132.

³ Сахаров. Сказ. р. н. I, 1, 20. В этом заговоре лесные духи, согласно христианскому мировоззрению, отождествляются с дьяволом, т.е. с нечистой силой. – Приписываемые народом языческим богам своим свойства в христианстве переносились им, как уже замечено было раньше, на того или другого, или даже на целые группы святых, ангелов и пр., причем свойства их все более и более специализировались. Св. Георгий на изложенных выше основаниях, как владыка лесных зверей, прозывался звероловом. Народ приписывает подобные же отношения птицам, рыбам, пчелам – разным другим святым и ангелам.

Птицеловы и вообще охотники на птицу обращаются к Архангелу Михаилу, к св. Мамонтию, Созонтею и другим, прося их содействовать удачной охоте:

«Грозный воевода, Михаил Архангел, Архистратиг Господень, – восклицает птицелов, – укрепи ты сердце у всякой полетущей птицы, чтобы она меня, стрелца, не видела и не обозревала бы меня, и с моей стреличью пищалью, и со всем снарядом пищальным, и ясных очей стрельцовых не видела бы» (Арханг. губ.).

Такое слияние образов св. Георгия и Полисуна соответствует близкому родству, которое представляли в древнейшую эпоху римской жизни Фавн и Сильван с Марсом, и наводит на предположение, что в древности образ лесного духа и у славян был так же тесно связан с образом солнечного бога, как у древних италийцев; в противном случае непонятно было бы, почему черты, свойственные Полисуну, могли войти в состав свойств и качеств св. Георгия, заместившего в народном воображении божество солнца, почему в приведенном выше рассказе из Винницкого уезда волчьим пастырем называется «Полисун или св. Юрий».

з) *Св. Георгий — оракул, податель женихов*

В связи с отмыканием земли и неба и, следовательно, с открытием нового лета, нового сельскохозяйственного года у многих славянских народов установился обычай, по которому в Юрьев день, в особенности же накануне его, происходят гадания девушек о суженых, произносятся

Из другого подобного же заговора:

«Я, раб Божий (имярек), помолюся, поклонюся св. Мамонтею, св. Соzonтею и Луке Залушнику, Стефану Попутнику, Труфану и Руфану милостивым: Возьмите вы свои скипетры и идите на святое море Хвалынское, в дальние суземья и ближние суземья, в частые и густые камыши и лузья и болота, и загоняйте серых, ярых пернатых и пушистых утиц морских, гуся и лебедя в мои ловушки и поставушки, шелковые плутива, висячие сілья» (Тобольская губерния).

Рыбаки молятся ангелам об удачном лове рыбы:

«По благословению Господню, идите, святые ангелы, ко синю морю с золотыми ключами, отмыкайте и колебайте синее море ветром и вихером и сильною погодою, и возбудите красную рыбу, семгу, и белую рыбу, раки и щуку, и прочих разных рыб, и гоните из-под мху, из-под виченого куста, и от крутых берегов и желтых песков, и чтобы она шла бы к нам, рыболовам, рабам и рабыням (имярек), в матушку реку быстрю Двину, и в разные реки и озера, и во всякие водяные протоки; и не застоялась бы на красном солнце, и не загулялась бы с охотной травы, и шла бы к нам в наш рыболовный заводь, и не боялась бы и не пе(я)тилась наших ленных и посконных и конопляных сетей, и всяких разных наших ловушек...» (Арханг. губ.). Майков. Великор. закл. 130, 131, 138.

 БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

ими молитвы о получении женихов; это, впрочем, повторяется и в другие дни года, связанные с воспоминаниями о Новом годе, который в старину отправлялся, в разных местах, в разные дни, например 1 марта, 30 ноября, 25 декабря. Весенний Юрьев день начинается собой пастушеский год, как 1 марта у древних италийцев, праздновавшееся в честь Марса, открывало Новый гражданский год. В *сербской* песне девушка молится Юрьеву дню:

Турѣв данче, кад ми опет	Юрьев денек, когда опять
доћеш,	придешь,
Код матери мене да не наћеш:	Не найди меня у матери:
јал' удата, јали укопата;	(Найди меня) или выданной, или
	погребенной,
Пре удата, него укопата ¹ .	Лучше выданной, чем
	погребенной.

У *хорватов* встречаем вариант этой песни:

Djevojka se Gjurgjevu molila:	Девушка молилась Юрьеву дню:
«Gjurgjev dane, protjetna radisti!	«Юрьев день, весенняя радость!
Gjurgjev dane, kad mi opet	Юрьев день, когда опять
dojdeš,	придешь,
Da kod moje ne najdeš me majke,	Не найди меня у моей матери,
Nego da me il' najdeš udatu,	Но найди меня или выданною.
Il' udatu ill ukopatu,	Или выданною, или погребенною.
Il' kod vojna, il' u grobu ladnom» ² .	Или за воином, или в холодной
	могиле».

Чешские девушки накануне Юрьева дня ходят в лес и ловят молоденького дикого голубя, которого затем несколько времени содержат втайне; когда он бывает уже в состоянии летать, его с известными суеверными приемами выпускают на волю через дымовую трубу. При этом ими

¹ Карац. Срп. н. п. I, 298.

² Stojanovič. Sl. iz ĥiv. Hrv. n. 254.

поется заклинательная песня, которая обеспечивает получение желаемого жениха¹.

В *России* св. Георгию, как покровителю невест, девушки также молятся в Юрьев день о женихах и ходят в этот день особенно разубранными и разукрашенными. Отсюда поговорка: «Наряжается, словно баба на Юрья»². Ср. выше (с. 235–236) молитвы о суженых и вообще о предметах, касающихся девичьей красоты и любви, обращенные к солнцу. Как божество, покровительствующее любви, св. Георгий отчасти приближается и к Ладу, богу согласия, женитьбы и веселья.

Не думаю, чтобы после указанной параллели между древнеязыческим образом бога солнца во всех различных его проявлениях и св. Георгием Победоносцем, как понимает последнего простой народ, можно было сомневаться в тождестве обоих представлений в народном сознании. Народ принял из легенды о св. Георгии и сохранил в своем представлении о нем те характерные черты, которые соответствовали древним образам божества солнца, и от себя придал ему некоторые черты последнего, которых вовсе не было в легенде.

* * *

В заключение считаю нелишним перечислить еще раз главнейшие моменты, сближающие и отождествляющие св. Георгия с божеством солнца: св. Георгий – «бог с небес», золотой конь (Хорс). Эти два эпитета несомненно свидетельствуют в пользу солнечной природы святого. Георгий – Белбог (Дажьбог – Ясонь – Усень), всадник на белом коне, «светло-храбрый», златорукий, с солнцем во лбу, народный витязь (Святовит, Радегаст–Сварожич и пр.), победитель злого духа в виде дракона. Память св. Георгия весеннего

¹ Reinsb.-Düringsfeld. Festkal. 194.

² Петрушевич. Общер. днев. 42.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН

празднуется почти одновременно с торжеством гавельбергского Яровита (около 15 апреля) и белорусского Ярила (27 апреля); «храбрый» божественный витязь, в то же время податель плодородия, изобилия и всяких благ, он и по природе своей совпадает с только что названными двумя представителями весеннего солнца, а также с представителями припекающего, способствующего созреванию плодов летнего солнца: южнославянским Бронтоном (?), балтийскими Святовитом и Припекалом, великорусским Ярилом и мало- и белорусским Купалом. В то же время под именем Рая (Урая) он совпадает с богом богатства и изобилия – Спорышем. Как податель женихов, он совпадает с Ладом. Не менее характерно совпадение св. Георгия, «волчьего пастыря» (Полисуна) и покровителя стад, с Аполлоном, получившим эпитет *vóπιος*, т.е. пастушеский, с Марсом (= Faunus-Lupercus, Silvanus), Геннилем-Гонидлом, которым приписывалась забота о благополучии стад. Образ св. Георгия, пересаженный на народную почву, очевидно, принял в себя выше отмеченные черты вытесненного им божества солнца, во всех разнообразных его проявлениях и олицетворениях.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Вступление

Представителями светской музыки в России с древнейших времен, в течение многих столетий, служили искусники или потешники, издавна носившие название скоморохов. Весь продолжительный период истории светской музыки в России с XI века (раньше этого времени мы не имеем письменных свидетельств о музыкантах и певцах русских) до середины XVII столетия может, по справедливости, быть назван эпохой скоморохов.

Скоморошество – явление, общее всем европейским народам в средние века; скоморохи – преемники греко-римских скиников или мимов, народных потешников, подвизавшихся частью на сцене или просцениуме театра, частью на пирах и попойках, на улицах, площадях и в питейных домах. Откуда бы ни пришло в Россию искусство скоморохов, с юга ли (из Византии) или с запада, – но уже в XI веке оно оказывается привитым и укоренившимся в обиходе народной жизни русской; с этой поры оно может быть рассматриваемо как явление, на русской почве вполне акклиматизировавшееся и принявшее здесь самостоятельное развитие, сообразное с местными условиями и характером русского народа. <...>

Глава первая Скоморохи — «веселые люди»

Музыкальные искусники – скоморохи, соответственно потешной их деятельности, на народном языке, как в песнях, так и в исторических памятниках, нередко именуется «веселыми людьми», «веселыми молодцами». В былине о госте Терентьице описываются

Веселые скоморохи,
Скоморохи люди вежливые,
Скоморохи очестливые.

Терентьева жена, завидев их из окошечка, заводит с ними речь:

«А и вы гой еси, веселые молодцы!»

– и вслед за тем приглашает войти к себе в дом:

«Веселые скоморохи!
Вы подите во светлую грядню»...¹

В былине о Ставре Годиновиче Ставрова жена спрашивает князя Владимира:

– Чем, ты, Владимир князь, въ Киеве потешаешься?
Есть ли у тебя веселые молодцы?²

В другой песне изображается толпа «веселых», т.е. скоморохов, с музыкальными инструментами своими расхаживающих по улицам:

¹ Кирша Данилов. Древние российские стихотворения. 1878 г. С. 10, 12, 13.

² Там же, с. 91.

Веселые по улицам похаживают.
Гудки и волынки понашивают...

– и далее:

Веселые-то ребята злы, догадливы...¹

Еще в одной песне:

Как шли прошли веселые
Два молодца удалые,
Они срывали по пруточку.
Они сделали по гудочку...²

В варианте этой песни вместо «веселые» поется «скоморохи»:

Уж как шли прошли скоморохи,
Срезали по пруточку
и т.д.³

В других песнях встречаем соединение обоих названий: «скоморохи» и «веселые», например:

Прошли скоморохи, прошли молодые,
Молодые веселые...⁴

В одном из пересказов былины о Добрыне Никитиче читаем:

Обрядился Добрыня скоморошкой веселую...

¹ Сахаров. Сказания русского народа. 1841–1849 г. I. III, с. 221.

² Там же, I. III, 87.

³ Шейн. Русские народные песни. 1870. I. С. 218.

⁴ Беляев. О скоморохах. Временник Импер. Москов. общества истор. и древностей. 1854 г. С. 73. – Ср. выше с. 461: «веселые скоморохи».

СКОМОРОХИ НА РУСИ

— и далее:

Заиграл туть скоморошка да веселая
А во те ли звонцаты гусли¹.

По словам народной песни:

Сватался на Дунюшке веселый скоморох².

В заключительной припевке к былине о Михаиле Скопине встречается стих:

Еще нам веселым молодцам (т.е. скоморохамъ)
на потешень³.

Во второй Новгородской летописи под 1571 годом читаем, между прочим: «В те поры в Новгороде, и по всем городам и по волостем, на Государя брали веселых людей...», а вслед за тем говорится, что «поехал из Новгорода на подводах, к Москве, Субота (дьяк) и со скоморохами», т.е. с набранными для государевой потехи «веселыми людьми»⁴. В любопытной челобитной, поданной царю Михаилу Федоровичу крестьянами села Ширинги Ярославской губернии в 1625 году на помещика, князя Артемия Шейдякова, обвиняемого ими в разных неблагоприятных поступках, между прочим говорится, что он «веселых (т.е. скоморохов) держал у себя для потехи безпрестанно»⁵. Наконец, в одной старинной рукописи читаем о пошлине «головщине», взятой в 1656 году с «веселых гулящих людей», т.е. со скоморохов⁶.

¹ Гильфердинг. Онежские былины. 1873 г. С. 1324.

² Якушкин. Народные русские песни. 1865 г. С. 191.

³ К. Данилов. Древ. росс. стих. С. 193.

⁴ Полное собрание русских летописей. III. С. 167.

⁵ См. у Соловьева. История России с древнейших времен. IX (1866 г.), с. 429–430.

⁶ Известия Императорского археологического общества. VI, с. 67.

Глава вторая Искусство скоморохов

а. Играют и поют В домах, в особенности на пирах

В чем же заключалась доставлявшаяся скоморохами народу утеха? Ответ на этот вопрос дают многочисленные исторические памятники, народные песни и поговорки, а также наши былины, в которых скоморохи являются в большинстве случаев еще в древнейшем своем образе, в виде гусельников. Последние играют на своих «звончатых» или «яровчатых» (= яворовых) гусях и поют песни, а иногда и пляшут для развлечения слушателей; поодиночке или толпами, облакаясь в особое «скоморошье платье»¹, они посещают пиры, княжеские или частные, и народные праздники, присутствуют на свадьбах, всюду внося удовольствие и веселье.

Терентьева жена в упомянутой выше (с. 461) былине, приглашая скоморохов к себе в гридню, обращается к ним с просьбой «сесть на лавочки, поиграть во гусельцы и пропеть песенку», и «веселые скоморохи»

¹ Летописец Переяславль-Суздальский (XIII в.) сравнивает одеяние латин с платьем скоморошеским: «Начата пристроати собе кошули, а не срачици, и межиноже показывати и кротополие носити, и аки гвор (= мешок) в ноговици створше образ килы имуще и не стыдящесе отынуд, аки скомраси». Из этого заключают, что скоморохи, по крайней мере в некоторых случаях, носили особое, короткое платье и узкие штаны с нашивкою на межиножье. Сходный в общих чертах костюм представляют скоморохи-игрецы и плясуны на древней фреске Киевско-Софийского собора (см. ниже, с. 469). (Ср. Беляев. О скоморохах. 80.) О скоморошеском платье упоминается в былине о Добрыне Никитиче, в повести о пляшущем бесе (XVI в.), в грамоте царя Алексея Михайловича (1648 г.) и др. (см. ниже); изображения скоморохов и плясунов в шутовских костюмах встречаются на русских народных картинках (см. у Ровинского. Русские народные картинки. 1881 г. № 102, 103 и др.).

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Садилися на лавочки,
Заиграли во гусельцы,
Запели они песенку...

Таким же гусельником, призываемым в дома для утех и слушателей, был первоначально и герой былин, Садко, сделавшийся потом богатым гостем (купцом); сперва Садко не имел другого имущества, кроме гуслей, с которыми и ходил по пирам; когда же его не звали на пир, он скучал без дела:

А прежде у Садкѣ имущества не было:
Одни были гусли яровчаты.
По пирам ходил – играл Садкѣ.
Садкѣ день не зовут на почестен пир.
Другой не зовут на почестен пир,
И третий не зовуть на почестен пир.
Потом Садкѣ соскучился.

Садко отправляется к Ильмень-озеру, играет на его берегу и приводит в восторг морского царя, который обещает ему счастье и богатство. Как вернулся Садко от Ильмень-озера,

Позвали Садкѣ на почестен пир¹.

Имеются разные свидетельства о зазывании скоморохов в дома. Так, в поучении Григория Черноризца (XIII в.) предписывается не вводить в дом скоморохов: «скомороха... и гудьца и свирца не уведи у дом свой глума ради»². В «Слове о русалиях», приписываемом Нифонту, говорится о муже, который, завидев из палаты своей толпу пляшущих вокруг пляшущего же сопельника (скомороха), остановил

¹ Рыбников. Песни. 1861 г. I, с. 370, 371. – Ср. Гильфердинг. Онеж. был. 384.

² Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. 1867. Гл. VII, с. 56.

вает их и велит играть, плясать и петь перед собой¹. «Кто их (скоморохов) пустит на двор добровольно, и они туть играют», – говорится в уставной грамоте бобровых деревень крестьянам (1509 г.)². «В дом свой, к жене и к детям приводили скомрахи, плясци, сквернословци», – читаем в одном из слов митрополита Даниила (XVI в.)³. В царской грамоте 1648 г. приказывается, чтобы скоморохов с домрами и с гуслиями, и с волынками, и со всякими играми «в дом к себе не призывали»⁴. «Буде учнут... мирские люди тех скоморохов (с гуслиями, домрами, сурнами и волынками) и медвежьих поводчиков с медведьми в домы своя пускати», – читаем в Памяти митрополита Ионы (1657 г.)⁵.

В одной из былин о Добрыне, последний является на пир, наряженный скоморохом:

Накрутился молодец скоморошиной,
Пошел как на хорош почестен пир.

Его приветствуют Владимир князь и Опраксия королевична и упрекают, что он раньше не заходил, а напрасно проживался:

Ай же ты, детина приезжая,
Скоморошная, гусельная!
Для чего же ты долго проживаешься,
Проедаешься, пропиваешься,
Нейдешь к нам на почестен пир⁶.

¹ Памятники старинной русской литературы, изд. под редакц. Костомарова. 1860–1862. I, с. 207.

² Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. 1841–1842. I. № 150.

³ Беляев. О скоморохах. 78.

⁴ Иванов. Описание государственного архива старых дел. 1850 г. С. 298.

⁵ Акты, собранные и изданные археографической экспедицией. 1836. IV, № 98.

⁶ Рыбников. Песни. I, 135, 143.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

В той же былине, в разных ее пересказах, упоминается и о целой толпе «гусельников», «игроков», «гудочников» или «скоморохов», присутствующих на пиру. Добрыня просит князя дать ему – гусельнику – местечко; на это князь отвечает, что все места заняты гусельщиками,

Еще все места да попризаняты
У мо́лодых да у гусельщиков¹.

Как заиграл Добрыня «в гусельшки яровчатые» и запел песню,

На пиру игроки все приумолкнули,
Все скоморохи приослушались².

Или:

Еще все то скоморохи приумолкнули,
Еще все то игроки то приаслухались³.

В другом пересказе Добрыня застаёт на пиру толпу «гудосьников»:

Все в гудки играют, все увеселяют⁴.

В былине о Ставре Годиновиче, во время пира, который князь Владимир устроил в честь мнимого посла,

Собрали веселых молодцов на княженецкой двор⁵.

¹ Гильфердинг. Онежск. был. 1029.

² Рыбников. Песни. I, 166.

³ Гильфердинг. Онежск. был. 498. – «Игроки» и «скоморохи» – понятия тождественные: Добрыня сам называется князю то «скоморошиной», то «игроком».

⁴ Киреевский. Песни. 1860–1870. Вып. II, с. 13.

⁵ К. Данилов. Древ. росс. стих. 91.

– или, по другому пересказу, «выпускают загусельщиков», которые «все играют»¹.

Древнейшее историческое свидетельство о присутствии и игре гусельников на княжеских пирах представляют Нестеровы слова о Святополке (под 1015 г.); «Люте бо граду тому и земли той, в нем же князь юн, любяй вино пити с гуслями», – восклицает летописец². В житии преп. Феодосия, игумена Печерского, читаем, что однажды Феодосий пришел к великому князю Святославу Ярославовичу (в XI веке) и увидел в палате, где находился князь, «многих играющих перед нимъ: овых гуслныя гласы испускающих, иных органьныя писки гласящих, иных же мусикийския (по другим спискам: «замерныя»), и тако всех веселящихся, яко же обычай есть пред княземъ». Блаженный поник головой и потом сказал князю: «Так ли будет на том свете?» Князь, умилившись словами Феодосия и немного прослезившись, приказал играющим прекратить игру. С того времени, когда играли перед князем и князь слышал о приходе Феодосия, он приказывал прекращать игру³. Из этого рассказа убеждаемся, что при Святославе игра, т.е. музыка и пение⁴, была в обычае при княжеском дворе и, разумеется, сопровождала княжеские пиры. – Такой же обычай существовал в старину и при сербском царском дворе; «Егда же бо и на трапезе предъседеще, тумьпани и гусльми *яко обычай* самодержцемъ благородных веселяще», – читаем в житии св. Саввы: речь идет о дворе первого царя сербского, Сте-

¹ Рыбников. Песни. II, 110.

² Полн. собр. русс. лет. IX, 74.

³ Печерский Патерик. 1806 г. С. 55.

⁴ Под словом «игра» следует понимать не одну игру на инструменте, но и тесно связывавшееся с ней в старину пение, – так в былинах обыкновенно понимается игра скоморохов; известно также народное выражение «песни играть». Ср.: Терещенко. Быт русского народа. 1848 г. II, 146, – Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. 1865–1869. I, с. 337.

фана (1195–1228)¹. Подходящей иллюстрацией к рассказу Нестора может служить старинная фреска Софийского собора в Киеве, относимая к 1073 г.: здесь изображены игроки на флейте, на длинных трубах, на арфообразном и гитаровидном инструментах, наконец, на тарелках. Флейтист и тарелочник изображены, кроме того, пляшущими². Придворная обстановка требовала, конечно, возможного блеска, и упомянутые игроки Святославовы, равно как и музыканты-плясуны и потешники, изображенные на фреске Софийского собора, и сербские придворные игроки на тимпанах и гусях, вероятно, заимствованы были от византийского двора³.

Картину пиров князей киевских, – пиров, на которых собиралась и потешалась княжеская дружина, рису-

¹ См. у Kuhač. *Opis i poviest narodnich glasbala jngoslovjena* (оттиск из кн. XXXVIII журнала: *Rad Jugoslav. akad.*). S. 50.

² Закревский. Описание Киева. 1868 г. Табл. XII.

³ Считаю нелишним вследствие того привести описание торжественной царской трапезы в Византии, устроенной в честь русской княгини Ольги. Во время обеда, кроме двух хоров соборных певчих, воспевавших гимны в честь императорской фамилии, разыгрывались разные представления, состоявшие из плясок и других игр. Это происходило таким образом: как только царь и все прочие садились за стол, в палату вступали дружины актеров и танцовщиков со своими распорядителями. Действие открывалось хвалебным в честь императора гимном. После этой песни префект, дворецкий, подавал знак правой рукой, то распуская пальцы наподобие лучей, то сжимая их. Начинаясь пляска, и трижды обходила вокруг стола. Потом плясуны удалялись к нижнему отделению стола, где и становились в своем порядке. Тогда певцы с хором пели духовную песню с провозглашением многолетия особам царского дома. С такими песнями и представлениями продолжалась церемония столового кушанья до конца. Каждая перемена кушанья сопровождалась новой пляскою или новой песнью. (Забелин. *История русской жизни с древнейших времен*. 1879 г. II, с. 197–198). – Пляска, разумеется, происходила под звуки инструментальной музьяки. Что же касается музыкантов византийских, то имеем известие, что в числе их во времена императора Константина Порфирородного (в X в.), были славяне: «В день народных игр, – писал Константин, – должен был чиностроитель каждого наряжать к своему делу и приказать славянам, которые употреблялись при инструментальной музыке, чтобы, оставив входы, пошли на театр». (Штриттер. *Известия византийских историков*. 1770 г. I, с. 120.)

ют наши былины, относя эти пиры постоянно к великому князю Владимиру:

Во стольном город во Кieve,
У ласкова Осударь Князя Владимира,
Было пированье, почестной пир,
Было столованье, почестной стол
На многи князи и бояра
И на русские могучие богатыри
И гости богатые.
Будет день в половина дня,
Будет пир во полу пир;
Князи и бояре пьют, едят, потешаются,
И Великим Князем похваляются¹.

На таких пирах Владимир, по словам былин, обращается к дружине, поручая дружинникам найти ему невесту, или сам заботится о сватовстве своих дружинников; здесь вызывает князь охотников «вырубить чудь белоглазую» и другие враждебные народы; держит советы с дружинниками («Гой еси, Илья Муромец, – говорит Владимир, – пособи мне думушку подумати, здать ли мне, не здать ли Киев град...»), – или: «Как во славном было город Кieve, у ласкова князя Владимира, собирались князя и бояре, сильные могучие богатыри, собирались думушку думати»); поручает дружинникам «настрелять гусей, белых лебедей, малых уток» к своему «столу княженецкому»; с дружиной князь забавляется охотой, борьбой, стрельбой в цель, ристанием²; здесь же, на княжеских пирах, раздаётся игра скоморохов-гусельников. Рассказы былин о дворе и пирах Владимировых в общих чертах совпадают с историческими свидетельствами. В Несторовой летописи читаем: «Се же паки творяше (Владимир) людям

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 85; ср. 36 и др.

² Там же: 36 и сл., 58 и сл., 88 и сл., 93 и сл., 133, 141, 147–148, 155, 168.

своим по вся недѣля (т.е. каждую неделю): устави на двор в гридьнице пир творити и приходити бояром, и гридем, и съцким, и десяцьским, и нарочитым мужем, при князи и без князя: бываше множество от мяса, от скота и от зверины, бяше по изобилью от всего (ср. выше: «пированье и столованье на многи князи и бояре, могучие богатыри и гости богатые»)... Бе бо Владимир любя дружину и с ними думая о строе земельном, и о ратех, и устав земленемь¹. (Ср. выше в былинах слова Владимировы к Илье Муромцу: «пособи мне думушку думати» или «собирались думушку думати»; ср. также призывы Владимировы к дружинникам ополчаться против врагов.) Дружину любили и роскошно угощали и тешили также и другие князья. Так, например, Мстислав, по словам летописца (под 1036 г.), «любяше дружину повелику, именья не щадяше ни питья, ни яденья браняше»². В летописях же находим известия о том, что князья русские, в особенности южные, любили сами ходить на охоту со своими стольниками, ловчими, псарями или посылали без себя своих ловчих добывать зверя и птицу³. (Ср. в былинах поручение князя дружинникам «настрелять гусей» и других птиц к «столу княженецкому».) Княжеские пиры сопровождались конским ристанием и другими забавами; «Изяслав, – по словам летописца (под 1150 г.)– обедав с ними (с братиею, с уграми и киянами) на велицем дворе на Ярославли, и пребыша у велице весельи; тогда же угре на фарех и скоках играхуть» (т.е. упражнялись в скачке на конях) на удивление киянам⁴. (Ср. слова былин о пирующих за княжеским столом, богатырях и дружинниках: «пьют, едят,

¹ Полн. собр. русс. лет. I, 54.

² Там же: I, 65. – Ср. у Майкова. О былинах Владимирова цикла. С. 23 и сл. (прим.), – сближение летописных указаний с упоминаниями в былинах о Владимире, Добрыне, Алеше Поповиче, Ставре.

³ См. у Соловьева. Истор. Росс. IV, 188.

⁴ Полн. собр. русс. лет. II, 56.

потешаются».) К числу княжеских забав во время пиров принадлежала и игра гусельников (по выражению былин: «загусельщиков», «игроков», «скоморохов»), подтвержденная неопровержимо словами летописца, что был обычай перед князем играть на гусях и других музыкальных орудиях, в свою очередь иллюстрированный упомянутой выше древней фреской Киевско-Софийского собора. Сюда же следует отнести известие, сообщаемое летописцем (под 1135 г.), о том, что князь Всеволод Мстиславич Новгородский «възлюби играти и утешатися»¹. Все вышеприведенные черты, которыми обрисованы в былинах пиры Владимировы (т.е. вообще пиры киевских князей) и отношения князя к богатырям-дружинникам, в основе своей подтверждаются, как мы видели, историческими свидетельствами, а следовательно, заключают в себе верные, согласные с истиной предания из далекой старины; к числу последних принадлежат и заключающиеся в былинах сведения об украшавших и оживлявших княжеские пиры своей игрой скоморохах-гусельниках.

Прежде чем приступить к дальнейшему изложению старинных свидетельств о скоморохах и доставлявшихся ими утехам, необходимо заметить, что большинство свидетельств не только средневековых, но и позднейших, проникнуты духом нетерпимости к музыкальным и иным «скардным», «бесовским», «богомерзким», по выражению современных писателей, увеселениям, душою которых были скоморохи. Старинные русские писатели в своих поучениях повторяли из века в век, иногда даже с буквальною точностью, заимствованные ими из Византии, раздававшиеся там с первых веков христианства порицания и запрещения музыки, пения, плясок, переряживания в комические, сатирические или трагические лица, конных ристаний и иных народных увеселений, в Византии тесно связывавшихся с языческими предания-

¹ Полн. собр. русс. лет. IX, 159.

ми, с языческими культами. Византийские взгляды переносились нашими духовными писателями на русские обстоятельства, лишь некоторые выражения византийских подлинников иногда переиначивались, пропускались или пополнялись соответственно условиям русской жизни, из чего видно, что духовные наставники русские, несмотря на заимствования из византийской литературы, имели в виду действительные обстоятельства, и что поучения их имели действительное отношение к русской народной жизни.

«XI век (на Руси), – замечает г. Забелин, – жил еще полной силой народного творчества и мало сознавал, что вещая песня баяна (т.е. певца-гусельника) есть бесовское угодие, есть идольская служба. На это указывает даже и самое посещение князя Святослава преподобным иноком (Феодосием) во время веселого песнотворства, которое было остановлено... лишь из особой любви к нему и продолжалось по обычаю в его отсутствии. Живший в том же веке, после Феодосия, митрополит Иоанн, муж хитрый книгам и учению, точно так же и своих наставлениях не мнит нарушать обычая мирского устава и запрещает только мнихам и иерейскому чину присутствовать лишь на таких пирах, где начиналось игранье, плясание, гудение... Но то, что в начале предписывалось только иноческому и иерейскому чину, впоследствии стало обязательным и для всего мирского чина»¹. «Иерейскому чину повелевают святити отци благообразно и с благословением приимати предлежащая, – говорит митрополит Иоанн, – игранье и плясание и гудение входящем встати всем, да не осквернят им чувства видением и слышанием, по очкому повелению или отинудь отметатися тех пиров, или в то время отходить, аще деть соблазн велик и вражда несмерена...» Далее говорится, что не возбраняется духовным лицам обедать с мирянами, «кром нацинания игранья и бесов-

¹ Домашний быт русских цариц в XVI и XVII стол. 1872 г. С. 409–410.

скаго пенья и блуднаго глумления»¹. Свидетельство это доказывает, что на пирах в то время происходили играные (песен), плясание и гудение; действующими лицами были, конечно, скоморохи-игрецы и плясуны. Кирилл Туровский (XII в.) порицает «плясание еже на пиру, насвадьбах и в павечерницах»²; Кирилл, митрополит Киевский (1243–1250) в числе мытарств, между прочим, называет «плясание в пирах... и басни бающе сопели сатанинская»³. Плясание, разумеется, происходившее под звуки инструментальной музыки, в последнем случае, может быть, сопровождалось тут же названными сопелями. В «Слове Христороубца» (по рукописи XV в.) называются игры бесовские на пирах (и свадьбах), игры же эти суть: плясьба, гудьба, песни, сопели, бубны⁴. По словам «Устава людем о велицем посте» (из Дубенского сборника правил и поучений XVI в.), «грех есть... пир сотворити с плясанием и смехом в постныя дни»⁵. В Домострое (XVI в.) говорится о трапезе, сопровождаемой звуками музыки, пляской и глумлением: «И аще начнут... смехотворение и всякое клумление или гусли, и всякое гудение, и плясание и плескание и всякия игры бесовския, тогда якож дым отгонит пчелы, також отыдут ангели божия от тоя трапезы и

¹ Русские достопамятности. Изд. Императорского общества истории и древностей. 1815–1844 г. I, с. 95, 98. – «Аще кто клирик на браки зван будет, егда прелестныя (бесовския игры) и введутся, да востанет и **абие да отходит... Яко не подобает священником и клириком неких видений позоровати на брацех и на вечерях; но прежде входа игрецов встати им и отходити**, – говорит митрополит Даниил (1522–1539 г.), цитируя прав. 20-е и 80-е Трулльскаго собора (691–692 г.). (Пам. стар. русс. лит. IV, 202). Первообраз этого постановления находим в прав. 54-м Лаодикийскаго (364 г.) собора: «Не подобает освященным или причетникам зрети позорищныя представления на браках или на пиршествах: но прежде вхожденья позорищных лиц (т.е. комедиантов и музыкантов) вставати им и отходити». (См. Книга правил Св. Апостол).

² Памятники российской словесности XII века, изд. Калайдовичем. 1821 г. С. 94.

³ Филарет. Обзор духовной литературы. 1884 г. С. 59.

⁴ Тихонравов. Летопись русской литературы и древностей. VI. III, 94. – Ср. там же: 90.

⁵ Срезневский. Свед. и замет. LVII. 312.

смердные бесы предстанут»¹. О пировании Иоанна Грозного со скоморохами говорит князь Курбский: «Упившись начал (царь Иоанн) со скоморохами в машкарах (= личинах) плясать и сущие прующие с ним»². В XVII столетии скоморохов во время пиров царских и знатных особ стали вытеснять хоры духовой (и ударной) музыки, состоявшие из труб, сурн, накров, бубнов, набатов и т.п. Пир у Никиты Ивановича Романова-Юрьева, шурина Иоанна Грозного, по словам былины, оглашался звуками труб и барабанов:

А пир пошел у него на радостях,
А в трубки трубят по-ратному,
Барабаны бьют по-воинскому³.

Описание это возникло, вероятно, в позднейшее время, под впечатлением как царских, так и частных пиров и празднеств XVII века. Об игре в сурны, трубы и накры во время празднования свадьбы царя Михаила Федоровича см. ниже (с. 481). Царь Алексей Михайлович в 1674 г., по случаю торжественного объявления Федора Алексеевича наследником престола и рождения царевны Феодоры, задал большой пир; «а после кушанья изволил великий государь себя тешить всякими игры, – читаем в Дворцовых разрядах, – и его, великаго государя, тешили и в органы играли, а играл в органы немчин, и в сурны и в трубы трубили, и в сурепки играли, и по накрам и по литаврам били во все»⁴.

¹ Домострой. 1867 г. Гл. 15, с. 38. – Подходящей иллюстрацией к этому тексту может служить старинная народная картинка, содержание которой видно из следующих слов, сопровождающей ее надписи: «Сия трапеза неблагодарных людей и празнословцев; кашуников (кошунниками называются нередко скоморохи, см. ниже), скверни голющих словес бесовских... ангел Господень отврати лице свое, отъиде стоя плачет, видит бесы с ними...» (Ровинский. Русские граверы и их произведения с 1564 года до основания Академии художеств. 1870 г. С. 139).

² Сказания. 1868 г. С. 81.

³ К. Данилов. Древ. росс. стих. 230–231.

⁴ Дворцовые разряды. 1850–1854 г. III, с. 1081.

Впрочем, об игре скоморохов на пирах, в особенности частных лиц, и в XVII столетии имеем разные свидетельства. Маскевич в дневнике своем (под 1611 г.) пишет, что на московских вечеринках появляются шуты («блазни»), которые тешат присутствующих русскими плясками, кривляниями и песнями, большею частью весьма бесстыдными; иногда же приказывают играть на лирах, под звуки которых играющие припевают¹. «В домах, особенно во время своих пиршеств, русские любят музыку», – писал Олеарий, посетивший Россию в 30-х годах XVII столетия. Тот же автор упоминает о двух русских музыкантах-певцах-плясунах, т.е. скоморохах, которые забавляли своим искусством прибывших в Ладогу послов за их обедом². Пир у москвичей, по свидетельству Лизека, описавшего посольство от римского императора Леопольда к царю Алексею Михайловичу (1675 г.), оглашались звуками органа (*organum pneumaticum*) с двумя регистрами³. В «Повести о прекрасном Девгении» (по рукописи XVII в.) читаем: «Девгений... нача веселитися во всю ночь (т.е. пировать) и повелеша людям своим (т.е. игрецам) в тимпаны и в набаты бити, и в сурны играти, сии речь трубить, и в гусли играть». В «Притче о старом муже и молодой девице» (XVII в.) старику влагаются в уста следующие слова, обращаемые им к молодой девице, за которую он неуспешно сватается: «И сотворю тебе пир великий, и на пиру велю всякую потеху играти гусельником и трубником и пляску»⁴. В Требнике, по рукописи библиотеки профессора Тихонравова, встречается такой вопрос священ-

¹ Сказания современников о Димитрии Самозванце. 1831 г. V, с. 61.

² Подробное описание путешествия в Московию. Перев. Барсова. 1870 г. С. 26, 209.

³ Lyseck. Relatio eorum quae circa Sac. Caes. Maiest. ad Magn. Mosc. Czarum oblegatos... gesta sunt. 1676. Pag. 97. – Речь идет здесь, вероятно, о маленьком органе (Positiv), обыкновенно имевшем два регистра (Ср. Reissmann. Illustrierte Geschichte der deutschen Musik. 1881. S. 143.)

⁴ Пам. стар. русск. лит. II. 387, 453.

ника на исповеди: «Сотворил еси пир с смехотворением и плясанием?»¹ Из всех последних свидетельств, относящихся до XVII века, ясно видно деятельное в увеселении и потешении пирующих гостей участие скоморохов: гусельников, трубников, сурначеев, органников, лирников, песенников, плясунов. На лубочных картинках встречаем изображение пиров, на которых присутствуют певец или певцы, гитарист, балалаечник и т.п.²

6. Участвуют в свадебных торжествах

Как пиры вообще украшались и оживлялись присутствием скоморохов-игроков и певцов, так в особенности пиры свадебные, а равно и свадебные поезды. Воспетый в стольких пересказах былин пир, на который приходит Добрыня Никитич, одетый скоморохом (ср. выше, стр. 462), – пир свадебный: празднуется свадьба Алеши Поповича с Добрыниной женой, считающей мужа своего погибшим. В былине о Садко царь-водяник обращается к спустившемуся на дно морское Садко-гусельнику:

Поиграй, поиграй в гусельники яровчаты,
Потешь, потешь наш почестен пир:
Выдаю дочь свою любимую...³

Следовательно, пир, на котором играет Садко в царстве водяника, – пир свадебный.

В былине о Ставре Годиновиче упоминается о свадебном торжестве, на котором не оказалось скомороха-гусельника и – певца:

Зачали играть свадебку,

¹ См. у Веселовского. Розыскания в области русского духовного стиха. XII. II, с. 197, в Записках Имп. Академии Наук, т. XLV.

² Ровинский. Русс. нар. карт. № 97, 98.

³ Рыбников. Песни. II, 369.

Некому играть в гусли на честном пиру,
Игр играть, напевок напевать¹.

Сходный мотив встречаем в одной из свадебных песен из Пермского края:

Как во тереме гусяльцы лежали,
Во высоком звончатя лежали.
И то некому во гусельцы играти,
Некому в звончатя играти².

Одна или две скрипки, или скрипка и дуда составляют в Белоруссии необходимую принадлежность всех брачных церемоний: они встречают и провожают жениха и невесту, даже до самых дверей церкви, и от них до дома новобрачных. Если погода хороша, то скрипач, сидя в повозке позади едущих к венцу или от венца, беспрестанно пилит смычком по струнам, когда едут к венцу – прощальные песни, а от венца – встречные³. Замечу, что у белорусов простонародный музыкант-скрипач носит название *скомороха*⁴. По старинной белорусской поговорке, не бывает свадьбы без *скоморохов*: «Что за веселле (свадьба) без *скоморохи*». В Белой Руси игрец-дударь имеет даже серьезное значение: он заменяет родителей у сироты-невесты. В Малой Руси свадебные поезда иногда отправляются в церковь с музыкой, песнями и даже плясками. Все это в старину, вероятно, исполнялось *скоморохами*, на что указывают приводимые мною ниже исторические свидетельства и старинные песни. В Орловской губернии перед отправлением невесты к венцу поют песню, где речь идет о невесте (Натальюшке), нанимающей

¹ Рыбников. Песни. I, 249.

² Пермский сборник. 1859–1860. I, II, с. 55.

³ Этнографический Сборник, изд. Имп. географич. общ. 1853–1862. II, с. 190.

⁴ См. у Носовича. Словарь белорусского наречия. 1870. Сл.: «Скомороха».

СКОМОРОХИ НА РУСИ

извозчиков для свадебного поезда; непременно участником поезда, приносящим веселье, т.е. счастье невесте, должен быть скоморох, играющий, как белорусский скрипач – «скомороха», во время езды из села в село:

А как бы кто же скоморошечка да подвез?
Играй, играй, скоморошичек, в село до села,
Уж чтоб была Натальюшка весела¹.

Вариант той же песни записан Варенцовым в Самарском крае:

Запречь-те бы ворона коня,
Чтобы вез,
Посадить-то бы скоморошничка,
Чтоб играл:
Играй, поиграй, скоморошничек,
С села до села,
Чтобы наша Прасковьюшка
Была весела².

Имеется и целый ряд исторических свидетельств об участии на свадьбах скоморохов: Кирилл, митрополит Киевский, порицает пляски (конечно, происходящие под звуки «игры») на пирах и на свадьбах³. В упомянутом выше (с. 474) «Слове Христороубца» запрещается играть «игры бесовские», состоящие в «плясьбе», «гудении», «песнях мирских», сопелях и бубнах «в пирах и на свадьбах»; в другом месте того же Слова читаем: «Егда же у кого их будет брак и творят с бубны и с сопельми и с многими чюдесы бесовскими»⁴. Запрещения эти сводятся к правилу

¹ Беляев. О скоморохах. 74 и сл. – Ср. Веселовский. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II, 200.

² Варенцов. Сборник песен Самарского края. 1862 г. С. 169–170.

³ Филарет. Обз. дух. лит. 59.

⁴ Тихонравов. Летоп. русск. лит. и древ. IV. III, 92, 94.

53-му Лаодокийского собора: «Не подобает христианам, на браки ходящим, скакати и плясати, но скромно вечеряти и обедати, как прилично христианам»¹. Слова этого правила неоднократно повторяются русскими духовными писателями², что указывает на прямое отношение заключающегося в них запрещения к действительным обстоятельствам русской народной жизни. В статье о многих неисправлениях, «неугодных Богу и не полезных душе», приписываемой Кассиану, владыке Рязанскому, жившему в середине XVI века, говорится между прочим: «Свадьбы творят и на браки призывают ереев со кресты и скоморохов з дудами»³. В определении Стоглава (1551 г.) читаем: «В мирских свадьбах играют глумотворцы и органники и гусельники и смехотворцы и бесовские пьсни поют, и как к церкви венчаться поедут, священник со крестом будет, а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут», – и далее следует запрещение: «к венчанию ко святым церквам скомрахом и глумцом пред свадьбою не ходити»⁴. Последние два свидетельства в точности совпадают с вышеприведенной песней о свадебном поезде с участием играющего скомороха, а равно и с удержавшимся еще в Малой и Белой Руси обычаем сопровождать свадебный поезд музыкой, песнями и плясками. Олеарий свидетельствует о самых непристойных шутках (*die allergrößten Zotten*), которыми оживляется поезд в церковь невесты, сопровождаемой хорошими друзьями и множеством прислуги и рабов⁵. В одном из французских описаний Московии в конце XVII столетия говорится, что свадебный поезд невесты в церковь сопровождается тысячами шутивых песен и

¹ См. Кн. Прав. Св. Апост.

² Ср. Срезневский. Свед. и замет. LVII, 313. – Пам. стар. русс, лит. IV, 202 (Поч. митр. Даниила) и др.

³ См. у Веселовского. Розыск, в обл. русск. дух. стих. VII. II, 199.

⁴ Гл. 41, вопр. 16.

⁵ Подр. опис. путеш. в Москов. 207.

дерзких выходок, исполняемых на улице родственниками, друзьями, слугами и рабами невесты¹. Пляски гостей на свадебных пирах, также подтверждаемые историческими свидетельствами, происходили в старину, разумеется, под звуки скоморошеских игр и песен: ниже (д. «Скоморохи-плясуны») приведены старинные свидетельства о плясках и рукоплесканиях, происходивших на свадьбах. Английский путешественник Chancellor, описывавший Россию в 1550-х годах, рассказывает, что на свадьбах русского простонародья во время свадебного пира играли один или два музыканта, между тем как двое мужчин, провожавшие молодую на пути из церкви, пускались перед собравшимися гостями в продолжительную пляску². О гистрионах, т.е. скоморохах, плясавших на русских свадьбах XVI века, упоминает князь Даниил фон Бухау³. По свидетельству Олеария, на боярских свадьбах русских играла разная музыка, между прочим на инструменте, называемом псалтирь (Psaltir), также трубили в трубы и били по барабанам⁴. В царской грамоте 1648 г. читаем между прочим: «Да в городских же и в уездных людех у многих бывают на свадьбах всякие безчинники и сквернословцы и скоморохи со всякими бесовскими игры»⁵. Приведенные выше (с. 476) слова из притчи о старом муже об игре гусельников и трубников относятся, вероятно, к свадебному пиру. Как боярские, так в особенности царские свадьбы до Алексея Михайловича ознаменовывались игрою на инструментах, но уже преимущественно громких: духовых и ударных. «А как то веселие (= свадьба) бывает, – пишет Котошихин в 1660-х

¹ Voyages historiques de l'Europe par Mr. de B. F. 1712 (первое издание 1698 г.). VII. p. 142.

² См. у Meiners. Vergleichung des älteren und neueren Russlands. 1798. II, S. 186.

³ Ср. ниже: «д. Скоморохи-плясуны».

⁴ Подр. опис. путеш. в Москов. 209.

⁵ Иванов. Опис. госуд. арх. 298. – Ср. Акты истор. (арх. комм.) IV, № 35.

годах о царских свадьбах русских, – и на его царском дворе и по сеням, играют в трубки и в суренки и бьют в литавры; а на двор чрез все ночи для светлости зажгут дрова на устроенных местех; а иных игр, и музык, и танцов, на царском веселии не бывает никогда». По свидетельству Котошихина, и на свадебных торжествах бояр и других частных лиц «в трубки трубят и бьют в литавры»¹. Слова Котошихина подтверждаются свидетельством Дворцовых разрядов: музыка, именно игра в сурны и трубы и ударение в накры, продолжалась со времени шествия царя в мыльню во весь день и ночью. Так было, например, на свадьбе царя Михаила Федоровича (1626 г.): «А в то время как государь (Михаил Федорович) пошел в мыльню, во весь день и с (до?) вечера и в ночи на дворце играли в сурны и в трубы и били по накрам»². Но этим не ограничивалась свадебная музыкальная потеха: тешили царя Михаила Федоровича на свадебном его торжестве еще играми на струнных инструментах, а именно: гусельники (Уезда и Богдашка Власьев), домрачеи (Андрюшка Федоров и Васька Степанов) и скрипотчики (Богдашка Окатьев, Ивашка Иванов, Онашка и немчин новокрещеный Арманка)³. Царь Алексей Михайлович отменил инструментальную музыку на своей свадьбе, заместив ее пением церковных песен: «Да на прежних государских радостях (= свадьбах), – читаем в современном описании свадьбы Алексея Михайловича с Марией Ильинишной Милославскою, в 1648 г., – бывало в то время, как государь поедет в мыленку, во весь день до вечера и в ночи во дворце играли в сурны и в трубы и били по накрам; а ныне великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович всея Руси на своей государевой радости накрам и трубам быти не изволил, а велел государь в свои государские столы, вместо труб и органов и

¹ О России в царствование Алексея Михайловича, 1859. С. 11, 127.

² Дворц. разр. I. (описание свадьбы царя Михаила Федоровича).

³ Забелин. Дом. быт. русск. цариц, 440, 441.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

всяких свадебных потех, петь своим государевым певчим дьякам... строчные и демественные большие стихи»¹.

Воспоминание об игре на инструментах, которой в старину оглашались свадебные торжества (свадебные поезда и пиры), уцелело во многих свадебных песнях русских: чаще всего упоминаются в песнях гусли, трубы, иногда литавры, бубны, скрипки и цимбалы; например:

Великорусск.: Во тереме гусли лежали,
Ай некому во гусли играти².

Выше (с. 478) мы встретили тот же мотив в свадебной песне из Пермского края, сближающейся с соответствующим местом из былины о Ставре Годиновиче, где также говорится о гусях на свадебном пире и об отсутствии гусельника. В других свадебных песнях речь идет о приплывающих по воде гусях, на которых играет уже не скomorox, а сам жених, или об изготовлении гуслей для невесты, например:

Ох, плыли гусли, ох, плыли гусли по синю морю.
Приплыли гусёлушки к круту бережку.
Ох, приплыли звончатя к круту бережку.
Перенял гусли, перенял гусли свет Иван государь,
Перенял гусли, перенял гусли свет Иванович.
Он стал играть, стал играть, во всю ночь не спать...

(Поется на девешнике или когда девушки катаются)³.
В другой свадебной песне Иванович боярин

Рубил яблонь под корень,
Тесал доски тонкия,
Делал гусли звонкие.

¹ См. у Сахарова. Сказ. русс. нар. I. VI, 94.

² Там же: I. III, 155.

³ Пальчиков. Крестьянские песни, записанные в селе Николаевском Мензелинского уезда Уфимской губ. 1888 г. № 83.

А. С. ФАМИНЦЫН

Кому эти гусельцы,
Кому эти звончаты?
Аннушке гусельцы,
Ивановне звончаты¹.

Об игре на трубах упоминается в следующих свадебных песнях:

Уж как на море, на море,
На синем камне,
Бояре в трубу трубят,
Молодые в золоченую...

(Закричала невестина матушка):

«Не трубите трубы радостны,
Вострубите трубы жалостны,
От меня то *дитя везут*»...

Или:

Ты труба ли моя, трубушка,
Ты труба ль моя, серебряная!
Воструби громко, звонко,
Громко, звонко, жалостно
К моему родному батюшке.
Со двора сундуки везут,
Со крыльца ларцы несут.
Со терема Прасковьюшку ведут.
Со высокого Тарасьевну.

(Следует повторение первых четырех стихов и далее):

К моему свекру батюшке
На двор сундуки везут,

¹ Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 131.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

На крыльцо ларцы несут,
Во высок терем девицу введут¹.

Из этих песен видно, что трубным звуком сопровождался в старину свадебный поезд. Это опять совпадает с упомянутым выше (с. 477 и сл.) участием скомороха или скоморохов в свадебных поездах народных. В первой из двух только что приведенных песен играют в трубы уже гости (баяре), а не скоморохи, об игре которых в свадебных поездах свидетельствуют другие свадебные песни и письменные памятники (ср. выше, стр. 476 и сл.). Приведу еще две свадебные песни, в которых говорится об игре на литаврах и цимбалах:

– С подкамушка, с подбелаго ручеек бежит,
С подкамушка, с подбелаго цимбалами бьют.
Вот, знать, мою любезную Елизаветушку
к венчанию введут².

– Во горнице, во светличке
Два голубя (= эмблема молодых) сидят.
Два сизые за дубовым столом;
Они сидят любятояся,
Во честном пиру красуютояся.
Для них во литавры бьют,
Во цимбалы играют³.

Галицко-русская свадебная песня упоминает о бубнах:

Ой на двори бубны грают –
Та до сины (до сеней) зазерают,

¹ Там же: I, III, 179, 189.

² Терещенко. Быт русского народа. 1848 г. II, с. 160.

³ Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 126. – Ср. вариант, с. 177.

И льют и пьют,
В цимбалы играют.

А з сины та до хаты,
Жебы малы де сидаты¹.

Малорусские свадебные песни упоминают о «музыках» за столом, об игрании музыки, о бубнах, звуками которых созываются бояре, чтобы ехать за невестой:

– Іжте, бояре, іжте,
А ви, музики, ріжте...
– Ой заграно, забубнено ранейко,
Ой зберайся, князю Ивасю, борзейко,
Та пійдемо тихім Дунаем до замку...
Чей бы сьмо могли молоду Марисю пуймати.
– В неділеньку рано
По всім селу заграно,
Заграно, забубнено,
Бояры побуждено:
«Вельможе, бояри, встаньте...
Марусеньку доставати»...

В одной из песен, сопровождающих прощание невесты с друзьями, поют между прочим:

Велю коникам (свадебного поезда) вівса дать,
А музиченьки постоять...

Во время обрядного, сопровождаемого музыкой обхождения молодых, после ужина в домах родителей невесты, кругом «діжи» (= бочки), поют:

Ой чия ж то родина
Кругом діжы ходила,
З скипками, з цимбалами,
З молодыми боярами?²

¹ Pauli. Pieśni ludu ruskiego w Galicyi. 1839. I. S. 119.

² Ср. у Метлинского. Народные южно-русские песни. 1854 г. С. 133: песню, сопровождающую завивание свадебного вильца (ветки):

СКОМОРОХИ НА РУСИ

В песне, поющейся при выезде невесты из родительского дома, невестина сестра обращается к боярам:

– Грайте, бояре, грайте...
Марусеньки да й не беріте.

Еще в другой такой же песне брат бежит отбирать сестру, уводимую из дома родителей:

Біг, біг, братичок – не догнав,
За боярами не познав,
За музиками не почув¹.

Упоминание музыкантов и игры на инструментах в малорусских песнях неудивительно, так как до сих пор свадебные поезды и пиры обыкновенно оглашаются в Малороссии звуками инструментов.

С музыкой провожают домой и старшую дружку:

Дружку горою ведут
З скрипками, з цимбалами,
З молодыми боярами.

В заключение приведу еще два стиха из свадебной же песни, по словам которых, музыка по свадьбам волочится:

Бо музика лядащица,
По веселлі волочиться².

Не йдить, молодыци,
До нас вилець выты.
Зовьемо мы самы,
З скрыпками, з цымбаламы,
З молодыми боя рамы.

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западный край. Юго-западный отдел. Т. IV. № 778, 839, 844, 1111, 1139, 1175, 1194.

² Там же: № 1116 (ср. № 1135), 1295.

Во всех данных случаях «волочашаяся» по свадьбам музыка является наследием старинных «органников», «гусельников», «глумцов», – словом скоморохов, неизменных участников в старину в свадебных «радостях».

в. Великая игра

аа. Боян-гудец и скоморохи. Повествования про страны далекие и времена стародавние. Повествования сказочные и шуточные. Величание и славление. – Бахари. Домрачеи. – «Песни царския»

Народное предание не делает строгого различия между певцом-гусельником, поющим серьезные, героические или исторические песни или былины, и певцом – потешником и плясуном, забавляющим толпу площадными песнями, шутками и выходками. И тот и другой носят на народном языке одно название: «скоморох», «гудец» (или «игрец»), «веселый молодец». Наиболее известным представителем первого типа служит древний певец-гусельник,

Боян

Высокое, полубожественное значение его выражается тем, что «Слово о полку Игореве» называет Бояна «внуком Велесовым», «вещим» песнотворцем. Боян слагал свои песни, витая мыслию по лесам, серым волком по земле, сизым орлом по поднебесью; он – «соловей времен давно минувших» – вспоминал стародавние брани, воспевал деяния Ярослава, Мстислава, славного Романа; он свивал древнюю славу с новой; под его вещими перстами струны сами рокотали славу князьям¹. Между тем в одном

¹ «Боян бо вещей аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серым волком по земли, шизым орлом под облакы... О Бояне! соловию старого времени! абы ты сиа плезы ущекотал, скача славию по мыслену древу, летая умом под облакы, свивая славы оба полы сего вре-

из древнейших списков сказания о «Задонщине» Боян называется просто киевским гудцом («в городе Кіеве горазда гудца»)¹, т.е. тем же именем, каким в Стоглаве называются скоморохи-потешники, увеселявшие народ и побуждавшие толпу своей игрой к пляске (см. ниже).

Русские былины неоднократно упоминают о

певцах-гусельниках (скоморохах),

во многих отношениях в художественной деятельности своей совпадающих с гудцом Бояном. Таким певцом на княжеском пиру является, между прочим, переодетый в скомороха Добрыня. О том, какое возвышающее, воодушевляющее впечатление производили на слушателей, какое удивление и восторг вызывали в них песни таких гусельников, можно судить по следующим выражениям былины о Добрыне, в разных ее пересказах:

Учел (Добрыня) по стрункам похаживать,
Учел он голосом поваживать...

(или:

Зачал (Добрыня) в гусли играть приговаривать, –)
И все на пиру приутихли – сидят,
Сидят – на скоморошину посматривают.

Или:

Вси на пиру оглянулисe,
Вси на пиру ужаснулисe.

В других пересказах произведенное песнью Добрыни-скомороха впечатление описывается так:

мени... (и раньше:) своя вещиа пръсты на живая струны въскладаше; они же сами князем славу рокотаху». Русс. Достоп. III, 6 и сл.

¹ Известия II Отделения Императорской Академии Наук. Т. VI, с. 345.

А. С. ФАМИНЦЫН

Все же за столом да призадумались.
Все же тут игры (т.е. игрецы) приваслухались...

Или:

На пиру игроки вси приумолкнули,
Все скоморохи приослушались:
Эдакой игры на свете не слыхано,
На белом игры не видано.
Князю Владимиру игра весьма слюбилася.

Или:

Как дивилися цари цари царевичи.
Короли дивились королевичи,
Уж как сильнии могучие богатыри,
Как вельможи, поляницы да удалыи...

Или:

Заиграл Добрыня по-уныльнѣму.
По-уныльнѣму, по-умильнѣму.
Как все то ведь уж князи и бояре-ты.
А ты эти русийские богатыри
Как вси они тут прислушались.

По другому же пересказу, на пиру «все позаслушались», и князь, в восторге от песни, восклицает:

Ай же, мала скоморошина!
За твою игру за великую,
За утехи твои за нежные,
Без мерушки пей зелено вино,
Без расчета получай золоту казну!¹

¹ Рыбников. Песни. I, 136, 166, II, 31. – Гильфердинг. Онеж. был. 45, 136, 250, 972, 1030

СКОМОРОХИ НА РУСИ

А между тем исполнитель этой «небывалой», этой «великой игры», – певец, приковавший к себе всеобщее внимание, вызвавший всеобщее удивление и восторг князя, в глазах последнего не более как «удалой» или «мала скоморошина», или «детина приезжая, скоморошная, гусельная», помещающийся, наравне с прочими княжескими потешниками, «на печке – на запечке». (Ср. ниже гл. 5, г.)

Сходного характера была и игра Садко-гусельника на берегу Ильменя-озера (ср. выше, стр. 465). Вышел из озера царь морской и говорит:

Ай же ты Садкѣ, Новгородский!
Не знаю, чем буде тебя пожаловать,
За твои за утехи за великия,
За твою-то игру нежную:
Аль безсчетной золотой казной?¹

В чем же заключалась эта «игра» (т.е. пение, сопровождаемое игрой в гусли), – игра, приводившая в такой восторг слушателей? Ответ на этот вопрос дают опять наши былины. В последних установились известные формулы, которыми характеризуется широкий кругозор певца и обусловливаемое тем разнообразие напева и содержания песни. Когда речь идет о чудесной «игре» того или другого певца, былины употребляют выражения: игра, выигрыш, сыгрыш, припевок, тонцы и т.п. – слова, точный смысл которых в своем различии непонятен даже самим сказателям былин, ныне их употребляющим, но более или менее сводящиеся, очевидно, к одному содержанию; эти выигрыши, припевки, тонцы ведутся певцом (или, что означает одно и то же, им «натягивается» или «заводится струна») из стран далеких: из Царяграда, из Ерусалима, из-за синя моря Волынского, из-за Лукоморья зеленого и т.п., или из одного места в другое, отдаленное.

¹ Рыбников. Песни. I, 371.

Эти выражения применяются, как высшая аттестация, к игре разных лиц: Добрыни (в образе скомороха), Соловья Будимировича, Садко-гусельника, Ставра в роли веселого молодца. Так, например:

Добрыня

а) играет, игру играет, берет выигрыш, воспевает, выигрывает наигрыши, в том или другом месте или из одного места до другого:

– Играет-то в Царигради,
А на выигрыш берет все в Киеве.
– Играет ён во Киеве, воспевает от Еросалима.
– Заиграл Добрынюшка въ гусельшки,
Он игру играет все хорошеньку,
И выигрывал наигрыши все хорошеньки,
Что из Киева да й до Царяграда,
Из Царяграда до Еросолиму,
С Еросолиму ко тою к земле да к Сорочинской.
– Ён с Киева играл все до Новаграда,
Ай с Новагорода играл все до Киева.

б) Ведет тонцы или натягивает струны, или припевает припевки от того или другого места:

– Тонцы повел от Нова города,
Другие повел отъ Царяграда...
– Как начал он гуселок налаживати,
Струну натягивал, будто от Киева,
Другу от Царяграда
И третью с Еросолима,
Тонцы он повел-то великие,
Припевки-то он припевал из за синя моря.
– Ён ведь начал гуселька налаживать,
Ён ведь начал струночки натягивать
Ен перву наладил с града с Киева,

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Ен другу наладил из Чернигова,
Ён ведь третьюю из каменной Москвы¹.

Обозревая этот свод технических выражений, которыми в былинах характеризуется искусная игра, замечаем, что все эти, на первый взгляд, непонятные слова имеют цель восхвалить разносторонность певца, ведущего свои игры, выигрыши, тонцы (т.е. рассказы), припевки, наигрыши и проч. из далеких мест или из места до места, по всему лицу известной певцу земли в повествованиях нынешних северно-русских певцов или сказителей былин называются Ерусалим и Царьград как отдаленнейшие, Киев, Москва, Новгород, Чернигов как далекие, но все же относительно более близкие места. В качестве приезжего скомороха (мы увидим ниже, что скоморохи по преимуществу были люди прохожие, бродячие) Добрыня в своей «игре» мог рассказывать про дальние страны, подобно Бояну пробегать мыслью по всему миру, повествовать о чудесах заморских, связывая эти рассказы с повествованием о собственных своих похождениях, о том, что он сам испытал на чужбине. И действительно, в целом ряде пересказов данной быliny Добрыня рассказывает, повествует, по словам же быliny, – «играет» или «выигрывает свое рождение», «свои похождения», «играет» или «натягивает струну» про свое похождение, про свои разъезды, «заводит струны» от разных мест, причем «идут напевки Добрынины», «выигрываются его похождения»², например:

¹ Рыбников. Песни. I, 136, 144; II, 31. – Гильфердинг. Онежск. был. 45, 214, 356, 498, 1058, 1096 и др.

² Нельзя не указать на родственные приведенным выражения: «струна молвит», «струна говорит», встречающиеся в народных песнях. Так, в святочной песне:

Заиграл милый в гусли,
Как струна струне молвит:
«Пора молодцу жениться».

Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 33

А. С. ФАМИНЦЫН

– Первый раз играл от Царя-града,
Другой раз от Еросалима,
Третий раз стал наигрывать.
Все свое похождение рассказывать¹.
– Ён игрищо играл от Царя-града,
Другое играл от Еросолима,
Третье играл от Киева,
А похожденья выигрывал Добрынины.
– Струночку играет от синя моря,
Другую играет от Царя-града,
А третью от Ерусалима,
А все похожденьице Добрынюшкино.
– Натягал он струну про Киев град,
Другую про похожденьице,
Выигрывал свое рожденьице.

(О рождении Добрыни см. ниже).

В другой (хороводной) песне поют:

Заиграю во струну,
Струну серебряную.
Вы послушайте, ребята,
Что струна-то говорит...

*Балакирев. Сборник русских на-
родных песен. №39*

Иногда гусли отождествляются с мыслями:

Разыграйтесь гусли, мысли,
Я вам песенку спою...

Там же: № 29

В других песнях «говорят» другие музыкальные орудия, например:

Как струна-то загула, загула,
А дуда-то выговаривала

Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 84

В балалаечку набрякивает.
Балалайка выговаривает.

Пальчиков. Крест. пес. № 114

В «Задонщине» встречаем выражение «гусельные словеса». (Ср. ниже.)

¹ Рыбников. Песни. III, № 16.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

– Стал Добрынюшка в гусельшка поигрывать.
Уж он струночку играет что я Киевской,
Как в другую играть от Еросолима,
Еще в третью про разъезды про Добрынюшкины.
– Он первую (очевидно: струну) завел от Киева,
Он другую завел от Еросолима да до Царяграда,
А все пошли напевки то Добрынины¹.

Здесь всюду речь идет о повествовании, сопровождаемом звуками струн. Предметом же повествования являются события из далеких мест, переплетаемые рассказами о собственной судьбе, собственных похождениях и разъездах певца-гусельника. В других вариантах говорится о ведении певцом «наигрыш от Добрыни», о пении им «напевочек Добрынюшки», по которым признает, в лице певца, своего мужа Настасья Микулична:

– Играл он во гусельники тут яровчаты,
А все наигрища приводит он Добрынины.
– Напевочки поет все к Настасье Микуличной.
Как услышала тут Настасья Микулична
Напевочки Добрынюшки Микитица...²

Итак, под словами: выигрыш, наигрыш, тонцы, напевки, припевки и т.п. следует понимать содержание песни, может быть, в связи с известными характеристическими напевами [?], подобно тому, как под более общим словом «игра» нередко понимается песня, сопровождаемая игрой на инструменте.

После всего сказанного о песнях Добрыниных становится понятным смысл нижеследующих сходных выражений былин, относительно «игры» и других певцов:

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 950, 1021, 1096, 1254 (ср. 1261), 1305.

² Там же: 165, 737.

Соловей Будимирович

Струну к струночке натягивает,
Тонцы по голосу налаживает,
Тонцы он ведет от Нова города,
А другие ведет от Еросолима,
А все малые припевки за (= из-за) синя моря,
За синя моря Волынского,
Из за того Кодольскаго острова,
Из за того Лукоморья зеленаго¹.

В тереме, воздвигнутом Соловьем Будимировичем,
«играют во гуселка яровчаты»:

Тонцы ведут от Нова города,
Другие ведут-то от Еросолима,
Припевы припевают хорошии.

Или:

А в третьем терему-то гудки гудят,
Игры играют Царя-града,
Напевки напевают Еросолима².

Ставр

стал гуселок налаживать,

Гуселок налаживать, струнок натягивать:
Струночку натягивал от Киева,
Другу от Царя-града,
Третью с Еросолима;
Повел он та(о)нцы великие,
Припевки то припевал из за синя моря³.

¹ Рыбников. Песни. I, 324.

² Гильфердинг. Онеж. был. 370, 954.

³ Рыбников. Песни. II, 101.

Или:

И зачал тут Ставр поигрывать,
Сыгриш сыграл Царя-града,
Та(о)нцы навел Иерусалима...¹

Садко

поигрывает во гусельшки,

Играет-то Садкѣ в Нове-городе,
А выигрыш берет от Царя-града².

Во всех приведенных случаях дол́жно понимать повествование о событиях и обстоятельствах, касающихся далеких мест: Иерусалима, Царяграда, Новгорода (по отношению к поющему в Киеве) и т.п. – Нельзя не обратить внимания еще на неоднократно встречающееся выражение: «припевы», «припевки» («хорошие», «из за синя моря», «Добрынины» и т.п.). Под этими словами следует, вероятно, подразумевать вплетаемые певцом в песню мудрые, поучительные изречения, нравоучения, поговорки. Вещий Боян, по выражению «Слова о полку Игореве», изрек «припевку» про князя Всеслава: *«Ни хытру, ни горазду, ни птицею горазду, суда Божия не минути»* (будь хитер, будь горазд, обернись хоть птицею, суда Божия не миновать). И другое изречение Бояново: *«Тяжко ти голове, кроме плечю; зло ти телу кроме головы»* (тяжело голове без плеча, горе телу без головы), примененное автором «Слова» к Итрю («Русской земли без Игоря», – прибавлено в «Слове»), было, вероятно, такой же «припѣвкой». Не были ли и упомянутые выше «напѣвочки» и «на игрища Добрынины», по которым узнает Настасья Микулична перодедого в скomorоха мужа своего, такими же знакомыми

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 91.

² Рыбников. Песни. I, 369.

ей изречениями, конторками (припевками) Добрыниными? В некоторых случаях под словом «наигрышек», очевидно, понимаются изречения, поговорки, заключающие в себе известный скрытый смысл и шестные намеки, обращаемые певцом только к известным из присутствующих лиц. Так, Добрыня, в образе скомороха, наигрывает два наигрышка, предназначенные им, очевидно, для своей жены, собирающейся выходить замуж за Алешу Поповича:

...стал наигрышки наигрывать:
«Ох вы гусли мои, гуслицы,
Гусли мои звончатые!
Вы лежали со ряду шесть лет,
А еще лежали ровно три года,
А еще лежали ровно круглый год,
На десятом году играть стали».

(Намек на десятилетнее отсутствие Добрыни из дому.)

И другой наигрышек стал наигрывать:
«Где это видано, еще где же слыхано,
От жива́ мужа за муж итти?»¹

(Опять намек на то, что Добрыня еще жив.)

В одном из пересказов данной былины Добрыня «натягал струну про свое похождение, выигрывал свое рожденье»:

Ни кто-то в пиру не догадается,
Одна Катерина (= жена его) догадалосе².

Все приемы Добрыни, все его напевки и наигрыши направлены к тому, чтобы жена узнала его, для нее он играет свои «наигрышки» и «припевки».

¹ Киреевский. Песни. II, 9; ср. 16.

² Гильфердинг. Онеж. был. 1096.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

В былине «Молодец у короля на службе» выражение «наигрышки наигрывать» опять употреблено в смысле восклицания, специально обращенного к сидящей в светлице, любящей молодца королевне:

Он и стал тут наигрышки наигрывать:
«Бывало, меня Король любил-жаловал!
А нынче на меня скоро прогневался,
Ведет молодца ко повешению»¹.

Из всего вышесказанного видно, что древний скомо-рох-гусельник повествовал о местах далеких, по которым странствовал, переплетая свои повествования рассказами о собственных похождениях, а равно и припевками (наигрышами, напевочками), т.е. изречениями и поговорками, то имеющими общий смысл, то заключающими в себе известные намеки, обращаемые им к тому или другому из слушателей.

Подобно тому, как, по словам певца Игорева рати, *скакал по мысленному древу, возносился под облака, мчался через доли и горы вещей Боян* (гудец киевский), и старинные певцы-гусельники, давая волю своему воображению, витая мыслию по лицу вселенной, вещая свои чудесные рассказы о странах далеких, уносили внимавших им слушателей мысленно за «сине море», в землю Сорочинскую (= Сарацинскую), в Иерусалим, в Царьград, к морю Волынскому, к Лукоморью зеленому, в Новгород, Смоленск, Чернигов, в леса Брынские, в омуты Днепровские и т.п. Воспоминание о таком парении или витании мысли певца по беспредельной шире вселенной, по морям, полям, лесам и поднебесью сохранилось во вступительной к некоторым былинам формуле, в разных случаях являющейся то более, то менее развитой:

¹ Киреевский. Песни. V, 168.

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота океан-море.
Широко раздолье по всей земли.
Глубоки омуты Днепровские.

В иных случаях эта формула продолжается так:

Чуден крест Леванидовской,
Долги плеса Чевылецкие,
Высокия горы Сорочинския.
Темны леса Брынские,
Черны грязи Смоленския,
А и быстры реки Понизовския¹.

Встречается и такое вступление:

Реки-то озера к Новугороду,
Мхи-то болота ко Белоозеры,
Широки раздолья ко Опскому,
Темные леса ко Смоленскому,
Чисты поля ко Ерусалиму².

Подобно Бояну, *соловью времен давно минувших, воспевавшему деяния князей и стародавние брани*, и певцы-гусельники наших былин воспевали старые деяния. На свадебных пирах гусельники пели

Про старые времена и про нынешни
И про все времена доселюшни³.

Соответственно тому, в былинах встречаются вступления, в которых предстоящее повествование прямо называется старым, бывалым, стародавней стариной:

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 1, 271.

² Гильфердинг. Онеж. был. 704.

³ Рыбников. Песни. I, 249.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Кто бы нам сказал про старое.
Про старое, про бывалое,
Про того Илью про Муромца¹.

Или:

Благословите, братцы, старину сказать²,
Как бы старину стародавнюю.

В новейших былинах старыми временами почитается уже эпоха Иоанна Грозного, например:

Да в старые годы прежние.
Во те времена первоначальные,
Когда воцарился царь государь
А грозный царь Иван Васильевич³.

В целом ряде былин находим и заключительные формулы о «сказании» или «пении старины» про того или другого героя былины, «людям на послушанье», например:

– Тут век про Добрыню старину поют:
А синему морю на тишину,

¹ Киреевский. Песни. I, 1.

² «Сказать старину» значит то же, что «петь старину»: в былинах неоднократно сменяются выражения «старину поют» или «старину скажут». См. тотчас ниже соответствующие приметы.

³ К. Данилов. Древ. росс. стих., 219, 226 – Ср. вступление к песни о взятии Казани:

Уж вы ли люди лы, вы люди стародавние,
Молодые молодцы да-воль послушати,
Еще я вам расскажу про царевый про поход,
Про грозна царя Ивана Васильевича.

«Отечеств. записки» 1860 г. Апрель, с. 68

Эпитет «стародавний», относимый в других песенных вступлениях к «старине», к прошедшим временам, здесь является уже перенесенным на пожилых слушателей.

А вам, добрым тым людям, на послушанье.
– Тут век про Дюка старину скажут,
Синему морю
и т.д.
– А с той поры да с того времени
А стали Дюка стариной сказать.

В сходной форме «скажут старину» про Настасью Королевну, про Михаила Потыка, про Добрыню Никитича, про Костюка Темриковича и т.п.¹

Певцы, касаясь в своих песнях далеких стран и былых времен, рисовали и фантастические, сказочные картины из стародавнего прошлого. На это опять указывают былины. Одним из главнейших сюжетов былин служат чудесные, баснословные подвиги русских богатырей, поборающих разных чудовищ: дышащего пламенем змея Горынчича, бабу Горынкину, Тугарина Змиевича, Соловья-разбойника и др.² Былина, начинающаяся вышеупомянутой формулой «Высота ли высота поднебесная», после такого вступления переходит к описанию беззакония, господствовавшего в старинное, первоначальное, баснословное время царя Давида:

При царе Давиде Евсеевиче,
При старце Макарье Захарьевиче,
Было беззаконство великое:
Старцы по кельям – родильницы,

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 750, 748, 794, 811, 817, 826, 831, 932, 1116. – В былинах у К. Данилова (Древ. рос. стих.) неоднократно встречается заключительный стих:

А и то старина, то и деяние
(с. 69, 132, 153, и др.), или:
Тем старина и кончилась
(с. 181).

² К. Данилов. Древ. рос. стих. 44, 126 и сл., 241 и сл., 246 и сл., 251 и сл.

Чернцы по дорогам – разбойницы,
Сын с отцом на суд идет...¹

В других былинах действующими являются баснословные лица: «премудрый царь Саламон» и «прекрасная царица Саламония»², Дунай и Настасья, превращающиеся в реки³; упоминается о чудесном, красующемся за синим морем, за Глухоморьем зеленым, славном городе царя заморского, Леденце, откуда выплывает на своих фантастически разукрашенных кораблях богатый гость Соловей Будимирович⁴, и т.п. В сходном же смысле следует понимать и выражение «Слова о полку Игореве» о «замышлении Бояновом». Певец «Слова» хочет начать свою песню «не по замышлению Бояна», а «по былинам сего времени», т.е. воспеть быль, исторические факты, между тем как Боян, творя песню, «растекался мыслию», давал волю своему воображению, своему «замышлению», вымыслу, сплетая действительность с чудесным, облекая, подобно нашим былинам, действительность в фантастическую форму.

Такие фантастические рассказы или «сказки» легко могли принимать и шуточную форму, подобно былинам-сказкам: «Старина о большом быке», «Кострюк», «Небылица», «Птицы» и т.п. Некоторые из этих сказок-старин начинаются призывом слушателей ко вниманию, чтобы послушали старинушку, например:

Да князья послушайте.
Да бояре послушайте,
Да мужики ты земские,

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 271.

² Рыбников. Песни. П, 277 и сл.

³ Гильфердинг. Онеж. был. См. несколько пересказов о «Дунае».

⁴ К. Данилов. Древ. росс. стих. 1.

И старички деревенские.
Да ребятушки махотные,
Да крестьянушки пахотные,
И не шумите – послушайте.
Да я вам старинушку скажу
Про тово-де большево быка
Рободановика...

Или:

А не тките-то девушки,
Не прядите молодушки,
Уж вы сядьте послушайте,
Я вам сказку скажу,
Прибаулушку немаленькую,
Ай диди-диди-диди,
И про того Кострюка Кострюкановича,
Про того Дебряка Дебрякановича...

Или:

Старина сказать да стародавняя,
Стародавняя да небывалая.
Хорошо сказать, да лучше слушати...

после чего следует целый ряд небылиц:

Да не курица на ступы соягниласе,
Корова на лыжах покатыласе,
Да свинья в ели-то ведь гнездо свила...
По поднебесью, братцы, медведь летит,
Да медведь летит, да он хвостом вертит,
А по чисту полю у нас кораб бьжит,
На синем море у нас овин горит,
Да овин горить и то с репою...¹

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 1132–1133, 1272, 1329.

Более или менее сходные с вышеприведенными, фантастические, баснословные (вероятно, и шуточные) рассказы, очевидно, пелись и старинными русскими певцами-гусельниками. На это указывают, кроме приведенного раньше (с. 503) выражения автора «Слова о полку Игореве», о замышлении Бояновом, еще и слова Кирилла Туровского (XII в.), порицавшего тех, «иже басни бают и в гусли гудут»¹, Кирилла, митрополита Киевского (XIII в.), называющего в числе мытарств «плясание... и басни бающе»², наконец, митрополита Фотия (1410 г.), увещевавшего новгородцев басней не слушать³. – Возвращаясь к серьезной «игре».

Подобно Бояну, величавшему князей, под вѣщими перстами котораго струны сами рокотали славу князьям, – Бояну, свивавшему древнюю славу с новою, и старинные – «веселые молодцы» славили и величали героев времен минувших, а равно и современных им князей, по примеру Бояну свивая, таким образом, древнюю славу с новой. Мы видели выше, что певцы гусельники пели песни

Про старья времена и про нынешни,
И про все времена доселюшни...

т.е. соединяли повествования о старых и новых временах. Кроме того, в былинах повествования нередко заключаются возглашением славы или хвалы герою или героине былины, например:

– Тут-то Настасье славу поют.
– Да тут Святогору да богатырю славу поем.
– А тут Кострюку славы поют,
Славы поют, старину скажут...

¹ Пам. росс. слов. XII в. 95.

² Филарет. Обз. дух. лит. 59.

³ Акты (арх. эксп.) 1, № 369.

И царицы славы́ поют,
Славы́ поют, старину скажут.
– А еще тут поганому (Идолищу) славы́ поют¹.

Певец «Слова о полку Игореве», неоднократно вспоминая о Бояне и как будто подражая местами складу Бояновых песен или «старым словесам», заключает свое произведение славлением Игоря, Всеволода, Владимира Игоревича, напоминая только что приведенные заключительные стихи былин; но здесь, кроме князей, величается и дружина, которой провозглашается слава и здравие вместе с князьями: «Пети слава Игорю Святславича. Буй туру Всеволоде, Владимиру Игоревичу. Здрави князя и дружина, побарая за христьяны на поганья плъки. Князем слава, а дружине аминь!»² Обычай величать и славить на пирах в песнях не только воспеваемых в ней князей и героев, но и присутствующего князя (или боярина, хозяина дома), а также и других присутствующих лиц, отразился и в былинах: Ставр, в роли «веселого молодца» или «загусельщика»,

Сыгрышь сыграл Царя-града,
Та(о)нцы навел Иерусалима,
Величал князя со княгинею³.

Былина о смерти Михаила Скопина свидетельствует о «великой славе», которую пели Скопину во время пира:

На великих на радостях пир пошел
И пир пошел и великий стол

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 624, 646, 932, 1038. – В некоторых былинах в заключительном стихе провозглашается слава старине, т.е. стародавним временам и событиям:

Да тут ли старинушке славу поем.
(Там же: 662, 671, 676, 689.)

² Русс. Достоп. III, 254.

³ К. Данилов. Древ. росс. стих. 91.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

И (У?) Скопина князя Михайлу Васильевича
Про весь православный мир,
И велику славу до веку поют
Скопину князю Михайле Васильевичу...

На этом пиру, по обычаю, идущему от времен Владимировых, каждый из гостей чем-нибудь похвалится. Очередь доходит до хозяина:

«Я Скопин Михайло Васильевич
Могу князь похвалиться,
Что очистил Царство Московское
И великое Государство Российское,
Еще ли мне славу поют до веку,
От старого до малаго,
От малаго до веку моего»¹.

Та же былина заканчивается припевкой, т.е. заключительной формулой общего характера, в менее развитом виде повторяющейся и в конце некоторых других былин. Вот эта припевка:

То старина то и дьянье,
Как бы синему морю на утишенье,
А быстрым рекам слава до моря,
Как бы добрым людям на послушанье,
Молодым молодцам на перениманье,
Еще нам веселым молодцам на потешенье,
Сидючи в беседе смиренныя,
Изпиваючи мед, зелено вино;
Где-ко пиво пьем, тут и честь воздаем

¹ Последние два стиха напоминают соответствующее место из былины о Добрыне, который «выигрывал», т.е. воспевал, славил

От старого да всёх до малаго,

и как будто представляют лишь механическое повторение старинной формулы и искаженном смысле. Ср. ниже стр. 45.

Тому боярину великому
И хозяину своему ласкову¹.

Как Боян воспевал хвалу князьям, как автор «Слова о полку Игореве», воспев поход Игоря, возглашает славу князьям и дружине, как Ставр в качестве скомороха за пиром у князя вплетает в свою песню величание князя и княгини, так и в последней припевке воздается честь хозяину пира, боярину великому, такими же, как Ставр-скоморох, «веселыми молодцами». Эта припевка замечательна и важна в том отношении, что она подтверждает предположение о том, что авторами были былин были старинные певцы-гусельники, скоморохи: «то старина то и деянье... *нам* веселым молодцам на потешенье»; следовательно, поют былину *они*, веселые молодцы-скоморохи, себе на потешенье, добрым людям на послушанье, молодым молодцам на перениманье: «где-ко пиво пьем, тут и честь воздаем... хозяину»; следовательно, вплетают славление, чествование хозяина в песню-былину те же веселые молодцы-скоморохи. Точно так и Добрыня, переодетый скоморохом, на свадебном пиру в своей песне «выигрывает», т.е., очевидно, славит, величает всех, от старого до малого, поименно:

Он повыиграл во граде во Киеви
Он во Кееве да всех поименно,
Он от старого да всех до малаго².

Замечательную аналогию представляет последний стих с выражением певца «Слова о полку Игореве»: Добрыня повыиграл всех от старого до малого, а певец «Слова» следует примеру тех, кто величает князей, сперва

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 391.

² Гильфердинг. Онеж. был. 757. – Ср. выше, стр. 502 примеч.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

старших, а потом младших («певше песнь старым князем, а потом молодым»)¹. Непосредственным доказательством тому, что певцы-гусельники действительно величали князей (позже царей), может служить рассказ Олеария, который еще в первой половине XVII столетия слышал в Ладогe певцов-скоморохов, славивших за посольским столом царя Михаила Федоровича: «В Ладогe, – пишет Олеарий, – услышали русскую музыку: когда мы сидели за обедом, пришли двое русских с лютней (Laute)² и гудком (Geige) на поклон к гг. послам, начали играть и петь в честь великого государя и царя Михаила Федоровича» (точнее: «о великом государе» и т.д.)³.

Прославление царя и исторических лиц встречаем и в малорусских думах, например:

Дай, Боже, честь и хвалу
Світ праведному Государю,
Та й Семену Палію, превеликому пану,
Що не дав шведу християн на поталу!..⁴

Форма славления царя, князей и бояр, царских слуг (ср. выше славление дружины княжеской), сохранилась до сих пор в наших святочных – подблюдных – песнях, причем ныне славление иногда начинается с Бога:

Слава Богу на небе, слава!
Государю нашему, слава!
Чтобы нашему государю не стариться, слава!
Его цветному платью не изнашиваться, слава!
Его добрым коням не изъезживаться, слава!

¹ Русс. достоп. III, 254.

² Под именем лютни следует здесь понимать не собственно лютню, а какой-то лютнеобразный струнный инструмент, вероятно, домру.

³ Подроб. опис. путеш. в Москов. 26.

⁴ Кулиш. Записки о Южной Руси. 1856 г. I, с. 195.

Его верным слугам не изменяться, слава!
и т.д.

Или:

Вился, вился ярый хмель, слава!
Около тычинки серебряныя, слава!
Так бы вились князья и бояре, слава!
Около царя православнаго, слава!¹

В галицко-русской свадебной песне находим возгласение чести и хвалы Богу, Богородице, хозяевам дома и всем домочадцам, по старшинству (ср. выше, стр. 509, славление сперва старших, а потом младших):

Встаньте, бояры, встаньте!
Честь, фалу (= хвалу) Богу дайте:
На самый перед Господу Богу,
Прысвитый Діві, господареві.
Господинойці и кухаройці
И всім посполу
Що сут в том дому².

В сербских колядках также провозглашается слава и честь хозяину дома и членам его семьи, например:

– Слава и част домаћину!	Слава и честь домохозяину
Тебе на част господине!..	Тебе на честь, господин!..
– Слава и част домаћину!	Слава и честь домохозяину!
Тебе на част стара мајко! ³	Тебе на честь, старая матушка!

В малорусских щедривках встречаем сходное славление, например:

¹ Снегирев. Русские простонародные праздники. II, с. 70, 79. – Ср. Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III: «Песни подблюдные».

² Pauli. Pieś. ludu rusk. w. Galic. I, 83.

³ Караџић. Српске народне пјесме. I, с. 115, 116.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Славен, славен пан Олександра,
Щедрий вечір!
Ой чим же він славен? Трома городами,
Щедрий вечір!
Трома городами, своїми синами
Щедрий вечір!
и т.д.¹

Форма славления в приведенных русских (и сербских) святочных песнях близко сходна с заключительным славлением князей и дружины в «Слове о полку Игореве» (ср. выше, стр. 506); таковым же было, вероятно, в общих чертах и обычное величание князей в песнях скоморохов-гусельников (ср. стр. 505: выражения былин: «славу» или «славы поют»).

Кроме провозглашения славы, хвалы, чести, в народной литературе нередко встречается величание того или другого лица посредством лестных для него сравнений с небесными светилами, зарей, маковым цветом и т.п., – сравнений, вероятно, также применявшихся в величальных песнях старинных певцов-гусельников. Так, в русских колядках весьма распространена твердо установившаяся форма славления хозяина дома и его семьи посредством уподобления их солнцу, месяцу и звездам, например:

Великорусск.: На дворе у него (Устина, хозяина)
да три терема:
В первом терему да светел месяц.
Во втором терему красно солнышко,
В третьем терему часты звезды.
Что светел месяц, то Устинов дом
(т.е. сам Устин),
Что красное солнце, то Улита (жена) его,
Что часты звезды, малы детушки².

¹ Кулиш. Зап. о Юж. Руси. I, 196.

² Абевега русских суеверий. 1786 г. С. 224.

Малорусск.: Ясный мисяць – сам господарь,
Ясне сонце – його жинка.
Яснее зиркы – його диткы¹.

Белорусск.: Ясен месяц – пан Иван,
Красно соунце – яго жана.
Дробны звезды – яго дзетки².

Хозяин обыкновенно сравнивается с месяцем, а хозяйка – с солнцем; но иногда сравнение делается и наоборот, например:

Великорусск.: Красно солнце – то хозяин в дому...
Светел месяц – то хозяйка в дому...³

Нельзя не заметить, что точно такое же величание встречается и в былинах и сказках русских, где князь Владимир нередко называется солнышком, ласковым солнцем, Красным солнцем, например:

От того ли от солнца Владимира...,

– или:

«Солнышко ты, Владимир стольно-Киевский!»

– или:

«Гой еси, государь ты мой батюшка,
Ласково солнце, Владимир князь!»

– или:

«Запечаловал князь Владимир,

¹ Метлинский. Народные южнорусские песни. 1854. С. 342.

² Шейн. Белорусские народные песни. 1874. С. 43.

³ Снегирев. Русс. прост. праздн. II, 67.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Красное солнышко, свет Святославьевич»¹.

В «Слове о полку Игореве» встречается сходное сравнение героя поэмы с солнцем на небе:

Солнце светится на небесе, Игорь князь
в Русской земли².

Приведу еще несколько примеров величания того или другого члена хозяйской семьи в колядках:

Малорусск: У нашего пана хороша пани (= хозяйка)
По двору ходыть, як мисяць сходить (= восходит).
По синьцям ходыть, як заря сходить.

Или:

А в тій світлыци стоить Орышечка (= хозяйская дочь),
Убиралася, то-ж и наряжалася;
До церкви пошла, як зоря зійшла,
У церковь вийшла, и засіяла.
Там паны стоялы да їи пыталы:
Чы ты царивна, чы королевна?...³

Великорусск.: Как у месяца золоты рога,
А у солнышка очи ясные,
У Степанушки (хозяйского сына) кудри русы
По плечам лежат,
Точно жар горят⁴.

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 1261. – Рыбников. Песни. I, 143. Ср. II, 13, 30 и др. – К. Данилов. Древ. росс. стих. 134, 249. – Сахаров. Песни русс. нар. 1839 г. V. Примеч. 1 к былинам, с. 396.

² Русс. достоп. III, 252.

³ Метлинский. Южнорусс. нар. пес. 331, 332. – Ср. Радченко. Сборник белорусских и малорусских народных песен Гомельского уезда. I. Колядная № 28.

⁴ Владимирские губ. ведом. 1860 г. № 8.

В заключение, как дальнейший пример народного славления, приведу еще свадебную величальную песню, исполняемую в честь свата:

Слышишь ли, чуешь ли,
Петр свет Данилович?
Мы тебе песню поем,
Тебе мы честь воздаем,
Как белый сыр на блюде лежит,
Что сахарный кус на тарелочке,
Как маков цвет в огороде стоит,
То сватушка наш за столом сидит¹.

Повторяю, что о величании и славлении царей, князей, бояр и хозяев в старинных песнях скоморохов можно составить себе некоторое понятие по приведенным примерам из русских былин и народных песен, вероятно, в данном отношении близко сходствующих с величальными песнями скоморохов.

Чудные рассказы про далекие места, «игра из-за моря»², чудные повествования «про старья времена и про нынешни и про все времена досюлешни», про странствования и подвиги богатырей (позже – про деяния князей, царей)³, про собственное рождение, собственные разъезды и похождения певца в далекой чужбине⁴, величание и славление князей и бояр, «от стараго до малаго» – вот,

¹ Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 156.

² Про Царьград, Иерусалим, Сарацинскую землю, Волынское море, Новгород, Москву, Чернигов и др.

³ Ср. былины: «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и Идолище», «Три поездки Ильи Муромца», «Добрыня и Маринка», «Добрыня и змей», «Добрыня и Алеша Попович» и т.п. из Владимирова цикла; позже героями былин сделались Грозный Царь Иван Васильевич, Ермак Тимофеевич, Гришка Отрепьев, Царь Алексей Михайлович, Царь Петр, Стенька Разин и др.

⁴ Ср. повествования «о рожденьице», «похожденьице», «разъездах Добрыниных» в былине о Добрыне.

очевидно, главное содержание «тонцев великих» в игре старинных певцов-гусельников, «игры великой», которая вызывала такой восторг и удивление в слушателях и так щедро награждалась князем.

Исторические свидетельства о княжеских придворных музыкальных искусниках, начиная с конца XI и до конца XV столетия, почти вовсе умолкают. Упоминается в Ипатьевской летописи под 1241 годом лишь вскользь о каком-то знаменитом певце Митусе, не захотевшем из гордости служить князю Даниилу¹. Затем сохранились лишь известия о забавах князей охотою на диких зверей, о пирах, продолжавшихся до глубокой ночи и которыми обыкновенно ознаменовывались брачные торжества. Мы знаем далее, что митрополит Кирилл (XIII в.) упрекал Ростовского епископа Игнатия за то, что он ел, пил и веселился с князем Глебом Васильковичем; но в чем именно заключалось это веселье, и вообще, забавлялись ли музыкой князья с конца XIII до конца XV века, никаких сведений не существует. О великом князе литовском Ольгерде (XIV века) летописец выражается с особой похвалой: «Премудр бе зело... и воздержание имаше велие... потехи и играния и прочих таких не внимаше»², из чего нетрудно заключить, что другие князья того времени внимали играм и потехам. Неупоминание о музыкальных забавах не значит, однако, еще, чтобы их совсем не было, тем более, что с конца XV столетия появляются известия о царских музыкальных потехах, в которых, рядом с отечественными, выдаются уже иноземные искусники-инструменталисты. Так, в царствование Иоанна III, в 1490 г., выписан был, вместе с другими иностранными художниками, органщик игрец. При царе Иоанне Грозном были в Москве немецкие музыканты, прибывшие с другими иноземными мастерами, но деятельность их прошла бесследно: сохранилась лишь запись о нескольких

¹ Полн. собр. русс. лет. II, 180.

² Древний летописец. 1747 г. I, 167.

немецких музыкантах в одной из немецких церковных книг в Москве¹. При царе Федоре Иоанновиче прибывают из заграницы органы и клавикорды с соответствующими музыкантами; при царе Михаиле Федоровиче к ним присоединяются скрипотчики и цимбальники; а в частных домах появляются на вечеринках игроки на лирах. Подробнее об этих музыкантах я буду говорить в другом месте.

* * *

В то же время находим и свидетельства о бахарях, в течение XVI и XVII столетий, к которым в XVII веке присоединяются и домрачеи. И те и другие служили, очевидно, представителями в позднейшее время рассмотренной выше «великой игры». Одной из любимых русских комнатных утех в долгие осенние и зимние вечера, и особенно для грядущих ко сну, замечает г. Забелин, была сказка и, по всему вероятно, не в специальном ее значении, какое определила ей наука, а вообще в значении всякой повести, как небылицы, так и действительной были, обставленной только поэтическими образами и сказываемой поэтическим словом. Сказка в таком более широком смысле слова отождествляется с теми баснями, против баяния, т.е. сказывания или пения которых, возвышали свой голос, как против скоморошеского искусства вообще, духовные писатели XIII века: «Иже басни бают и в гусли гудут», «плясаше... и басни бающе»; выражения эти мы встретили уже выше (с. 474) и сравнили это «баяние басней» с «замышлением Бояновым», с повествованием древними скоморохами фантастических, баснословных рассказов. Бахари были, очевидно, такими баятелями басен, сказителями сказок. Немцы, описывая монашескую жизнь царя Ивана Васильевича в Александровской слободе, говорят, между прочим, что

¹ Stählin. Nachrichten von der Musik in Russland, в Haigold's Beylagen zum neu veränderten Russland. 1770. II, S. 75.

после вечернего богослужения царь уходил в свою спальню, где его дожидались трое слепых старцев (бахарей); когда он ложился в постель, один из старцев начинал говорить сказки и небылицы, и когда уставал, то его сменял другой и т.д. Царь от этого скорее и крепче засыпал. У царя Василия Шуйского был бахарь Иван. В первые годы царствования Михаил Федоровича баяли басни, в качестве государевых бахарей, Клим Орефин, Петр Сапогов и Богдан Путята. Не только в царских хоромаш, но и в каждом зажиточном русском доме бахарь был в старину необходимым лицом. Должность бахарей состояла в том, чтобы, когда боярину скучно или когда он ляжет в постель, сказывать ему сказки, повести, прибаутки, чтобы боярина или развеселить, или усыпить. У старозаветных людей и в начале нашего столетия бахарь-сказочник бывал еще необходимым членом домашнего препровождения времени¹. Бахари, в отличие от праотцов своих – гуслиаров, сказывали (или распевали?) свои повествования уже без сопровождения музыкального инструмента. В одной из белорусских колядок «бахорь» изображается ленивцем в домашнем быту, как и подобает профессиональному рассказчику и краснобаю:

Поехау бахорька по дрова, по дрова,
А яго секира тупа, тупа,
А яго кобыла ленива, ленива.
Не стали дрова рубиться, рубиться,
Та задумау ён жениться, жениться,
Щоб за детками лениться, лениться².

Вместе с бахарями в памятниках времен Михаила Федоровича упоминаются домрачеи, т.е. певцы, сопровождав-

¹ Забелин. Дом. быт русс. цариц. 433, 438 и сл. – Энциклопедический Лексикон. 1836 г. Т. V: «бахарь».

² Бессонов. Белорусские песни. 1871 г. I, с. 84. Бахорь, у белорусов, по объяснению проф. Бессонова, значит: балагур, шут; волокита; баятель, обаятель; ведун, дед.

шие свои песни звуками домр. Имена домрачеев встречаются в документах первой половины XVII века. С 1614 г. находим имя домрачея Богдана Путяты, в 1626 г. во время свадебного праздника царя Михаила Федоровича тешили его, между прочим, домрачеи Андрюшка Федоров да Васька Степанов. Затем, в 30-х и 40-х годах XVII века в дворцовой потешной палате появляются уже домрачеи слепые: Гаврило («потешник домрачей»), Яков, Лукьян Никифоров, Наум, Петр («игрецы домрачей»), действовавшие преимущественно на царицыной половине и получавшие, по приказанию царицы, деньги, то в награду, то на домерные струны. Искусство бахаря и домрачея соединялось иногда в одном лице. Так, упомянутый выше Богдан Путята называется то бахарем, то домрачеем. Независимо от бахарей и домрачеев тешили Михаила Федоровича и гусельники: гусли, следовательно, еще не совсем утратились из употребления народных певцов и сказителей, но, насколько возможно судить по имеющимся скудным сведениям, в значительной степени уступили место домрам. Г-н Забелин высказывает весьма правдоподобное предположение, что бахарь, домрачей и гусельник были представителями художественной литературы, свойственной потребностям и вкусам века. Это были, по выражению его, «поэты, если и не творцы, зато хранители народного поэтического творчества». «Но не можем сказать, – прибавляет г. Забелин, – что они не были и творцами, ибо есть положительные свидетельства, что народная мысль не только свято хранила поэтическую память о минувшем, но с живостью воспринимала и поэтические образы современных событий. В этом отношении для нас неоценимы песни, записанные у одного англичанина в 1619 г. Они воспевают событие, только что совершившееся в том году, – приезд в Москву из плена государева отца, Филарета Никитича; они поют смерть недавнего народного героя Скопина-Шуйского (1610 г.), они поют участь царевны Ксении Годуновой. (См. у Киреев-

СКОМОРОХИ НА РУСИ

ского. Песни. VI, 202, 203, 207.) Мы можем основательно полагать, что это только незначительные крохи того, чем обладало наше старинное песнотворство»¹. Впоследствии на месте домрачеев и гусельников встречаем как при дворе, так в особенности в русских знатных домах, вошедших в моду в XVIII веке малорусских бандуристов, о которых я буду говорить в другом месте.

Вероятно, сходны с серьезными песнями только что рассмотренных бахарей, домрачеев и гусельников были песни, в одной из позднейших былин именуемые царскими: в былине «Молодец и Королева» русский молодец попадает в плен к шведскому королю; отведенный в конюшню,

Запел молодец песни царския,
Песни царския, песни умильныя².

Пленительные песни, которые поет райская птичка над лесной кроватью, снаряженной царем Васильем Окульевичем для прельщения прекрасной царицы Саламонии, называются также «царскими»:

На той на орленой грядочке
Сидит птицынка райская,
Поет-то песенки царския³.

Песни царские, песни умильные (ср. «песню заунывную») пленного молодца напоминают Добрынину «игру по уныльному, по умильному», его «игру великую», Сад-

¹ Забелин. Дом. быт русс. цариц. 434–435, 439–440.

² Гильфердинг. Онеж. был. 1321. – В одном из пересказов быliny «Князь Волконский и Ваня ключник», родственной по содержанию с былиной «Молодец и Королева», Ваня (соответствующий «молодцу») восклицает:

Ну подайте мне гусельки звончатые.
Заиграю я песню заунывную.

Киреевский. Песни. V, 137

³ Рыбников. Песни. II, 280.

кову «игру нежную», доставившие князю Владимиру «утехи нъжныя», царю морскому – «утъхи великия» (ср. выше, стр. 491).

**66. Игроки непрофессиональные. Дружинники.
Добрыня Никитич. Ставр Годинович. Соловей
Будимирович. Садко. Разные игроки-любители**

Приписывая старинным скоморохам-гусельникам («игрецам», «веселым молодцам») создание рассмотренной выше «великой игры», воспоминание о которой сохранилось в устах наших северных сказителей былин, – игры, заключавшейся в пении при звуках гуслей песен, дошедших до нас, разумеется, не без изменений, в образе нынешних былин, нельзя, однако, не заметить, что не одни скоморохи, т.е. игроки по профессии, должны считаться представителями этой игры: рядом с профессиональными гусельниками упоминаются в былинах и певцы-любители из среды знатных особ княжеских и боярских родов, частью группировавшиеся около великокняжеского престола – витязи-дружинники, частью стоявшие самостоятельно, сами образуя центры кружков, называемых в былинах дружинами. Такими певцами были упоминаемые в былинах: Добрыня Никитич, Ставр Годинович, Соловей Будимирович, наконец, Садко, сделавшийся из простого гусельника богатым гостем.

Добрыня

во всех вышеприведенных случаях поет и играет в образе скомороха, в которого он нарядился, чтобы неузнанным войти на свадебный пир. Он поет не только не хуже всякого профессионального игрока, но искусство его даже превосходит скоморошескую игру: все на пиру, даже игроки-скоморохи, приумолкли и заслушались, когда заиграл Добрыня.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Эдакой игры на свете не слыхано,
На белоем игры не видано¹.

Добрыня и «до своего странствования занимался
игрой», у нею дома «гусельки яровчаты» лежат

В новой горенке все на столике,

или висят

Во глубоком погребе на гвоздике.

По одному из пересказов былины о Добрыне, гусли
введены были даже в лук, из которого он стрелял:

В тот тугий лук разрывчатый, в тупой конец.
Введены были гусельшки яровчаты².

Из другого пересказа видно, что Добрыня своей игрой
на гусях славился и до появления в одежде скомороха: ког-
да заиграл Добрыня-скоморох, дивились игре его цари и ца-
ревичи, короли и королевичи,

Еще не было молодого гусельщика
Супротив Добрынюшки Микитица,
Ай находится молодой гусельщикок
(т.е. сам же Добрыня)
Ён не хуже да Добрыни добра молодца³.

Добрыня, по словам былин, был витязь, богатырь. Са-
мое рождение его ознаменовывается чудесным движением
стихий. Не туча тучится, говорит былина, не темень тем-

¹ Ср. выше, стр. 29.

² Рыбников. Песни. I, 135, 143, 158.

³ Гильфердинг. Онеж. был. 1030.

нится, выбегало зверей стадо, в том стаде лев, а шерсть у льва золоченая, –

Крыщял лёв по звериному,
Поссыпались тут круты-красны бережоцки,
Смутиласе мать Непра-ръка:
Заслышали рожденьицё Добрынино.
Дак в тоё время родился Добрыня кнезь¹.

В другом месте описывается приезд Добрыни в Киев: он идет «издалеча» со слугою своим Таропом, приезжает ко двору Владимирову, остается здесь несколько лет, а потом отправляется «погулять»; вслед за тем начинаются разные его похождения и подвиги:

Издалеча, издалеча во чистом поле,
Как далее того на Украине,
Как едет поедет добрый молодец.
Сильный могуч богатырь Добрыня.
А Добрыня ведь-то братцы Никитьевич,
А с ним ведь едет Тароп слуга.

(Добрыня прибывает в Киев ко двору Владимира:)

В стольном город во Киеве,
У славнаго осударь князя Владимира,
Три года Добрынюшка стольничал,
Он стольничал чашничал девять лет.
На десятый год погулять захотел...

В качестве богатыря он рубит чудь, сорочину долго-полую, черкесов, калмыков с татарами и пр., убивает Змея Горынчища, побораёт бабу Горынкину и т.п.² Свое рожде-

¹ Киреевский. Песни. II, 11.

² К. Данилов. Древ. росс. стих. XII, 41, 134 и сл., 240 и сл., 251 и сл.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

ние, свои похождения и разъезды Добрыня воспеваает на неоднократно упомянутом выше пиру в роли скомороха. Он удивляет и восхищает слушателей своей игрой, но уже и раньше, в качестве дружинника, он славился в этом отношении как великий мастер своего дела: «Не было молодого гусельщика супротив Добрынюшки Микитица».

Таким же музыкальным искусником был и другой дружинник,

Ставр Годинович.

Он выводится в былине перед мнимым послом, подобно Добрыне, в качестве будто бы «веселого молодца» или «загусельщика», т.е. скомороха, но на самом деле он боярин, принимающий в начале былины участие в почестном пире Владимировом, вместе с прочими князьями, боярами и богатырями. Он попадает в немилость у князя за то, что похваляется своим двором, гриднями и светлицами, которые будто бы не хуже города Киева, по другому пересказу – своей молодой женой. Владимир приказывает сковать Ставра боярина и посадить его «в погреба глубокие». На выручку мужу является его жена. Она приезжает к Владимиру в богатом платье посольском, выдает себя за грозного посла из Золотой Орды и требует «даней, выходов за двенадцать лет». Владимир старается угодить послу, и на вопрос последнего, нет ли у него кому в гусли поиграть, сначала велит вывести «веселых молодцев» или «загусельщиков», но игра их не веселит посла. Вспоминают о Ставре боярине:

Стар Ставр сын Годинович,
Он мастер играть во гусли яровчаты,

или:

Он горазд играть в гусельшки яровчаты.

Посол удовлетворяется Ставровой игрой и, прощая Владимиру «дани и выходы», просит пожаловать его «веселым молодцом»¹. Итак, Ставр уже раньше, т.е. еще будучи членом дружины великокняжеской, известен был как мастер играть в гусли, и может, следовательно, быть сопоставлен с другим членом дружины, таким же мастером – Добрынею. Не имея прямых, непосредственных указаний былин на то, что Ставр и Добрыня играли и пели за Владимировым столом в качестве дружинников, мы, однако, видим, что они пользовались при Владимировом дворе большой известностью как искусники и мастера игры непрофессиональные, т.е., по новейшему выражению, были искусными игроками-любителями; могли же при дворе узнать искусство их не иначе, как по игре их, раздававшейся здесь, следовательно, еще до отъезда из Киева Добрыни и до заточения Ставра. В Несторовой летописи читаем о «похвале великой», которую дали Андрею Боголюбскому дружинники его после войны 1149 г.: «Мужи отни похвалу ему даша велику, зане мужьскы створи паче всех бывших ту». В другом месте летописи говорится о «песне славной», петой князьям галицким Даниилу и Василию за их победу над ятвягами в 1251 г.: «И песню славну пояху им а, Богу помогшу има, и при доста со славою на землю свою...»² Это была, очевидно, хвалебная песня, возгласие славы князьям, как пели такую Боян-гудец, певец «Слова о полку Игореве»³, певцы-гусельники или веселые молодцы, величавшие князя (или царя, или боярина, хозяина). В первом из только что приведенных свидетельств возгласителями по-

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих., 85 и сл. – Рыбников. Песни. II, 101, 111.

² Полн. собр. русс. лет. I, 140; II, 187.

³ «Слово», хотя и есть произведение литературное, книжное, тем не менее в заключительном славлении князей и дружины следует примеру, подлаживается под тон певцов-славельщиков, которые среди веселья по поводу возвращения из похода Игоря величают князей «сперва старших, и потом младших».

хвалы или славы прямо называются дружинники; может быть, то же самое имело место и по отношению к князьям Даниилу и Василию, – летопись умалчивает о том, кто именно пел им «песнь славному». Славу князьям действительно могли воспевать дружинники, между которыми бывали столь искусные, прославленные игроки и певцы, как воспетые в былинах Добрыня и Ставр. Оба последние умели величать и славить, как видно из былин: Добрыня «повыиграл» всех, от старого до малого, а Ставр «величал князя со княгинею» (ср. выше, стр. 43, 44). – В позднейшем памятнике – «Задонщине» – склад дружинной поэзии, прославлявшей князей, по замечанию г. Хрущова¹, обозначен выражением «гусельные словеса»: «Той бо вещей Боян, воскладая свои златыя персты на живыя струны, – читаем в названном памятнике, – пояше славу Русским князем... восхваляя их песнями и гусельными буйными словесы. Аз же восхваляю песнями и гусельными словесы господина Руссакого, господина князя Дмитрия Ивановича и брата его князя Володимера Одреевича»².

Подобным же, как Добрыня и Ставр, непрофессиональным гусельником является в былинах и прибывающий в Киев из заморского города Леденца, на своих кораблях, с целью свататься за княженицкую (Владимирову) племянницу, Забаву Путятишну, богатый и знатный гость,

¹ О древнерусских исторических повестях и сказаниях. 1878 г. С. 209.

² Известия II отд. Имп. Акад. Наук. VI, 345. – В Воскресенской летописи под 1242 г. (Полн. собр. русс. лет. VII, 151) читаем о пении славы князю Александру при возвращении его в город Псков посла победы его над немцами и чудью: «Яко же приблизися великий князь Александр к граду Пскову, и сретоша его с кресты и гугумены и попове в ризах и народ мног пред градом, поющи Господеву славу и великому князю Александру Ярославичу». Летописец даже сообщает текст гимна, который пел при этом случае народ: «Пособивый Господи, кроткому Давыду победить иноплеменика и верному князю нашему оружием крестным, свободи град Псков от иноязычных и от иноплеменик рукою великого князя Александра Ярославича». Здесь славление князя получило характер религиозного гимна, благодарственной молитвы, в исполнении которой участвовали и народ, и духовенство».

Соловей Будимирович.

Чудная игра Соловья описывается в тех же стереотипных выражениях, которые применяются сказителями былин ко всем вообще искусным гусельникам (ср. выше, стр. 491 и сл.); новой чертой оказывается лишь то, что Соловей то увеселяет игрой свою матушку, то сам забавляется со своею дружиною:

Играет Соловей в звончаты гусли...
Звеселяет государыню он матушку,
Молоду Ульяну Васильевну.

Дальше сущность игры точнее обозначена:

Песни поет и гусли играет
Млад Соловей сын Будимирович.

Забава его с дружиною описывается так:

Тут-то в терему скачут-пляшут,
Песни поют, в гусли наигрывают.
Тут-то млад Соловей сын Будимирович
Со своей дружинишкой хороброй;
Он сидит Соловей на стуле черленом.
На черленом стуле, золоченом,
Играет молодец, забавляется
Со своими дружинами хоробрыми¹.

В терему приезжего знатного гостя идет пир, веселится его дружина, т.е. прибывшие с ним «гости корабельщики и целовальники любимые», скачут, пляшут, поют песни, и среди дружины, на золоченом стуле, сидит и играет в гусли и песни поет сам Соловей. Итак, и могучий богатырь Добрыня, и боярин Ставр, и знатный и богатый купец Соловей

¹ Рыбников. Песни. I, 319, 331.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

избражены в былинах как прославленные игроки. Остается назвать еще богатого новгородского гостя

Садко,

который, правда, пока не разбогател, был профессиональным гусельником и ходил играть по пирам (см. выше, с. 465), но и сделавшись купцом и разбогатев, не покинул своего искусства. Любовь его к игре выражается, между прочим, в том, что, когда выпал ему жребий быть выброшенным в море, он еще в последний раз, перед смертью, хочет поиграть в гусли и обращается к своим людям:

Ай же, братцы, дружина хоробрая!
Давайте мне гуселки яровчаты
Поиграть-то мне в остатнее:
Больше мне в гуселки не игрывати¹.

Когда же приходится ему спускаться в море, он берет гусли с собой.

Создателями, представителями «веселой игры», следы которой сохраняются еще в былинах северно-русских сказителей, были, следовательно, кроме профессиональных игроков-скоморохов, еще и игроки непрофессиональные, витязи или бояре-дружинники, знатные гости и вообще одаренные талантом частные люди, не делавшие своего искусства предметом промысла, как скоморохи.

«Игра», т.е. пение песен и инструментальная игра, издавна составляла любимое занятие частных людей, подобно вышеупомянутым дружинникам и вообще знатым игроцам, не практиковавшим игры в качестве ремесла, но упражнявшимся в ней как любители. В русских народных песнях неоднократно поется о милом, о женихе, несущем, налаживающем гусли, играющем на гусях (иногда и на других инструментах), о хозяине дома, о молодом муже,

¹ Там же. I, 377.

о приезде госте (купце), о казаке, о старом и молодом, играющих на гусях, на гудке, на дудке, на скрипке и т.п., например:

а) О хозяине дома:

– По Дунаю по реке
По бережку по крутому
Лежат гусли неналаженные,
 Коляда!
Кому гусли налаживати?
 Коляда!
Наладить гусли Зензевею Андреевичу
 Коляда!
и т.д.

б) О молодом муже:

А у них (молодых) в головах
Звончат гусли лежат.
И кому в гусли играть?
Играть в эти гусли Ефиму молодцу,
Ему тешить, утешать
Молоду свою жену,
Оксиньюшку свою душу.

Или:

Подарил меня государь-батюшка женою,
Умною женою и разумною:
Я за гудок, а она за песни,
Я в гудок играти, а она плясати...

в) Об удалом молодце:

...Позывали удальца
.....
Как во пире пировать,
 Во беседушку сидеть,

СКОМОРОХИ НА РУСИ

На игрище поиграть...
Заиграл он во гусли
Заиграл он во звончатые свои...

в) *О любезном молодце:*

Идет любчик мой горой.
Несет гусли под полой.
Сам в гусли играет...

г) *О старом и молодом:*

Во беседушке сидит старой
 Ой люли, постылой!
На коленях держит гусли
 Ой люли, лубяные!
На гуслицах струны
 Ой люли, мочальныя!
Старой в гусли заиграет...

От его игры сердце ноет, ноги подломились и пр.; затем описывается игра молодого:

Во беседушке сидит молодой
 Ой люли, мой любезной!
На коленях держит гусли
 Ой люли, звончатые!
На гуслицах струны
 Ой люли, золотья!
Молодой в гусли заиграет...

От его игры сердце радо, ноги расплясались и пр.

д) *О боярах (свадебных гостях):*

Бояре в трубу трубят,
Молодые в золоченую.

(Ср. сказанное по поводу этой игры выше, стр. 485).

е) *О заезжем госте (купце):*

...Заезжий гость,
Он во дудочку играл,
Он глядел, смотрел
Невесту себе.

ж) *О донском казаке:*

Ходил, гулял донской казак, сам во скрипку играл,
Играл, играл, выигрывал, девок выбирал¹.

В сказке об Иване Пономаревиче читаем: «Нача (сын пономаря) в гусли играть преславны игры, и удивися турской посол игранию тому, и красоте, и разуму, премудрости». Из поучения митрополита Даниила усматриваем, что и лица духовного звания упражнялись в игре: «Ныне же суть нецыи от священных, суть сии пресвитеры и диаконы, вподиаконы, чтецы, и певцы, глумяся, играют в гусли, в з(д?) омы, в смыки... и в песнех бесовских...»²

Различие исходных точек игроков-любителей: дружинников и вообще лиц, стоявших на более высоком умственном уровне, с одной стороны, и игроков профессиональных, снискивавших себе пропитание своим искусством или вернее – ремеслом, с другой, должно было до известной степени отзываться и характере их игры. В то время как игроки непрофессиональные, а также и профессиональные, проявлявшие свое искусство на княжеских дворах, могли свободно следовать высшим идеалам, игроки профессиональные непридворные, углублявшиеся в толпу народную, от которой получали средства к жизни, вольно должны были подлаживаться под более грубые, чем в княжеском кругу, вкусы и

¹ Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 17, 30, 41, 50, 97–98, 99, 179, 262; ср. 33, 96, 120 и др. – Ср. выше, стр. 483: «Перенял гусли свет Иванович, – он стал играть, во всю ночь не спать», также стр. 519: слова Вани ключника: «Ну подайте мне гусельки звончатые, заиграю я песню заунывную».

² Пам. стар. русс. лит. II, 319; IV, 201.

требования массы, делались в полном смысле слова «потешниками», увеселителями толпы, причем, естественно, игра их должна была принимать более вульгарный, площадный характер, утрачивая величие стиля игры придворной. Надо полагать, что различие в характере игры тех и других было приблизительно то же, какое представляло на западе искусство трубадуров (знатных, независимых певцов-поэтов), с одной стороны, и жонглеров (игрецов и потешников по ремеслу, проявлявших свое искусство не только при княжеских дворах, но и на улицах и площадях в народе) – с другой¹. Впрочем, как видно из былин, и при великокняжеском дворе не одно величие стиля ценилось в искусстве игроца: едва ли не выше еще почиталось веселье игры.

г. Веселая игра. — Плясовая игра

Князь Владимир особенною почестью награждает Добрыню-скомороха за игру его веселую, сажая его за стол рядом с собою:

Говорит Владимир стольно-киевский:
«Ах ты ей, удалой скоморошина!
Опускайся из печки из запечки,
Садись-ко с нами за дубов стол хлеба кушати,
Станем белья лебедушки мы рушати.
За твою игру за веселую
Дам тебе три места любимых:
Перво место сядь подли меня,
Друго место супротив меня,
А третье место, куда сам захошь».

Или:

«Ты садись-ко с нами на почетной пир на золот стул,
А в особину где место е понравится»².

¹ Cp. Fétis. Histoire générale de la musique. 1869–1876. T. V, p. 8, 18–19.

² Рыбников. Песни. I, 136. – Гильфердинг. Онеж. был. 136.

В одном из многочисленных пересказов былины о Добрыне сей последний велит принести на свадебный пир «гусельшка яровчаты»,

Звеселить свое сердечко богатырское,

и далее, как заиграл Добрыня в гусли,

Звеселил-то он ласкового князя да Владимира...

— или

Всих да на пиру и навеселил,

И сих да на пиру игрой утешил ведь¹.

Поиграв на свадебном пиру и приведя слушателей в изумление и восторг, Добрыня просит княгиню, чтобы она поднесла ему, скоморошине, чару зелена вина в полтора ведра, примолвив:

«Еще повеселяе стану играть в гусли звончатя»².

В другом пересказе той же былины на Олешиной свадьбе

Вси в гудки играют, и вси увеселяют³.

В былине о Ставре Годиновиче по просьбе посла выпускают на пир загусельщиков:

Все они играют – все не весело...

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 135, 136, 179, 608.

² Рыбников. Песни. II, 19.

³ Киреевский. Песни. II, 13.

или, по другому пересказу:

Все на пиру пьяны-веселы,
Столько (= только) не весел был грозен посол
да Васильюшка.
Говорит как солнышко Владимир князь:
«Кто бы мог развеселить
Грозна посла да Васильюшка?..»
– Развеселить лишь один стар Ставер...
– Он мастер играть в гусли яровчаты¹.

Чурила Пленкович, поступив в постельничьи к князю Владимиру, имел обязанностью спотешать, т.е. увеселять игрою, княжескую чету:

Стелет (Чурила) перину пуховую,
Кладывает зголовьице высокое,
И сидит у зголовьица високаго,
Играет в гусельшки яровчаты,
Спотешает князя Владимира,
А княгиню Опраксию больше того².

Точно так и Соловей Будимирович увеселяет игрою свою матушку:

Играет... в звончаты гусли...
Звеселяет государыню он матушку,
Молоду Ульяну Васильевну³.

Нельзя, разумеется, во всех только что приведенных случаях принимать слова: «развеселять», «увеселять» и т.п. в буквальном смысле, – они могут выражать и до-

¹ Рыбников. Песни. II, 100, 110. – Ср. Гильфердинг. Онеж. был. 73.

² Рыбников. Песни. II, 100, 110. – Ср. Гильфердинг. Онеж. был.

³ Рыбников. Песни. I, 265. Там же: I, 319.

ставление художественного удовольствия вообще, какое давала и «великая игра» тех же гусельников; но в некоторых случаях уже очевидна склонность автора былин к выражению данными словами разгульного, плясового, близкого к пьяному веселья: «все на пиру пьяны-веселы», невесел один посол, надо его развеселить – говорится в былине, средством к тому служит мастерская игра старого Ставра. Добрыня просит угостить его чарой вина, тогда еще повеселее будет играть (ср. выше, стр. 532). Дуда, или волынка, одно из наиболее употребительных музыкальных орудий позднейших скоморохов, в малорусской свадебной и белорусской плясовой песнях называется веселухой (см. ниже, с. 543). По словам другой малорусской песни, игра на дуде способна разгонять горе, развеселять; девушка

За три копы селезня продала,
А за копу дударика наняла:
«За грай, заграй, дударик на дуду,
Нехай же я свое горе забуду»¹.

Веселая, в буквальном смысле слова, игра естественно связывается с пляской. Так, в терему, где забавляется с дружиной и играет Соловей Будимирович, пляшут и поют:

Тут-то в терему скачут-пляшут,
Песни поют, в гусли наигрывают².

Или:

Там вси скачут, пляшут оны, песенки поют.
Во музы́ки да во скрыпочки наигрывают³.

¹ Рубец. Сборник украинских народных песен. Вып. III, № 9.

² Рыбников. Песни. I, 331.

³ Гильфердинг. Онеж. был. 287.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Ставрова игра увлекает к пляске мнимого посла: Ставр натягивает струночку от Киева, другую от Царя-града и т.д., припевает припевочки из-за синя моря,

Как стал тут грозен посол Васильюшка похаживати,
Стал он поплясывати,
Как стал да выговаривать...¹

Садко своей игрой в подводном царстве «спотешил» и «развеселил всех» на почестном пиру²; игра его прямо побуждает к пляске:

Стал он (Садко) в гусельшки поигрывать..
Стал царь Водяник поскакивать,
А царица Водяница поплясывать.
Красныя девушки хоровод водят,
А мелкая четь в присядку пошла³.

Или:

Берет он (Садко) гусельшки яровчаты:
Тут поддонный царь распотешился
И начал плясать по палаты белокаменной,
Он полами бьет и шубой машет,
И шубой машет по белым стенам⁴.

В плясовой песне «Ходила младшенька по борочку» изображается домашнее веселье под звук инструментов:

У меня квартирушка веселая...
Играют два хлопчика на гусях,
А я, добрый молодец, на скрипице;

¹ Рыбников. Песни. II, 101.

² Там же: 386, ср. 878.

³ Рыбников. Песни. I, 369.

⁴ Киреевский. Песни. V, 39.

Ты будешь, душа моя, танцовати,
А я, добрый молодец, припевати¹.

Белорусская плясовая песня воспеваает дуду (волынку), как направительницу ног при пляске:

Ой без дуды, без дуды,
Ходюць ножки ня туды;
А як дудку ночуюць,
Сами ноги танцююць².

Игра в гусли, по словам былин, приводит в движение и стихии: Садко-гусельник, соскучившись, что его не зовут на пире играть, отправляется к Ильмень-озеру, садится на горяч-камень и начинает играть. От звуков его игры море приходит в волнение, песок поднимается со дна:

Ай волна уж в озере как сходиласе,
А как ведь вода с песком топерь смутилосе³.

Бесовская, по мнению средневековых, отчасти и позднейших христианских писателей, неотразимая сила гудьбы, т.е. игры на инструментах, невольной увлекающая слушателей в пляску, изображена в некоторых сказаниях и поучениях, направленных против ненавистной этим писателям, как наследия язычества, музыки: в Несторовой летописи (по Лаврентьевскому списку, под 1074 г.) описано видение великого постника и затворника, преподобного Исаакия, которому явились бесы, снабженные музыкальными орудиями; против звуков последних не устоял и сам Исаакий: «“Възмете сопели, бубны и гусли и ударяйте; ать ны Исакий спляшетъ”», – вскричал старший бес, уда-

¹ Римский-Корсаков. Сбор. Рус. нар. пес. I, № 37.

² Шейн. Белорусс. нар. пес. 265.

³ Гильфердинг. Онеж. был. 385.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

риша в сопели, в гусли и бубны, начаша им играти; и утомивши ѿ, оставиша ѿ оле жива и отъидоша, поругавшеся ему...» «Се уже прелстил мя еси был, дьяволе», – кликнул впоследствии Исаакий, намекая на увлекшую его в пляску игру бесовскую¹. Аналогичную картину изображает одна из песен Мензелинского уезда (Уфимской губернии). В келье лежит старица, слуга возвещает ей, что к обедне звонят, но старица не в силах встать: руки и ноги у нее болят, перекреститься не может. Во второй половине той же песни картина меняется:

В кельи старица лежит,
Перед ней слуга стоит,
Таки речи говорит:
«Уж ты, старица, встань,
Спасеная душа, встань,
Скоморохи вон идут,
Всяки игры несут».
– Уж и встать-то бы мне,
– Поплясать-то бы мне,
– Стары ноги поразмять².

Под игры скоморохов немощь старицы, следовательно, исчезает, и она готова пуститься в пляску. На одной из народных картинок изображены шут (= скоморох) и шутиха, оба в шутовских костюмах. Шут играет на волынке, а шутиха, подбоченясь, танцует. В подписанном тексте, между прочим, шутиха выражается об игре шута так: «Куда мне сия музыка приятна и к плесанию по ней весма задорна»³.

¹ Полн. собр. русск. лет. I, 82, 84. – В житии св. Исаакия видение это описывается так: явились к нему бесы в виде прекрасных юношей, «их же лица бяху аки солнце», и «удариша (бесы) в сопели, тимпаны и гусли, Исакия же поемше, начаша с ним скакати и плясати на мног час, и утрудивше его, оставиша еле жива суца, и тако поругавшеся ему исчезоша». (Печер. Патер. 110).

² Пальчиков. Крест. пес. № 29.

³ Ровинский. Русские народные картинки (Сборник отд. русск. языка и словесности Импер. Акад. наук, т. XXIII). Кн. I, с. 317.

В слове «О Неделе» епископа Евсевия (XIII века) изображается народное игрище в воскресный день: взгляните в этот день на игрище, говорит автор слова, «и обрящете ту овы гудущи, овы пляшущи»¹. В «Слове о русалиях» описывается, как по улице некий человек «скача с сопелми, и с ним идяше множество народа, послушающе иего, ини же плясаху и пояху»². Ниже мы встретим описание неотразимого возбуждающего к скаканию и плясанию действия на толпу народную игры в бубны, сопели и струны – в послании Памфила (1505 г.), игры гудцов и скоморохов – в постановлениях Стоглава (1551 г.).

Понятно, что искусники или потешники, способные так «взвеселять» слушателей, получили издавна характеристическое прозвище «веселых людей», «веселых молодцов» (или «ребят»). Есть даже основание полагать, что и старинные исполнители «великой игры» не гнушались «веселой игры»; напротив, последняя служила для выражения страстей, разгула душевных порывов певца-гусельника, нередко черпавшего веселье и вдохновение из «чары зелена вина в полтора ведра» (ср. выше, стр. 63). О том, как в одном лице могло соединяться искусство великой и веселой (плясовой) игры, можем судить независимо от вышеприведенных примеров из былин, где названным славным гусельникам приписывается то великая, то веселая игра³, еще и по следующему пересказу былины о Добрыне, играющем сперва «по уныльному, по умильному» а вслед за тем – «по веселому»:

¹ Срезневский. Свед. и замет. XLI, 34.

² Пам. стар. русс. лит. I, 207.

³ Добрыня награждается Владимиром то за великую, то за веселую игру; Ставр то играет про Царьград, про Киев и т.п., величает князя и княгиню, то своей игрой увлекает посла к пляске; в терему Соловья Будимировича слышится его игра про Новгород, Ерусалим и проч., и тут же «скачут-пляшут» при звуке песен и гусельной игры; царь морской в одном случае называет Садкову игру «нежной», доставляющей ему «утехи великия», а в другом – он под звуки Садковой же игры пускается в пляс со всей своей свитой.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Становился тут Добрыня ко порогу,
Повел он по гусельшкам яровчатым,
Заиграл Добрыня по уныльнѣму,
По уныльнѣму, по умильнѣму.
Как все то ведь уж князи и бояри ты,
А ты эти русийские богатыри
Как вси они тут приослушались.
За тым заиграл Добрыня по весѣлому;
Стало красно солнышко при вечери,
А стал то тут почестной пир при вѣсели...
Играть-то все Добрыня по весѣлому,
Как все оны затым тут розскакалисе,
Как все оны затым ведь росплясалисе,
А скачут пляшут все промежу собой¹.

Такой же переход певцов от серьезной, или великой, игры к веселой засвидетельствован Олеарием. Упомянутые им два ладожских музыканта (домрачей [?] и гудочник, см. стр. 476), за столом иностранных послов воспевавшие государя Михаила Федоровича, т.е. исполнявшие «великую игру», когда «заметили, что их хорошо приняли (послы), начали, – по словам Олеария, – выделявать разные шутки и пустились плясать (мы тотчас увидим, что скоморохи-музыканты нередко в одно и то же время были и плясунами) всяким способом, каким пляшут у них (русских) обыкновенно мужчины и женщины»².

Как выше, на основании дошедших до нас в былинах сведений о «великой игре» скоморохов-гусельников мы пришли к заключению, что, по крайней мере отчасти, им может быть приписываемо создание песен-былин (к которым мною причислены были и шуточные былины-сказки), так ныне, после только что изложенных известий о возбуждаемых игрою скоморохов веселье и разгуле, о непосредственном отношении скоморошьей игры к пляскам и

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 250.

² Подроб. опис. путеш. в Москов. 26.

сопровождающим последние плясовым песням, о теснейшей связи ее с плясовыми песнями, – само собою возникает предположение, что скоморохи же были и авторами многих разгульных и плясовых песен, из которых некоторые, быть может, дошли и до нашего времени. Действительно, в числе нынешних веселых, разгульных, плясовых песен мы встречаем песни, стоящие несомненно в близкой связи с деятельностью скоморохов, например, песни «о веселых», т.е. скоморохах, «о Госте Терентьище» и т.п., в которых в юмористической форме и с очевидным оттенком самодовольства воспеваются проказы и проделки скоморохов (ср. ниже); кроме того, плясовые песни, в которых упоминается «о веселых молодцах», строящих себе «по гудочку», – песни, где вообще неоднократно говорится о волынке, гудке, балалайке, гусях, скрипке, принадлежностях скоморохов-плясунов или скоморохов-игроков для пляски, об изготовлении ими музыкальных орудий и игре на них. Сюда же следует отнести и некоторые из свадебных песен, в которых отразилось обрядное участие в свадебном пиршестве скоморохов с дудами, домрами и прочими музыкальными орудиями. Разумеется, отнесение подобных песен, ныне распеваемых народом, к эпохе скоморохов, или даже одно только сближение их со скоморошескими песнями, не выходит из пределов простого предположения. Таковы, например, следующие песни, из которых привожу некоторые отрывки:

(Плясовая): Как шли прошли веселье,
Люли, люли, веселье¹.
Два молодца удалые.
Они срезали (с ракитового кусточка) по пруточку
Они сделали по гудочку².

¹ Припев после каждого стиха.

² Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 87. – Мотив странствования «веселых молодцов» или «гудцов» и срезывания ими с дерева (ракиты, беревы, явора) прутьев или срубания дерева, чтобы сделать из него гусли, весьма распространен в песнях как русских, так и западных славян, причем этот и в запад-

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Сходный мотив вплетается и в шуточную, снабженную тем же припевом «люли», плясовую же песню, в которой проявляется необузданная до нахальства веселость, столь свойственная скоморохам. Слова песни вкладываются в уста молодой:

Срежу с березы три пруточка,
Люли, люли, три пруточка¹.

Сделаю три гудочка,
Четвертую балалайку,

нославянских песнях связывается с другим, мифическим – предварительным превращением девушки в срубаемое дерево, например:

(*Моравск.:*) Putovali hudci,
Tři švarni mládenci.
Putovali polem,
Rozmlúvali spolem.
Uhledli lam drěvo,
Drěvo jaborové
Na husličky dobrě...

(Sušil. Moravské národní písně. № 146. – Ср. Koželucha. Kytice z narodních písní moravských valachuův. 1874. № 46).

(*Словацк.:*) Išli hudci horou,
Horou javorovou.
Našli drevo krásno
Na husličky hlasno...

(Slovenské spevy. vyd. priat. slov. spevov. 1880. № 53. – Ср. Kollar Narodnie Spiewanky. 1834–1835. II, 4).

(*Чешск.:*) Vandrovali hudci,
Dva pěkní mladenci и т.д.

(Erben. Písne národnj w Čechách. 1842–1845. III, 221).

Не объясняется ли распространенность в песнях данного мотива странствования («путования», «вандрования») «гудцов» или «веселых молодцов» и срезывания дерева на гусли действительным странствованием по славянским землям «прохожих скоморохов» или «гудцов», из песен которых этот мотив мог переходить в народные песни, где и сохранился до нашего времени?

¹ Припев после каждого стиха.

А. С. ФАМИНЦЫН

Стану в балалайку играти,
Пойду на новья сени.
Стану я стараго будити,
Встань, мой старый, – пробудися,
Вот тебе помои – умойся,
Вот тебе онучи – утрися,
Вот тебе лопата – помолися,
Вот тебе камень – удавися¹.

Хороводная песня, по содержанию своему близко сходная с только что приведенной плясовой, начинается с возгласа, обращаемого к волынке, и притом с притяжательным местоимением «моя» (волынка), что подает повод думать, что автором ее был скоморох-волынец, хотя дальнейшие слова песни, как и в предыдущем примере, влагаются в уста женщины, в данном случае – снохи:

Заиграй, моя дубинка,
Заваляй, моя волынка.
Любо, любо моей дочке.
Заиграй, моя волынка².
Свекор с печки свалился,
За колоду завалился.
Кабы знала, возвестила,
Я повыше б подмостила,
Я повыше б подмостила.
Свекру голову сломила.
За колоду завалился,
Говядиной подавился³.

В плясовой песне, записанной г. Римским-Корсаковым, изображается бегущий «по травке по муравке» гусельник –

¹ Римский-Корсаков. Сбор. русс. нар. пес. I, № 39 – Ср. Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 85.

² Припев после каждого двестишия.

³ Балакирев. Сбор. русс. нар. пес. № 25.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

«легонькой детинка»; одетый «не в шубе, не в кафтане», а «в полушелковом халате»; он

Под полою несет гусли,
Под правую звончатя:
«Заиграйте, мои гусли,
Заиграйте, звончатя...»¹

Своеобразно одетый гусельник, обращающийся к «своим гуслиам» (ср. выше: «моя волынка»), воспеваемый в плясовой песне, представляет, вероятно, воспоминание о скоморохе-гуслеаре, и сама песня, воспеваящая гусельника, подобно названным выше (с. 540) песням о «веселых», о «Госте Терентьище», прославляющим проказы и подвиги скоморохов, может быть предположительно причислена к категории песен, сближающихся с песнями скоморохов.

Следующая малорусская свадебная песня так и просится в уста разгулявшегося скомороха-дударя, восхваляющего потерянную свою дуду:

На поповском лугу, их! вох!
Потеряв я дуду, их! вох!
То не дудка была, их! вох!
Веселуха была, их! вох!²

В родственной белорусской плясовой песне, гораздо шире развитой, повторяется тот же мотив: у отца три сына – первый пасет овец, второй плетет «ходаки» (обувь), а третий – дударь. Последний поет, подобно малорусскому дударю предыдущей песни:

Як повесну я дуду
Да й на зеленом лугу.

¹ Сбор. русс. нар. пес. I, № 26.

² Рубец. Сбор. укр. нар. пес. III, № 2.

Моя дудка звалилася.
На кусочки разбилася.
Чи ня дудка была,
Вяселушка была,
Вяселила меня
На чужой стороне¹.

д. Скоморохи-плясуны

Из приведенных выше свидетельств видно, что скоморохи на пирах и собраниях играли на инструментах, пели, нередко возбуждая своей «веселой игрой» присутствующих к пляске. Упомянутая и порицаемая в старинных памятниках «плясба» на пирах и свадьбах, разумеется, происходила под звуки скоморошьей игры и плясовых песен: «плясание» на пирах нередко называется вместе с «игранием» и «гудением». «Играение и плясание и гудение входящем встати всем (со стола), да не осквернят им чувьсва видением и слышанием», – предписывается иерейскому чину в послании Иоанна, митрополита Русского². Кирилл Туровский вооружается против плясания на пиру и на свадьбах, и в павечерницах, и на трапезах, и на улицах³. О пире с плясанием и смехом говорится в уставе «О велицем посте» (в Дубенском сборнике правил и поучений XVI в.), а в правилах «от Левгитика» (из того же сборника) читаем: «Крестианом позваном бывшим на брак не подобает плескати (= бить в ладони или рукоплескать) или плясати»⁴. Душою большинства этих плясок, а равно и плясовых увеселений, о которых упоминается в выписанных раньше (с. 538–539) свидетельствах, были, разумеется, скоморохи, необходимые участники пиров и

¹ Шейн. Белорусс. нар. пес. 265.

² Русск. достопам. I, 95.

³ Пам. росс. слов. XII в. 94.

⁴ Срезневский. Свед. и замет. LVII, 312, 313.

свадебных торжеств, нередко сами пускавшиеся вскачь и впляску. Я упомянул выше (с. 469) о древней фреске Киевско-Софийского собора, на которой изображены пляшущие музыканты (один – играющий на флейте, другой – на тарелках). В «Слове о русалиях» говорится о человеке, скакавшем с сопелми, т.е. о плясавшем сопельнике (музыканте) или скоморохе. В повести «О пляшущем бесе» (XVI в.) старец рассказывает, что видел «отрока в скомрашь одежи», т.е. одетого скоморохом, который перед ним «нача плясати», вопрошая его: «Старче! добро ли я пляшу?»¹ Симеон Юродивый, которого, по словам жизнеописания его (по рукописи XIV в.), граждане называли игроцом, т.е. скоморохом, плясал на игрище². По определению Домостроя (XVI в.), дело скоморохов – «плясание и сопели, песни бесовския»³. Плясцы, свирельники, гусельники и смычники упоминаются Палладием Мнихом; плясуны и волынщики называются рядом, в качестве грешников, в русских духовных стихах⁴; о песнях плясцов и скоморохов говорится в Стоглаве⁵. Князь Даниил фон Бухау, бывший в Москве в качестве посла от императора Максимилиана II в царствование Иоанна Грозного, описывая московские нравы, говорит, что на свадьбах юношам не дозволялось водить, взявшись за руки, хороводы вместе с девушками, так как это подавало бы повод к разжиганию страстей: «Одни только гистрионы (*histriones*, т.е. скоморохи), выгоды ради, исполняли публично некоторые пляски с нелепыми телодвижениями»⁶. Кельх рассказывает, что на происходившей в Москве свадьбе Магнуса Голштинско-

¹ Пам. стар. русс. лит. I, 202, 207.

² Срезневский. Древние славянские памятники юсоваго письма. 222.

³ Гл. 26.

⁴ См. у Веселовского. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. П. 197.

⁵ Гл. 93.

⁶ D. Prinz a Buchau. *Moscoviae ortus el progressus*, в *Scriptores rerum Livonicarum*. II (1853). P. 723.

го с русской княжной Марией (в 1573 г.) присутствовал сам царь Иван Васильевич, который был очень весел и, в честь немецких гостей, устроил разнообразные и отчасти срамные пляски (*vielerley und eines theils schändliche Tänzte anstellte*, т.е., вероятно, велел плясать скоморохам)¹. О плясках в «машкарах» (т.е. в масках), которым предавался вместе со скоморохами царь Иоанн Васильевич, свидетельствует князь Курбский². При великокняжеских дворах русских встречаются и специальные плясицы, представлявшие собою один из видов скоморошества³. Вечеринки московских жителей, по словам Маскевича (1611 г.), оживлялись плясками и кривляниями шутов («блзней») ⁴. О плясках скоморохов говорится и в Наказной памяти патриарха Иоасафа (1636 г.): «Повелевающе... скомрахом... руками плескати и плясати»⁵. Ладожские музыканты-скоморохи, упоминаемые Олеарием (см. выше, с. 476), сперва славил царя, а потом пустились плясать. Тот же автор говорит о бесстыдных плясках странствующих русских комедиантов, т.е. скоморохов⁶. В слове «О корчмах и пьянстве» говорится об играцах с гуслиями, скрипелями и др. музыкальными орудиями, играющих, бесящихся, скачущих и поющих песни⁷. В слове «О вере христианской и жидовской» (по редакции VIII в.) скоморох, победивший в прении жидовского философа, «нача плясати и играти»⁸.

¹ Kelch. *Liefländische Historia*. 1695. S. 311.

² Сказания. 81.

³ В описании выхода великой княгини Елены (супруги в. кн. Василия Иоанновича) с невестой великокняжеского брата (князя Андрея Иоанновича) читаем: «И как великая княгиня сошла к великому князю, и перед нею шли плясицы». (См. у Соловьева. *Ист. Росс.* V, 476, пр. 395.)

⁴ Сказ. *соврем. о Димитр. Самозв.* V, 61.

⁵ *Акт. (арх. эксп.) III, № 264.*

⁶ *Подр. опис. путеш. в Москов.* 26, 178.

⁷ См. у Забелина. *Опыт изучения русских древностей и истории.* 1872 г. I, стр. 187.

⁸ Тихонравов. *Лет. русс. лит. и древ.* I, 78. (Ср. ниже гл. 3.)

На одной из народных картинок представляются плясун и скоморох, собственно – два скомороха: один пляшущий, а другой – играющий на волынке¹. В песне о «веселых», т.е. скоморохах, деятельность их изображается так:

Ай один начал играть,
А другой начал плясать².

Наконец, народные русские поговорки: «Не учи плясать, я и сам скоморох» или: «Всякий спляшет, да не как скоморох»³ – окончательно устанавливают за скоморохами репутацию) специальных плясунов.

е. Увеселяют народную толпу

аа. Играют на улицах и площадях сел и городов, на кладбищах и полях

Не только на пирах и на свадьбах, не только в княжеских палатах, в боярских хоробах и домах частных людей показывали свое искусство скоморохи, но и на улицах, на площадях, на полях, отправляя обыкновенно по воскресеньям и в иные праздничные дни свои «игры» для увеселения рода. Если уже на пирах и свадьбах скоморохи были главными зачинщиками песен и плясок, то тем более среди многолюдных народных сборищ они своим весельем, гудьбою, песнями и плясками не только развлекали толпу, но и увлекали ее к подражанию себе: песни, игры, пляски, рукоплескания, смех, вообще необузданная веселость и разгул толпы – все это сливалось в одну пеструю, шумную картину, в которой благочестивые ревнители христианского учения видели остатки ненавистного им язычества,

¹ Ровинский. Русс. нар. карт. I, 317.

² Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 221.

³ Шуты и скоморохи. Историч. вестн. Т. XXXII, 462. – Беляев. О скоморохах. 92.

называя народные игрища и потехи «бесовскими», «жертвой» или «службой идольской», «лестью дьявольскою» и т.п. Уже Нестор, порицая игрища, на которые стекались народные толпы, так поименовывает «дьявольски лести»: трубы, скоморохи, гусли, русалья. «Схожахуся на игрища, – пишет он, – на плясанье и на вся бесовская игрища» (или: «песни»), и в другом месте: «Но сими дьявол лстить и другими нравы, всяческими лстями, пребавляя ны от Бога, трубами и скомрахи, гуслими и русалья. Видим бо игрища утолчена и людей много множество яко упихати начнут друг друга, позоры деюще от беса замышленного дела»¹. О плясании, имеющем место не только на пирах, на свадьбах и в павечерницах, но и на игрищах и на улицах, упоминает и Кирилл Туровский². В толковании к апостолу Павлу (XIII в.) говорится: «Егда играют русалия ли скомороси ли пьянице кличуть, или како сборище идольских игр, ты же в тот час пребуди дома»³. «Не подобает крестьяном (христианам) игр бесовских играти, еже есть плясанье, гуденье, песни мирския и жертвы идольския», – читаем в «Слове Христороубца»⁴. О составе в старину народных игрищ получаем понятие из Слова св. епископа Евсевия (по рукописи XIII в.). В воскресный день («в неделю»), по словам поучения, «обращеши ту (на игрище) овы гудущи, овы пляшущи, а другыя сидяща и о друзе клеветчюща, а другыя борющася, а другыя помавающа и помизающа друг друга на зло». Но центром толпы служат игроки на трубах и гусях, т.е. скоморохи, на звук инструментов которых бегаются толпа народа: «Издавать бо ся, слышавше глас трубный и гусельный, текуще к ним и аки крылати обрящуться ту»⁵. В правиле митрополита Русского Кирил-

¹ Полн. собр. русс. лет. I, 6, 73.

² Пам. росс. словесн. XII в. 94.

³ См. у Miklosich. Die Rusalien. 1864. S. 5.

⁴ Тихонравов. Лет. русс. лит. IV. ш, 90. Ср. 94.

⁵ Срезневский. Свед. и замет. XLI, 34.

ла (ум. в 1280 г.) порицается соблюдение в божественные праздники «бесовскихъ обычаев треклятыхъ Еллин», т.е. обычаев языческих: «В Божественныя праздники позоры некакы бесовьскыя творити с свистанием и с кличем и воплем сзывающе неки скаредныя пьяница (под именем последних узнают призывавшихся для развлечения толпы разгульных скоморохов), и бьющися дрекольем до самыя смерти» (ср. выше: «а другыя борющася»)¹. В 1358 г. новгородцы, по словам летописца, «утвердишася межи собою крестным целованием, что им играния бесовскаго не любити». Здесь, впрочем, не ясно, о каких именно играх идет речь. В «Повести об Алексии, митрополите всея Руси» (ум. в 1378 г.) читаем, что еще будучи отроком, он «на позорище не хожаше, со отроки не играше и всяческих кощун и глумлений отбегаше»². Эти, хотя и отрицательные, свидетельства подтверждают существование позорищ, игр, глумлений в XIV веке. О том, что данные действующие лица таких игр и позорищ, скоморохи, ходили играть и потешать народ по городам и селам, заключаем из неоднократных запрещений им играть в том или другом месте, или играть вообще, – запрещений, издававшихся в XV, XVI и XVII столетиях. (См. ниже, гл. 6.) В послании игумена Пимфила (1505 г.) описывается народное сборище в ночь на праздник рождества св. Иоанна Крестителя, – сборище, центром которого опять является инструментальная музыка; представителями же последней были, конечно, скоморохи: «Во святую ту ночь, – читаем в названном послании, – мало не весь град (Псков) взматется и взбесится, бубны и сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием... стучат бубны и глас сопелий и гудут струны, женам же и девам плескание и плясание и главам их наживание, устам их неприязнь клич и вопль, всескверненныя

¹ Рус. Достопом. I, 114.

² Древн. Летописец. I, 223, 307.

песни, бесовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние и ногам их скакание и топтание»¹. По свидетельству Стоглава, связанное с поминовением мертвых в Троицкую субботу горевание народа на могилах усопших сродников заканчивалось веселыми плясками, скаканием, рукоплеканиями и песнями, поднимавшимися при появлении толпы гудцов-скоморохов. «В Троицкую субботу, – говорится в Стоглаве, – по селом и по погостом сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим кричанием и егда начнут играти скоморохи и гудцы и прегудницы, они же от плача преставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни сотонинския пети»². В Извете патриарха Иова (1604 г.) предписывается не пьянствовать, не браниться, «не чинить скаредных и смехотворных укоризн, не играть и не драться на кулачках»³. Здесь, очевидно, речь идет о скоморошеских играх и позорищах, подробнее и точнее определяемых в других памятниках. В Наказной Памяти патриарха Иоасафа (1636 г.) говорится о том, что

¹ Дополнения к акт. истор. (арх. комм.) 1846–1875. I, 18.

² Гл. 41, вопр. 23. – Нечто подобное сохраняется до наших дней в Малой Руси, где помощники по умершим справляются с музыкой: «Музыка! Нуже заиграйте, да так щоб плакало усе навзрыд», – говорит поминающий. Скрипачи играют заунывные или похоронные песни, и все плачут. «Годи! Чи перестанете ж играты? Не бачите, як вси взрыдали, мов съизнова ридного хоронють». Скрипачи начинают играть веселые, и все, забыв горе, бросаются вприсядку. (Беляев. О скоморохах. 72–73.) – Непосредственная смена горевания и плача об усопших сродниках неистовым весельем, на первый взгляд кажущаяся неестественною, может находить себе объяснение в следующих словах арабского писателя XI века, Аль-Бекри, о славянах: «Они (славяне) радуются и веселятся при сожигании умершего и утверждают, что их радость и их веселость (происходят) от того, что его (покойника) господь жалился над ним». (Записки Императ. акад. наук, т. XXXII. II, 55.) Итак, в данных случаях сначала горюют и плачут об утрате любимого человека, а потом радуются о судьбе покойника. – Ср. свидетельство Козьмы Пражского (XII в.) о сценических представлениях и играх ряженных, совершавшихся еще в XI столетии чехами на могилах их покойников. (Cosmas. Chronicon Bohemorum. Scriptorum rer. Bohem. I, p. 197.) Проявление радости и веселья наблюдается в поминальных обрядах разных народов.

³ Акты (арх. эксп). III, № 273.

народ в праздники Господни ходит по улицам, «повелевающе медведчиком искомрахом на улицах и на торжищах и на распутиях сотонинския игры творити и в бубны бити и в сурны ревети и руками плескати и плясати и иная неподобная деяти»¹. В грамоте царя Алексея Михайловича от 1648 г. также встречаем описание увеселений народа скоморошескими играми в воскресные и другие праздничные дни: «Умножилось в людех во всяких пьянство и всякое мятежное бесовское действо, глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми... Многие люди, забыв Бога и православную крестьянскую веру, тем прелестником и скоморохом последуют, на безчинное их прелщение сходятся по вечером и по всенощных позорищах на улицах и на полях, и богомерзких и скверных песней и всяких бесовских игр слушают, мужесково и женесково полу и до сущих младенцев». Далее порицается «безчинное скакание, плесание» и пение «бесовских песен»². Все эти и подобные

¹ Акты (арх. эксп.). III, № 264.

² Иванов. Опис. госуд. арх., 296 и сл. Ср. почти буквальное повторение этой грамоты в памяти верхотурского воеводы Рафа Всеволожского. (Акты истор. [арх. комм.]. IV, № 35.) В обоих документах, как и в вышеупомянутых – Извете патриарха Иоава (1604 г.) и Памяти патриарха Иоасафа (1636 г.), кроме бесовских игр, песен, плясок, запрещаются еще и обычные в числе народных праздничных увеселений кулачные бои («Многие люди, – говорит Иоасаф, – не токмо что молодые, но и старые, в толпы ставятся, и бывают бои кулачные великие и до смертного убойства»). Ср. выше (с. 549) в свидетельствах XIII века: «бьющися дрекольем», или: «а другыя борющася». – Ср. замечания г. Ровинского о борцах и кулачных боях русских (Русс. нар. карт. IV, 302–308; V, 219–324). «Еще в недавнее время, – заключает свой обзор г. Ровинский, – кулачные бои происходили... почти повсеместно: на Оке и на Волге собирались партии человек по пятьсот и и более; в Костроме дебряне ходили стена на стену против сулян (жители двух слобод); а в Туле оружейники ходили против посадских в «цеплянку-свалку». Сахаров называет имена тульских бойцов, ходивших только один на один и получивших большую известность. Партии, или стены, для боев готовились заранее; охотники-купцы ездили, разыскивали голиафов, поили, кормили их и выхоливали ко дню судному. Несмотря на запрещения производить кулачные бои, они все-таки производятся зачастую и в наше время... Кончается себе бой тем, что молодцы (по народному выражению) на добром морозце друг другу бока нагреют да носы подумянят».

им свидетельства служат подтверждением высказанного выше предположения, что скоморохи были и авторами многих русских плясовых песен: упоминаемые в этих свидетельствах «всескверненыя песни», «вопли», «кличы», «свистание» и т.п. означают, очевидно, плясовые песни с сопровождавшими их крикливыми припевами, возгласами, гиканием и взвизгиванием (ср. выше, стр. 541, песни с возгласами: «люли!», «их! vox!» и т.п.); главный тон задавали, конечно, распевавшие веселые, разгульные свои песни скоморохи – «прелестники», которым, по словам вышеприведенной царской грамоты 1648 г., «последствовали», подражали, сходясь их «безчинное прелщение», мужчины, женщины и даже младенцы. – Воспоминание об игре скоморохов, ходивших по одиночке показывать свое искусство на улицах и площадях и увеселять народ своей игрой, находим в следующем отрывке из «Старины о большом быке»:

Да был некаков волынщикек.
Да молодой-от гудошничёк...
Да как стал он на рынок гулять.
Да как стал он в волынку играть.
Да как гости подхаживали,
Да бояра подхаживали,
Да волынку послушивали,
Да как ей-то подхваливали¹.

66. Переряживаются: Москолудство. — Окрутники. — Скоморохи и русальи

Игра на музыкальных инструментах, песни и пляски естественно рождаются и связываются с обычаем переряживания, народного маскарада. Последний обычай ведет свое начало из древнейших времен. Обрядное переодевание

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 1288.

мужчин в женщин и женщин в мужчин известно было уже у древних семитов, вызывало порицание уже в книгах Ветхого Завета; обрядное переряживание и в древнем греко-римском мире составляло непрременную принадлежность празднеств, отправлявшихся в честь Диониса, Либера, Сатурна; обычай в пору святок надевать на лица маски и рядиться в разные костюмы и звериные и иные чудовищные образы издавна распространился и глубоко укоренился и в народном обиходе обитателей Средней и Северной Европы: «Не пустота ли и не безумие ли, – восклицает в V в. после Р.Х. Максим Турский, – все, что в эти дни (январских календ) совершается, когда мужчина, скрывши крепость своих сил, всего себя превращает в женщину и так старается выдержать принятый вид и в походке, и во всем поведении, что как будто ему жаль, что он мужчина? Не пустота ли не безумие ли, когда созданные Богом люди превращают себя то в скотов, то в диких зверей, то в какие-либо чудовища?»¹ Подобно тому, в 62-м правиле Трулльского собора читаем: «Никакому мужу не одеваться в женскую одежду, ни жене в одежду мужу свойственную: не носите личин комических или сатирических или трагических»². Сетования духовных писателей, в поучениях и проповедях обличавших народные маскарадные игры, неустанно, но безуспешно раздавались в течение многих веков. Народ не отставал от своих исконных привычек, от любимых святочных увеселений, естественно притянувших к себе деятельность скоморохов. Ряжение и маски были в ходу как у наших скоморохов, так и у западных потешников-жонглеров, сделавшихся в указанных увеселениях народными главными действующими лицами. И те и другие одевались в разные наряды, в которых исполняли род интермедий, бытовых сцен; наряжались

¹ См. «Воскресное Чтение». 1880 г. № 2.

² См. в Книге Прав. св. апост. – Названные здесь три рода личин, очевидно, заимствованы из древнегреческих драматических представлений, распадающихся на соответствующие три рода: комедию, сатирическую игру и трагедию.

в звериные образы, надевали личины, подвязывали бороды, вместо личин иногда окрашивали себе лица (на Западе) или чернили их сажей (в Византии)¹. Самое имя «скоморох», вероятно, находится в связи с ряжением, маской: ср. арабское *maskharai* = смех, насмешка, глум; на Западе слово это получило значение: буффон, потешник; *масхарас* (среднегреческ.), *маскара́с* (новогреч.), *mascara* (румынск.), *mařkara* (чешск.), *маскара* (сербск., хорватск., малорусск.), *maszka* (польск.), отсюда и *машкара* (русск.). Перестановка букв, в особенности в иноземных словах – явление обычное, например, «лира» (*Leier*) в Малой Руси нередко называется «рыли» или «рели», «накрачеи» (играющие на накрах) в старину нередко назывались наркачеями, гусли яворовыя обыкновенно в былинах именуются яровчатыми, глина в некоторых местах Псковской губернии народом называется гнила, так и *маскара́с* (*масхарас*, *маскара́с*) легко могло в устах русского народа превратиться в *скамара́с* и обруситься в форму «скомрах» или «скоморох».

На возможность такого производства последнего названия указал уже г. Забелин², а подробнее развил эту мысль профессор Веселовский³.

Письменные свидетельства о русских народных маскарадах восходят до XI или XII века: «Москолудство вам братие нелепо имети», – поучал архиепископ Лука⁴. «Москолудство» производят от *маска* (= личина) и *луда*⁵

¹ Веселовский. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II, 161 и сл.

² Домашний быт русских цариц. 440.

³ Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. п, 181–182. Здесь же (с. 179 и сл.) рассмотрены и некоторые другие предположения относительно производства слова «скоморох».

⁴ Русс. достоп. I, 9.

⁵ Ср. у Нестора: «Бе Якун слеп, луда бе у него золотом исткана». Летопись преп. Нестора по Лаврентьевскому списку 1864 г. (под 1034 г.). – Дюканж (*Glossarium mediae Latinitatis*) приводит из одного древнего словаря: *Ludix* – *vêtement de jeu*. (См. Русс. достоп. I, 12, прим.). Упоминаемая в Патерике Печерском «луда на бесе в образе ляха» означает личину или маскарадное платье (Снегирев. Русс. прост. празд. II, 31).

(= повязка и платье). Нестор, говоря о народных увеселениях, перечислил главные их атрибуты: трубы, гусли, скоморохов и русалы. Под именем русалий должно понимать игры, сопряженные с маскарадом (см. ниже, с. 558 и сл.). Маски, которые надевали на свои лица скоморохи и вообще ряженые, носили в России разные названия: личины, обличья, наличники (в смысле масок, надеваемых на лицо), хари (вероятно, в смысле масок, надеваемых на голову, ср. греч. *kápa* = голова, сербск. [болг.] *харач[ъ]* = поголовная подать), скураты (ср. *scurta* [лат.] = шут), машкары (ср. выше) и т.п. Обычай надевать на себя личины, очевидно, западного происхождения. «Наличники, яко же в странах Латинских зле обыкоша, творять, различныя лица себе претворяюще», – говорится в Номоканоне, напечатанном в Киеве в 1624 г.¹ В Кормчей (рукопись XIII в.) маски называются «обличьями игрец и ликественник», т.е. личинами игроков, комедиантов, скоморохов. Царь Иоанн Грозный во время разнузданных пиров своих любил маскироваться и плясать вместе со скоморохами «Упившись начал (Иоанн) со скоморохами в машкарах плясати и сущие пирующие с ним», – пишет князь Курбский, и далее рассказывает, как царь понуждал к тому князя Репнина, «глаголюще: “Веселись и играй с нами!” – и взявши машкару (по другому списку – личину), класти начал на лицо его»². Древние языческие народные обычаи в известные праздничные дни, именно в пору зимнего поворота солнца, которой соответствуют рождественские святки, водить животных, снабженных символическим значением (коня или кобылицу, козла или козу, медведя и т.п.), в руках скоморохов превратились в маскарадные игры: они изображали козла или козу (ср. повторявшееся в некоторых русских поучениях и постановлениях за-

¹ См. у Снегирева. Русс. прост. празд. II, 32.

² Сказания. 81. – Там же: 56, читаем и в Сигизмунде Августе, короле польском, что он надевал на себя «преиспещренныя машкары».

прещение Трулльского собора [прав. 62]: «козлогласовая ходити»¹, «козлогласования творити»², «ни в козлогласовании» [образ показати собою]³, и т.п.), «бесовскую кобылку», медведя и т.п. В одной из дополнительных статей к Судебнику (1636 г.) приказывается, чтобы (на святках) с кобылками не ходили и на игрища мирские люди не сходились⁴. Об этих кобылках упоминается и в других свидетельствах. Так, в грамоте царя Алексея Михайловича (1648 г.) читаем: «Накладывают на себя личины и платье скоморошское, меж себя, нарядя, бесовскую кобылку водят», а далее предписывается, чтобы «личин на себя не накладывали и кобылок бесовских не наряжали», в числе же атрибутов этой скоморошеской потехи называются: «домры, сурны, гудки, гусли, хари и всякие гудебные бесовские сосуды»⁵. Гизель (ум. в 1685 г.) выражается о рождественском народном маскараде так: «Инии лица своя и всю красоту чоловеческую, по образу и по подобию Божию сотворенную, некими лярвами (larva = личина, маска) или страшилами на диавольский образ пристроенными, закрывают, страшще или утешающе людей, Творца ж и Зиждителя своего укоряюще»⁶.

Несколько более подробную картину святочных маскарадных игрищ, в которых, разумеется, в старину первенствовали ряженные скоморохи, дает патриарх Иоаким, указом 1684 г. запрещавший бывшие на Москве «скверная и бесовская действия и игрища в навечерие Рождества Христова». «Тогда, – пишет – ненаказанныи мужескаго полу и женскаго, собравься многим числом, от старых

¹ Поучения митроп. Даниила (XVI в.), в Пам. стар. русс. лит. IV, 201.

² Стоглав. Гл. 93.

³ Соборный приговор 1551. Акты (арх. эксп.). I, № 232.

⁴ Акты истор. (арх. комм.) III, № 92, х.

⁵ Иванов. Опис. госуд. арх. 296 и сл. – «Ср. Акты истор. (арх. комм.) IV, 35.

⁶ Синописис, или Краткое описание от различных летописцев о начале славянского народа. 7-е изд. 1785 г. Стр. 49–50.

и молодых, мужи с женами и девки ходят по улицам и переулкам к бесноватым и бесовским песням, сложенным ими, многия сквернословия присовокупляют, и плясание творят, на разжение блудных нечистот и прочих грехопадений, и преображающеся в неподобная от Бога создания, образ человеческий премеяюще, бесовское и кумирское личат, косматые, и иными бесовскими ухищренными содеянные образы надевающе, плясаньми и прочими ухищренными православных Христиан прельщают; також и по Рождестве Христове во 12 днех до Крещения Господа нашего И. Христа таковая ж бесовская игралища и позорища содевают»¹.

* * *

Современные нам святочные народные маскарады могут служить к пополнению картины старинных скоморшеских переряживаний. «В Новгороде, – пишет Снегирев, – святки известны под именем окрутников, которые со второго дня праздника Р.Х. до Богоявления наряженные ходят по городу в те дома, где в знак приглашения ставятся на окна зажженные свечи, и тешат хозяев шутками, карикатурными представлениями, песнями и плясками. В Тихвине о святках снаряжается большая лодка, которая ставится на несколько саней и по улицам везется множеством лошадей, на коих сидят верхом окрутники. Сию лодку занимают под разноцветными флагами святочники в разных личинах и нарядах... Во время поезда они поют, играют на разных инструментах и выкидывают разные штуки. Толпы народа провожают их, а зажиточные граждане потчуют их вином и кушаньем»². Для святочного наряда народ прибегает к самым простым уборам, по большей части употребляется в дело выво-

¹ См. у Снегирева. Русс. прост. праздн. I, 37–38.

² Снегирев. Русс. прост. праздн. II, 33–34.

роченный тулуп и длинная льняная борода; наряжаются охотно в звериные образы: быками, баранами, козлами, лисицами, медведями и т.п., наряжаются Бабой-Ягой (ведьмой) или чертями. Представляющий черта натягивает на себя что-нибудь косматое, лицо обмазывает сажею, к голове приставляет рога, а в зубы берет горячий уголь. В таких нарядах окрутники бегают по улицам шумными вереницами, пляшут и кривляются, распевают громкие песни и бьют в тазы, заслонки и бубны. (Не такие ли примитивные ударные инструменты подразумеваются в упомянутой выше [с. 556] царской грамоте под словами «и всякие гудебные бесовские сосуды»?) Слово «окрутник» производится от «крутить», которое от первоначального значения «завивать», «плести» – перешло к определению понятий «одевать», «наряжать»¹. В таком же смысле и родственные слова: крута (= наряд), накрутиться (= нарядиться) употребляются и в былинах, например: «крута каличья»², «накрутился молодец (Добрыня) скоморошиной»³. (О сценических представлениях и импровизациях ряженных говорится ниже.)

* * *

Народные маскарады не ограничивались зимней порой, но имели место и весной, около времени наших Троицких святок, которые у западных и отчасти у южных славян именуется русальными святками или русалиями, а у русских посредственно следуют за праздником воскресения русалки или русалок («русалкин велик день» [малорусск.] = четверг перед днем Св. Троицы = семик [великорусск.]) и предшествуют проводам русалок, имеющим место в первый день Петрова поста. В комментарии

¹ Афанасьев. Поэт. возвр. I, 718; III, 526.

² К. Данилов. Древ. росс. стих. 228.

³ Рыбников. Песни. I, 135.

Вальсамона (XII в.) к 62-му правилу Трулльского собора русалиями называется запрещенный церковью (языческий) праздник после Пасхи. По свидетельству греческого писателя Дмитрия Хоматиона (XIII в.) праздник русалий, «по древнему обычаю», отправлялся (в местности, соответствующей нынешней Южной Болгарии) на неделе, следовавшей за Троицыным днем, и ознаменовывался хождением ем молодежи из дома в дом за получением подачек, плясанием и скаканием, а равно и маскарадными шествиями¹. У западных славян в русальные святки также издревле происходили маскарады, что видно из запрещений XVI столетия западным славянам в пору русальных святок исполнять непристойные пляски, ставить «по старому обычаю» королей, облекаться в старые кожухи – другими словами, переряживаться. Остатки таких обычаев сохраняются до сих пор в Чехии и Моравии: здесь в Духов день отправляются конные процессии, в которых на первом месте фигурирует поставляемый король с многочисленной воинственной свитой, причем последний всадник бывает одет в вывороченный кожух². Об остатках особенных народных игрищ (быть может, также связанных с переряживанием), отправлявшихся у поляков во дни Пятидесятницы, упоминает Длугош (XV в.)³. В России, вероятно, как остаток древнего русального маскарада, в некоторых местах сохранился обычай в Духов день или перед Петровским заговеньем водить так называемую русалку, в образе лошади, которую изображают ребята, покрытые пологом. Эту маскарадную фигуру я уже в другом месте⁴ сблизил с «бесовской кобылкой» свя-

¹ Tomaschek. Ueber Brumalia und Rosalia, в Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. Bd. LX, Hft. II, S. 370 u. ff. – Ср. мое сочинение: Божества древних славян. 1884 г. I, стр. 212 и сл.

² Подробнее предмет этот излагается мною во II выпуске сочинения: Бож. древ. славян.

³ Dlugosz. Historia Polonica. I. I, 48.

⁴ Бож. древ. слав. I, 210 и сл.

точного маскарада. Еще недавно, кроме того, существовал, а может быть и ныне еще существует, в Белгороде следующий обычай: в праздник Пятидесятницы (т.е. русалий) женщину переодевают в безобразный мужской костюм, а мужчину – в женский, и таким образом водят три дня по городу с песнями и плясками¹. В «Уставе людем о велицем посте» (из Дубенского сборника XVI в.) запрещается «плясати в русалия»². Словом, мы видим, что издревле в разных местах весеннее «русальное» торжество ознаменовывалось переряживанием и плясками, самое же слово «русалии» обобщилось и стало применяться к народным игрищам, сопряженным с большими праздниками вообще, без различия специального характера этих игрищ. В Прологе XV века слово «русальи» определяется так: бесы в образе человеческого, «овы бяху в бубны, друзии же в козице и в сопели сопяху, инии же, возложивши на лица скураты (= маски), идяху на глумленье человеком и многие, оставивши церковь, на позор (= зрелище) течаху и нарекоша те игры Русальи». На том же основании и старинный русский азбуковник объясняет «русальи» как «игры скоморошские»³. В Стоглаве русалиями называются как рождественские святочные игры, так и игры на праздник рождества св. Иоанна Крестителя: «Русали о Иванове дни, и в навечернии Рождества Христова, и крещения сходятся мужи, и жены, и девицы на ночное плещевание и т.д.»⁴. Неудивительно, что после того как слово «русальи» получило такое общее, широкое значение, – в многочисленных поучениях, словах, постановлениях, порицающих пестрые и шумные, унаследованные народом из времен язычества игрища, выражения «русальи» и «скоморохи» (= непременно участники и вдохновители

¹ Этно. сбор. Импер. Русск. географ. общ. V, 37.

² Срезневский. Свед. и замет. LVII, 312.

³ Ср. Бож. древ. слав. I, 212.

⁴ Гл. 41, вопр. 24.

всяких народных игрищ) почти неразрывно связались, причем рядом с ними же обыкновенно упоминаются еще песни и пляски, как предметы специальной деятельности скоморохов, а также и названия музыкальных орудий скоморохов, как неотъемлемой их принадлежности. Так, у Нестора называются рядом «трубы и скоморохи, гусли и русальи»; в Слове неизвестного автора (из домонгольского периода) поименовываются песни, плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобные, русальи¹; в Изборнике XIII века читаем: «Егда играют русалия ли скомороси»; в Златоструе (по рукописи XVI в.) «да убо о скомрасех и о русалиях»²; в «Слове о русалиях» поименовываются рядом: игры бесовские, русалия, скоморохи, «плясанье и плесканье с свирелми»³ и т.п.

вв. Скоморохи — глумцы и смехотворцы. — «Позоры». — «Пещное действо» и «Халдеи». — Скоморохи — кукольники. Кукольный ящик. Вертеп (Ясли). Раёк. — Шуты (дураки). Ерема и Замазка. Фома и Ерема

В старинных памятниках скоморохи, игрецы, шпильманы или плясуны неоднократно получали еще названия глумцов, глумотворцев, смехотворцев, сквернословцев, кощунников и т.п.: «шпильман рекше глумьць», «игрьца или глумьца», «скоморохи и глумьцы» — слова эти отождествляются у старинных авторов; «тои бо позоры научил смехотворца и кощунники и скомраси и игреца», — читаем в «Слове Христоролюбца»; там же упоминаются играющие в мирских свадьбах «глумотворцы и органники и смехотворцы и гусельники»; в Слове Палладия Мниха «О Втором Пришествии Христове» караются «плясцы и свирельцы и гусленицы и смычницы и смехотворцы

¹ Филарет. Обз. дух. лит. I, 50.

² Ср. Там же.

³ Пам стар. русс. лит. I, 208.

и глумословцы» – другими словами, во всех приведенных случаях перечисляются разные виды скоморошества. Что под именем упомянутых выше кощунников действительно следует понимать скоморохов-потешников, подтверждается как словами Симеона Полоцкого: «Кощунник да тешит, сам ся изнуряет»¹, так и наименованием в одной грамоте 1636 г. скоморошеских игр – кощунами: «Восприемше игры и кощуны бесовские»²; «злословным кощунником» называется в «Слове о христианстве» глумящийся «пустошник», смешавший слушателей, по смыслу дальнейшего текста отождествляющийся с «игрецами»³; наконец, в слове «О корчмах и о пьянстве» описывается, как сходятся «к питию пьянственному мужи и жены, тут же придут и неции кощунницы, имуще гусли и скрипели и сопели и бубны и иныя бесовския игры и пред мужатицами играюще, бесяся и скача и скверныя песни припевая»⁴. Кощунниками называются здесь уже прямо игрецы-скоморохи. В Стоглаве поименовываются рядом «арганники, смехотворцы, гусельники и глумцы», также скоморохи, гудцы, прегудницы и глумцы⁵. В сборнике митрополита Даниила скоморохи называются плясками-сквернословцами⁶. В грамотах XVII столетия говорится о присутствии на свадьбах безчинников, сквернословцев и скоморохов (см. выше, с. 481).

В чем же заключалось это глумотворство, смехотворство, сквернословие, кощунство, безчиние «веселых молодцев»? Мы только что рассмотрели обычай скоморохов рядиться в разные образы, вызывавшие, конечно, смех

¹ См. у Веселовского. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II, 177, 195, 197 и сл., 207.

² Акты (арх. эксп.) III, № 264.

³ Тихонравов. Лет. русс. лит. и древ. IV, 111.

⁴ У Забелина. Оп. изуч. Русс. древн. и истор. I, 187.

⁵ Гл. 41, вопр. 16, 23.

⁶ Беляев. О скоморохах. 69.

и веселье в зрителях; ряжение невольно влекло за собой и нечто вроде сценических представлений, хотя бы и самых элементарных, комических зрелищ или «позорищ», сопровождавшихся песнями, плясками, разговорами и прибаутками, шутками и выходками, исполнители которых, разумеется, не стеснялись пределами скромности и приличия. Веселье скоморохов должно было, конечно, соответствовать духу, настроению и вкусам слушателей и зрителей. Каковы же были эти вкусы? Олеарий, писавший в первой половине XVII столетия, так характеризует низкую степень развития и просвещения современного ему русского общества: «Не будучи знакомы с достоятельными знаниями, – пишет Олеарий, исключаящий, впрочем, из своего отзыва самых знатных бояр, – не заботясь много о достопамятных делах и событиях отцовъ и предков своих и не имея желанія знакомиться с чуждыми народами и их свойствами, русские весьма естественно в своих собраниях никогда не заводят и речи о подобных вещах. Большая часть их разговоров сосредоточена на том, к чему дает повод их природа и обычный их образ жизни, а именно: говорить о сладострастии, постыдных пороках, разврате и любодеянии их самих или других лиц; рассказывают всякаго рода срамныя сказки, и тот, кто наиболее сквернословит и отпускает самыя неприличныя шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, тот и считается у них лучшим и приятнейшим в обществе. К тому же направлены и их пляски, которыя они исполняют с прибавлением некоторых страстных телодвижений». В другом месте тот же автор рассказывает о русских странствующих комедиантах, т.е. скоморохах, которые в плясках своих иногда для забавы зрителей бесстыдно обнажали части своего тела, и об уличных скрипачах (гудочниках?), воспевавших всенародно на улицах «срамныя дела»¹. Несколько раньше

¹ Подр. опис. путеш. в Москов. 178.

Олеария описывал забавы русского (московского) общества Маскевич, отметивший в дневнике своем под 1611 г. следующие слова: «Есть у них (русских) так называемые шуты (*maje u siebie blaznow*), которые тешат их русскими плясками, кривляясь, как скоморохи (*jak zartownisie* = фигляры) на канате, и песнями большею частью весьма безстыдными»¹. Еще около полустолетия раньше князь Курбский описывал пьяное веселье, которому предавался сам царь Иоанн Васильевич, бесчинно веселившийся и игравший со скоморохами, плясавший с ними в машкарах (личинах) и понуждавший к тому же и присутствующих, в том числе князя Репнина, который мужественно отказался творить это «безчиние»². Такое пьяное веселье, разжигаемое скоморохами, разумеется, не обходилось без сквернословия: пелись срамные, бесстыдные или, по выражению духовных писателей, «богомерзкия», «скверныя» песни, исполнялись разнузданные пляски, сопровождавшиеся бесстыдными телодвижениями (ср. выше свидетельства Маскевича и Олеария). Чем грубее была веселившаяся толпа, тем выше была и степень цинизма, до которой доходило ее веселье. Понятно, что подобные потехи возмущали нравственное и религиозное чувство людей серьезных, вроде князя Репнина, поплатившегося жизнью за противоречие царю; понятны протесты против кощунства, сквернословия, глумотворства скоморохов-потешников со стороны писателей духовного чина, а также и светских властей, в особенности со времени вступления на царский престол Алексея Михайловича, который в первые годы своего царствования, по

¹ Сказания соврем. о Димитр. Самозв. V, 61. – Dyaryusz S. Maskiewicza, см. *Pamiętniki do History Rossyi i Polski wieku XVI i XVII*. 1838.

² Сказания. 81. – По свидетельству другого современника (Одерборна), в мирную пору царь Иоанн Васильевич проводил время в ловах, в игре, пляске, любодеяниях и ужасных зрелищах. (*Wunderbare, erschreckliche, unerhörte Geschichte des Grossfürsten in der Moshkau (Joan Basilidis) Leben*. 1588.)

выражению г. Забелина, обнаруживал стремление обновить распущенную жизнь, внести в нее строй и порядок, восстановить идеал хорошей жизни по Домострою.

Разумеется, веселье скоморохов-потешников не исключительно вращалось в области цинизма. Наряженные в разные костюмы и маски, они разыгрывали сцены, понятие о которых можно составить себе до известной степени по тем остаткам скоморошеских игр, которые сохранились в народе до наших дней. Таковы, например, песни и прибаутки, шутки и комические представления новгородских «окрутников» (см. выше, с. 557), наших современных святочных и масленичных ряженных, изображающих Бабу-Ягу, чертей, чудовищ, или водящих ряженных же медведя, козу, журавля и т.п., разыгрывающих импровизированные забавные сцены.

Из звериных образов, в которые наряжаются, наибольшее значение имеют медведь и коза, в новейшем святочном маскараде встречающиеся нередко вместе. Оба этих животных, как видно из связанных с появлением их обрядов и песен, служат представителями обилия и плодородия. В честь святочного медведя поется песня:

Медведь-пыхтун
По реке плывет,
Кому пыхнет на двор,
Тому зять во терем¹,

т.е. появление медведя предвещает свадьбу. В данном случае русский святочный медведь совпадает с масленичным или «гороховым» медведем западных славян. В Чехии представляет последнего парень, весь окутанный гороховой соломой. Куда ни придет гороховый медведь, он обязательно должен проплясать со всеми женщинами и девушками в доме, и появление его, по народному

¹ Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 14.

верованию, способствует плодородию в доме¹. В окрестностях Кракова на святках возят на тележке человека, одетого в козий мех, два спутника его обвиты гороховой соломой. Человек, одетый в мех, называется гороховым медведем (*grochowej niedźwiedz*). Перед каждым домом он рычит, и если рычание первая услышит девушка, то ей в скором времени выйти замуж². (Ср. выше русскую песню про медведя-пыхтуна.) В южной части Белой Руси, по близости к Малороссии, в день нынешнего Нового года молодец, одетый козой, в лентах и бубенчиках, предводителствует толпой, которая ходит под окнами или перед дверями хат, под музыку, с песнею:

Го-го-го козынька,
Го-го-го сера,
Го-го-го бела.
Ой, розходися,
Развеселися,
По всему дому,
По веселому!
Ой поклонися
Сему господарю,
И жене его,
И деткам его.

Далее воспевается плодоносная сила козы:

Где коза тупою (= ногой),
Там жито купою,
Где коза рогом,
Там жито стогом,
Где коза ходит,
Там жито родит
и т.д.

¹ Reinberg-Düringsfeld. Festk-lender aus Böhmen. 1862. S. 49.

² Mannhardt. Wald- und-Feldkulte. Th. II (1877). S. 188.

Кроме этой песни появление маскарадной козы сопровождается разговором – речитативом представления¹. Сходные песни в честь пляшущей, брыкающейся, бодающейся святочной козы (или козла) встречаются и в Малой Руси². В Полесье козел, медведь и журавль – единственные маскарадные фигуры. Роли их исполняются очень незатейливо: вывернутый тулуп служит маскарадным костюмом; представление заключается в нехитром речитативе, сопровождаемом прыжками и кувырканьем парня, наряженного животным. Наиболее популярна фигура козла³. Маскарадные представления ряженных медведем и козой фиксировались в старинной лубочной картинке, снабженной следующей подписью: «Медведь сказою проклажаются на музыке своей забавляются и медведь шляпу вздел да вдутку играл а коза сива всарафане синем срошками исколокольчиками и слошками скачет и вприсятку пляшет». В этих строках (и картинке) изображается целое святочное скоморошеское представление. На другой народной картинке того же содержания, в подписанном под нею тексте читаем между прочим следующее обращение козы к медведю: «Станем стобою веселитца что на нас станут люди девитца ты любезной медведь заиграй всвирилия молоденка поплешу теперь за что нас станут благодарить а другой вздумает и подарить но и мы за оное зрителям отдадим почтение насырной недели в воскресение»⁴. Последние слова доказывают, что речь идет о масленичном маскараде. Пляска и скакание козы вошли даже в поговорку: на одной из маленьких лубочных картинок, иллюстрирующих чету – Семик и Масленицу, представлены трое

¹ Бессонов. Белорусс. пес. I, 78, 98. Ср. там же: 83 – песню об «Антоновой козе». Соответственно тексту песни, Антон в игре не может справиться с козой, сперва пляшущей, потом бодающейся.

² См. Труды этн.-стат. эксп. Юго-зап. отд. III, 265, 266.

³ Эремич. Очерки белорусского Полесья. 1868 г. Стр. 56–57.

⁴ Ровинский. Русс. нар. карт. 1, 414, 415.

пляшущих под звуки волынки и гудка. Под картинкой подписано: «Скакат(ь) и плясат(ь) будет як о коза»¹...

Что касается новейших святочных народных сценических представлений, то, например, в Белой Руси, по словам профессора Бессонова, они устраиваются так: в доме или на площади действуют играющие лица, переряженные сообразно ролям, по мере сил и средств. Любимейшее содержание этих сцен, насколько уцелели они, во-первых, белорусский хлоп во всевозможных его видах, преимущественно в трагикомических отношениях к пану, которого он тем или другим образом ставит в тупик; к жиду, с коим справляется по-свойски за ловкое торгашество, надувательство или неоплатные свои долги; к «дохтору» и учителю, которые остаются в дураках перед цельной натурой крестьянина; к жене, которая наказана за вероломство или наказывает мужа за корчму; далее – еврейский шабаш; степенность и неуклюжесть литвина и т.п.² Профессор Бессонов записал целую импровизированную сцену между хлопом Матеем и доктором. Матей жалуется, что объелся кутьей, и никакое средство ему не помогает. Встречается ему «дохтор» – шарлатан.

Дохтор. Кладися, мужик. Як тябе зовуть?

Матей. Матей.

Дохтор бьет его палкой, приговаривая.

Дохтор. Потей, пане Матей!

Матей встает, а дохтор убегает.

А, лихо твоей матяри!

Напотей, наматей,

¹ Там же: стр. 306. – Священник Лукьянов в описании своего путешествия по Святой земле (1710 г.) рассказывает, что греки на Святой неделе ходят по улицам и монастырям с медведями, с козами, с бубнами, со скрипичами, с сурнами, с волынками да скачут и пляшут (Русский Архив, изд. Бартенева. Год I, стр. 206).

² Бессонов. Белорусс. песн. I, 98–99.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Да й сам к чорту полятеу!
Вот, каб догнау,
Воть бы у плечки нарукотау (= наколотил)!¹

В Великой Руси в XVII столетии был очень популярен, например, следующий фарс: на сцену выходил боярин в карикатуре; на голове у него была горлатная шапка из дубовой коры, сам он был надутый, чванливый, с оттопыренной губой. К нему шли челобитчики и несли посулы в лукошках – кучи щебня, песку, сверток из лопуха и т.п. Челобитчики земно кланяются, просят правды и милости; но боярин ругает их и гонит прочь.

– Ой боярин, ой воевода! Любо было тебе над нами издеваться, веди же нас теперь сам на расправу над самим собой! – говорят челобитчики и начинают тузить боярина, грозят его утопить.

Затем являются двое лохмотников и принимаются гонять толстяка прутьями, приговаривая:

– Добрые люди, посмотрите, как холопы из господ жир вытряхивают!

Следует сходная же сцена с купцом. Отобрав деньги у последнего, добрые молодцы отправляются как бы «во царев кобак», пьют и поют:

Ребятюшки! праздник, праздник!
У батюшки праздник, праздник!
На матушке Волге – праздник!
Сходися гольгьба на праздник!
Готовьесь бояре на праздник!

Представление заключалось обращением к толпе:

– Эх, вы, купцы богатые, бояре тароватые! Ставьте меды сладкие, варите брагу пьяную, отворяйте ворота растворчаты,

¹ Там же, 79–80.

принимайте гостей голых, босых, оборванных, голь кабацкую, чернь мужицкую, неумытую!¹

Подобные сцены, разжигавшие ненависть народа к притеснявшим его боярам, несомненно могли способствовать смутам и народным движениям, о которых знает наша история. Известно также, что еще в XI столетии скоморохи подняли в Польше народное восстание против христиан², подобно тому как у нас эти восстания делались по наущению волхвов и кудесников, до некоторой степени роднящихся с древними скоморохами (ср. ниже стр. 603 и сл.).

Возвращаюсь к святочным представлениям. Пережиток старинных сценических потех мы узнаем и в тех шутках, прибаутках, импровизациях, которыми потешает народную толпу герой масленичных каруселей неизменный дед, «Ерема-пакольник», являющийся нередко в сообществе с «Замазкой» (см. ниже, с. 587), а равно и в разыгрываемых иногда тут же народных фарсах.

Такого рода маскарадные импровизации, такие представления забавных сцен, переплетаемых песнями, плясками, кривляниями, шутками, нередко циничными, непристойными, несомненно входили в состав тех глумов и позоров, тех «сотонинских» или «бесовских игр», «бесовских чудес», против которых так часто ополчались духовные писатели прошедших столетий. Действительно, игрища, в которых, по словам летописца, дьявол прельщал трубами, скоморохами, гуслиями и русалиями, другими словами, скоморошеские игры или русалии, называются летописцем бесовскими позорами: «Позоры деюще от беса замышленнаго дела»; позорами же называются в Прологе XV в. русальи именно игры, связанные с возложением на лица скуратов (масок), «на глумление человеком!». Еще в XVIII столетии художественные театральные

¹ См у Михневича. Очерк истории музыки в России. 1879 г. С. 81–82.

² Беляев. О скоморохах. 70, прим. 2.

представления назывались «позорищными играми»¹. – О том, что импровизации действительно входили в круг деятельности скоморохов, свидетельствует былина о Госте Терентьище: Терентьева жена, поверив известию «веселых молодцов», что нелюбимый муж ее погиб, с радости просит их спеть по этому поводу песенку. «Веселые» импровизируют песню, из которой сидящий в мешке муж узнает о вероломстве своей жены.

* * *

Подобно тому, как на западе возникла и разыгрывалась в стенах церкви духовная драма (мистерия), заимствовавшая свои сюжеты из Священного Писания, так и в Русской Церкви с XVI века стали входить в употребление известные обрядные представления, получившие названия *действ*. Таких действ известно три: пещное действо, шествие на осляти и действо Страшного Суда. Древнейшим из них было «пещное действо», на котором считаю нужным несколько остановиться и о совершении которого наиболее раннее известие восходит к первой половине XVI столетия. О нем упоминается в расходных книгах новгородского Софийского архиерейского дома под 1548 г. Пещное действо происходило перед праздником Рождества Христова в Москве и других городах; в нем изображалось ввержение в пещь (печь) трех отроков вавилонских (Анании, Азарии и Мисаила) и чудесное избавление их от пламени ангелом. По этому случаю в среду перед Рождеством Христовым в церкви разбиралось большое паникадило, а в субботу, во время обедни, сдвигался амвон и ставилась пещь. Во всюнощную весь обряд ограничивался тем, что дети, которые представляли отроков, и так называемых два халдея предшествовали святителю

¹ См. С.-Петербургские Ведомости 1733 г. Примечание на Ведомости, часть 44 и сл.

при вступлении его в собор, причем дети были одеты в стихари и венцы, а халдеи – в «халдейское платье». Костюм халдеев, по описанию, сохранившемуся нам от начала XVII в. в приходо-расходных книгах вологодского архиерейского дома, состоял из шапок, отороченных заячьим мехом и вызолоченных сверху. На теле у них были широкие суконные одежды с оплечьями из выбойки. При выходе предшествовал «халдей пред отроки со свечами, а другой халдей (шел) по отроцех». Самое «действие», исполнявшееся во время заутрени, заключалось в следующем: руки отроков обвязывались полотенцем, и они подводились халдеями к святительскому месту. «Егда же дойдет первый халдей до церкви близ печи, и станут отроки и халдеи, и указуют оба халдея отрокам на печь пальмами, и глаголет первый халдей к отрокам: “Дети царевы!” Другой же халдей поддваивает тое-же речь: “Царевы”. И первый глаголет халдей: “Видите ли сию печь, огнем горящу и вельми распаляему?” И паки второй глаголет халдей: “А сия печь уготовася вам на мучение”. И потом Анания отвещает: “Видим мы печь сию, но не ужасаемся ея; есть бо Бог наш на небеси, ему же мы служим: Той силен изъяти нас от печи сея”. И по сем Азария глаголет: “И от рук ваших избавит нас”. Тоже Мисаил отвещает: “А сия печь будет не нам на мучение, но вам на обличение...” По благословении святителем и вручении каждому свечи отроки становятся опять около печи. И в то время один от халдей кличет: “Товарыщ!” Другой же халдей отвещает: “Чево?” И первый халдей глаголет: “Это дети царевы?”, а другой халдей поддваивает: “Царевы”. Первый же глаголет: “Нашего царя повеления не слушают”, а другой отвещает: “Не слушают”. Первый же халдей говорит: “А златому телу (= тельцу) не поклоняются?”, а другой халдей: “Не поклоняются”. Первый халдей говорит: “И мы вкинем их в печь”; а другаго ответ: “И начнем их жечь!” После того халдеи берут отроков под руки и вводят в печь “честно

и тихо”; халдеи делают вид, что разводят огонь под нею. В это время хор певчих, протодьякон и отроки в печи поют священные песни, и в конце стиха: “яко дух хладен и шумящ”, “сходил ангел Господень в пещь ко отрокам в трубе велице зело с громом...”» (Флетчер, бывший в Москве в 1588–89 годах, рассказывает о том, как ангел слетал с церковной крыши в пещь к трем отрокам, к величайшему удивлению зрителей, при множестве пылающих огней, производимых посредством пороха «халдеями».) Халдеи, державшие до того времени высоко свои пальмы, падали, а дьяконы опаляли их при помощи свечей и травы плауна («вместо ангельского паления»). При этом случае опять завязывался разговор между халдеями; первый говорил: «Товарыщ!» Второй откликнулся: «Чево?» – Первый: «Видишь ли?» – Второй: «Вижу». – Первый: «Было три, а стало четыре; а четвертый грозен и страшен зело, образом уподобился Сыну Божию». – Второй: «Как он прилетел, да и нас победил». – После того продолжались священные песни; халдеи выпускали из печи отроков; «И пришел халдей к печи и отверзает пещные двери, и станет противу печи без турика (шлема), и кличет громогласно: “Анания! гряди вон из печи”, а другой халдей говорит: “Чево стал? не поварашивайся; не имет вас ни огонь, ни смола, ни сера”. А первый халдей глаголет: “Мы чаяли вас сожгли, а мы сами сгорели”. Анания же двинется с места своего, и грядет из печи, халдеи же приемлют его под руки и ведут честно пред святительское место; и глаголет первый халдей: “гряди, царев сын!” – и поставят его против святителя на том же месте, иде же бе и первее стоял. Сотворив три поклона перед образом и поклонившись святителю, один из халдеев говорит: “Владыко, благовослови Азарию кликати”, и кличет: “Азарие! гряди вон из печи!” А другой халдей говорит по прежеписанному. Тем же порядком выводился из печи и Мисаил. Затем церковная служба продолжалась по уставу, с тою разницею, что

в некоторых обрядах участвовали отроки и халдеи с зажженными свечами... И в продолжении обедни и вечерни того дня участвовали и отроки, и халдеи»¹.

Описанное «действие», при всей своей элементарной простоте, возбуждало живой интерес не только толпы, но даже и царя Алексея Михайловича, который вместе с царицей каждый год присутствовал на совершении обряда пещного действия, хотя каждый год повторялось одно и то же, без всякого добавления или изменения. Эта невзыскательность зрителей по отношению к данному церковно-сценическому представлению даже еще в XVII веке позволяет нам делать заключение об элементарном же составе вышеупомянутых «позоров» и «глумов», исполнявшихся скоморохами, подтверждаемом наивностью и простотой вышеприведенных примеров позднейших народных сцен. Только уже во второй половине XVII столетия сценические представления обогатились и обновились: в 1673 г. прибыл из-за границы с несколькими немцами-актерами антрепренер Готфрид Яган, начавший при дворе разыгрывать разные «комедийныя действия» на сюжеты, заимствованные из Ветхого Завета, и в то же время появились на московской сцене духовные драмы (или мистерии русские) Симеона Полоцкого, между прочим его «Комедия о Навуходоносоре царе, о теле злате и о трех отроцех, в печи сожженных». Здесь сюжет «пещного действия» приобретает уже вполне литературную, драматическую обстановку².

Обращаюсь к вышеупомянутым участникам пещного действия, «халдеям». Как в Западной Европе средневековые церковные сценические представления, или мистерии, постепенно принимали в себя светские элементы, даже

¹ Древняя российская вивлиолика, изд. Новиковым. Изд. II. 1788 г Ч. IV, г. 363 и сл. – Ср. Пекарский. Наука и литература в России при Петре Великом. 1862 г. I. С. 388 и сл. – Ср. также: Полевой. История русской литературы в очерках и биографиях. 1872 г. С 187 и сл. Здесь же помещено и изображение самой «пещи Вавилонской».

² Полевой. Истор русс. лит. 188 и сл.

грубо-комические сцены, а затем стали перемежаться с шутовскими интермедиями, в которых действующими лицами являлись шутовские комедианты – что и повело за собой вытеснение в XIV веке мистерий из церкви сперва в церковные ограды, а потом на площадь, – подобно тому и «халдеи», игравшие столь видную роль в церковно-обрядном пешном действе, с зажженными свечами предшествовавшие святителю при вступлении его в собор, участвовавшие в церковной службе до и после самого действия, – «халдеи» появлялись в своем обрядном наряде в толпе народной в течение 12 дней рождественских святок, в роли шутов и проказников, мало отличавшихся от глумцов-скоморохов. Флетчер говорит, что халдеи в продолжение 12 дней должны были бегать по городу переодетые в шутовское платье и делать разные смешные штуки¹, т.е. «глумы». Олеарий подробнее описывает эту сторону деятельности халдеев: «В бытность нашу в Москве, – пишет Олеарий, – это были известные безпутные люди, которые ежегодно получали от патриарха дозволение в течение восьми дней перед Рождеством Христовым и вплоть до праздника трех святых царей (Богоявления) бегать по улицам города с особаго рода потешным огнем, поджигать им бороды людей и в особенности потешаться над крестьянами. В наше время такие халдеи подожгли у одного крестьянина воз сена, и когда этот бедняга хотел было оказать им сопротивление, то они сожгли ему бороду и волосы на голове; не желающий подвергаться подобным грубым выходкам халдеев должен заплатить им копейку (шесть пфеннингов). Халдеи же одевались как масленичные шуты, или штукари, на головах носили деревянные раскрашенные шляпы и бороды свои обмазывали медом для того, чтобы не поджечь их огнем, который они пускали для потехи... Свой потешный огонь халдеи делали из порошка, который добывали из одного наземного растения

¹ Там же 185, 187.

или зелья, и порошок этот называется плауном (Plau) ... Огонь этот, – прибавляет Олеарий, – довольно забавен для глаз и представляет удивительное зрелище, особенно пущенный ночью, или в темном месте, и им можно делать бездну увеселительных штук¹.

Я с намерением остановился несколько долее на «халдеях» и участии их в «пещном действе», так как по сохранившимся подробным сведениям об этом «действе» мы можем делать заключения о характере «позоров» или представлений современных халдеям скоморохов, – представлений, несомненно имевших, как и пещное действо, самую элементарную форму. С другой стороны, сами халдеи, не будучи скоморохами, сближаются с последними: 1) как исполнители «действия»; как народные потешники и проказники (см. ниже, гл. 3); они, подобно святочным ряженым, в течение времени своих беганий и потех считались как бы язычниками, нечистыми, и должны были очищаться крещенской водой (см. ниже, гл. 5); наконец, 4) ввиду наносимого нередко огненными потехами халдеев вреда простому народу потехи эти, а равно и бегание халдеев по городу в своеобразном их наряде, были запрещены патриархом, подобно тому как запрещались и наконец совершенно вывелись, приблизительно в то же время, воскресные и праздничные публичные скоморошеские «глумы» и потехи (см. ниже, гл. 6), воспоминание о которых продолжает еще жить в народе в виде игр и представлений ряженных, ныне приурочиваемых почти исключительно ко времени рождественских святок и масленицы.

* * *

К разряду «глумов» или «позоров», без сомнения, причислялись и «игры глаголемыя куклы», кукольные игры, т.е. представления из кукол или марионеток. Об этих

¹ Подр. опис. путеш. в Москов. 314–315.

играх можно себе составить понятие как по кукольным представлениям, до сих пор даваемым обыкновенно при звуке шарманки, к которой иногда присоединяются удары бубнов и треугольника скрывающимися за ширмами бродячими потешниками (преемниками старинных скоморохов-кукольников), так и по описанию Олеария, очевидца кукольных комедий, представлявшихся на Руси в 30-х годах XVII столетия: «Они (комедианты-кукольники) обвязывают вокруг своего тела простыню, – пишет Олеарий, – поднимают свободную ее сторону вверх и устраивают над головой своей таким образом нечто вроде сцены (*theatrum portatile*), с которою они ходят по улицам и показывают на ней из кукол разные представления»¹. – Устройство современного бродячего кукольного театра в Москве, по словам г. Ровинского, чрезвычайно простое: на двух палках развешивается простыня из крашенины, и из-за этой простыни кукольник высовывает свои куклы и производит свои представления; аккомпанемент к этим представлениям в древнее время (на картинке у Олеария) состоял из гусяра и гудочника, теперь оба они заменены шарманкой. В изображенном у Олеария кукольном представлении г. Ровинский узнает «классическую комедию о том, как цыган продавал Петрушке лошадь». Справа высунулся цыган, – он, очевидно, хвалит лошадь; в середине длинноносый Петрушка в огромном колпаке поднял лошадке хвост, чтобы убедиться, сколько ей лет; слева, должно быть, Петрушкина невеста, Варюшка. «Комедия эта, – продолжает г. Ровинский, – играется в Москве под Новинским и до настоящего времени; содержание ее очень несложно: сперва является Петрушка, врет всякую чепуху виршами, картавя и гнуся в нос, – разговор ведется посредством машинки, приставляемой к нёбу, над языком,

¹ Подр. опис. путеш. в Москов. 178–179. В немецком оригинале помещено изображение такого кукольного представления, сопровождаемого игрою двух музыкантов на гудке и гусях.

точно так, как это делается у французов и итальянцев. Является цыган, предлагает Петрушке лошадь. Петрушка осматривает ее, причем получает от лошади брычки то в нос, то в брюхо; брычками и пинками переполнена вся комедия, – они составляют самую существенную и самую смехотворную часть для зрителей.

Идет торг, – цыган говорит без машинки, басом. После длинной переторжки Петрушка покупает лошадь; цыган уходит. Петрушка садится на свою покупку; покупка бьет его передом и задом, сбрасывает Петрушку и убегает, оставляя его на сцене замертво. Следует жалобный вой Петрушки и причитанья на преждевременную кончину доброго молодца. Приходит доктор: где у тебя болит? – вот здесь! И здесь? – и тут! Оказывается, что у Петрушки все болит. Но когда доктор доходит до нижнего места, – Петрушка вскакивает и цап его по уху; доктор дает сдачи, начинается потасовка, является откуда-то палка, которою Петрушка окончательно и успокаивает доктора.

«Какой же ты доктор, – кричит ему Петрушка, – коли спрашиваешь, где болит? На что ты учился? Сам должен знать, где болит!» Еще несколько минут, – является кватальный, или, по-кукольному, «фатальный фицер». Так как на сцене лежит мертвое тело, то Петрушке производится строгий допрос (дискантом): «Зачем убил доктора?» – ответ (в нос): «Затем, что свою науку худо знает – битого смотрит, во что бит не видит, да его же еще и спрашивает».

Слово за слово, – видно, допрос фатального Петрушке не нравится, он схватывает прежнюю палку, и начинается драка, которая кончается уничтожением и изгнанием фатального к общему удовольствию зрителей; этот кукольный протест против полиции производит в публике обыкновенно настоящий фурор. Пьеса, кажется бы, и кончилась; но что делать с Петрушкой? И вот на сцену выбегает деревянная собака-пудель, обклеенная по хвосту и по ногам клочками взбитой ваты, и начинает лаять

со всей мочи (лай приделан внизу из лайки). «Шавочка-душечка, – ласкает ее Петрушка, – пойдём ко мне жить, буду тебя кошачьим мясом кормить»; но шавочка, ни с того ни с сего, хватъ Петрушку за нос; Петрушка в сторону, она его за руку, он в другую, она его опять за нос; наконец Петрушка обращается в постыдное бегство. Тем комедия и оканчивается. Если зрителей много и Петрушкину свату, т.е. главному комедианту, дадут на водку, то вслед за тем представляется особая интермедия, под названием Петрушкиной свадьбы. Сюжета в ней нет никакого, зато много действия. Петрушке приводят невесту Варюшку; он осматривает ее на манер лошади. Варюшка сильно понравилась Петрушке, и ждать свадьбы ему невтерпеж, почему и начинает он ее упрасивать: «Пожертвуй собой, Варюшка!», затем происходит заключительная сцена, при которой прекрасный пол присутствовать не может. Это уже настоящий и «самый последний конец» представления¹, затем Петрушка отправляется на наружную сцену балаганчика врать всякую чепуху и зазывать зрителей на новое представление.

В промежутках между действиями пьесы обыкновенно представляют танцы двух арапов, – иногда целая интермедия о даме, которую ужалила змея (Ева?); тут же, наконец, показывается игра двух паяцов мечами-палками. Последняя выходит у опытных кукольников чрезвычайно ловко и забавно; у куклы корпуса нет, а только подделана простая юбочка, к которой сверху подшита пустая картонная голова, а с боков руки, тоже пустые. Кукольник втыкает в голову куклы указательный палец, а в руки – первый и третий пальцы, обыкновенно напяливает он по кукле на каждую руку и действует таким образом двумя куклами разом... Шарманщик (бывающий при кукольной

¹ Заключительная сцена, по своему цинизму, совпадает со старинными русскими кукольными представлениями, в которых, по свидетельству Оленина, показывались «срамные дела». Подр. опис. путеш. в Москов. 178.

комедии) вместе с тем служит «понукалкой», т.е. вступает с Петрушкой в разговоры, задает ему вопросы и понукает продолжать вранье свое без остановки»¹.

Г-н Шейн так объясняет слова «кукольник, кукольные» – «род волочечников, ходивших на Св. Неделе (в прежние времена) по деревне для собирания подачек, с песнями, возя за собою особого устройства ящик с куклами»². По личным объяснениям г. Шейна, сообщаемым профессором Веселовским, куклы движутся на колышках и изображают лошадок, обыкновенно красного цвета, среди которых на белом коне фигурирует св. Георгий; те лошади – его стадо. За этим легендарным сюжетом, по замечанию профессора Веселовского, легко предположить существование более древнего, светского, с такими же типами холопа, пана, жида, цыгана и т.п., какие до последнего времени являлись на святочной сцене белорусов то живьем, в лице ряженных (ср. выше, стр. 92–93), то в кукольной драме³. Профессор Бессонов так описывает кукольную комедию белоруссов: устраивается ящик, вроде нашего райка со стеклышком, чаще с отодвижной или поднимающейся передней стенкой, иногда же с дверцами; в ящике известные декорации; пол устлан шкуркой; прорезные дорожки для движения кукол; сами куклы в цветных лоскутках действуют посредством проволок или веревочек, привязанных к разным частям их тела (как в театре марионеток); разговоры действующих лиц передаются самим хозяином ящика или его слугами; свет в ящике падает сверху; ящик иногда порядочно велик, вроде подвижного балаганчика, и носят его два человека; начало и антракты имеют музыку, волынку или скрипку; хозяин – антрепренер и товарищ его, служитель; порою два-три служителя; иногда заводит целая компания. Ныне ящики с куколь-

¹ Ровинский. Русс. нар. карт. II, 211; V, 225–227.

² Белорусс. нар. пес. словарь, сл.: «кукольник».

³ Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II, 213–214.

ной комедией в Белой Руси носят название вертепа, реже – яслей; под влиянием костела ныне главным содержанием разыгрываемых в них пьес сделались сцены из Священного Писания, во главе которых стоит представление Рождества Христова, внутренность священного вертепа со Святым Семейством, изображение Божественного Младенца в яслях (отсюда и новейшие названия кукольного ящика: «вертеп» или «ясли»). Впрочем, и еще ныне в «вертепе» продолжают представляться и более вульгарные кукольные комедии на чисто народные сюжеты вроде тех, какие перечислены выше¹.

Белорусский кукольный ящик «вертеп» (или «ясли») сближается с великорусским райком. «Раек – это небольшой, аршинный во все стороны ящик, с двумя увеличительными стеклами впереди, – пишет г. Ровинский. – Внутри его перематывается с одного катка на другой длинная полоса с доморощенными изображениями разных городов, великих людей и событий. Зрители, по копейке с рыла, глядят в стекла, – раешник передвигает картинки и

¹ Белорусс. песн. I, 99, 105. Как грубые и элементарные «позоры» скоморохов относятся к позднейшим, более сложным, художественным «позорищным играм», т.е. трагедиям и комедиям, так и элементарные кукольные представления скоморохов относятся к позднейшим усовершенствованным «кукольным играм», дававшимся на особых сценах: «Между позорищными играми, – читаем в «С.-Петербургских ведомостях» 1733 г., – надлежит также считать и кукольные игры, в которых представления не живыми персонами, но куклами делаются. Такие куклы столь искусно делаются, что все их члены тонкими проволоками, как кому угодно, обращать можно, и таким способом оными все движения человеческого тела изображаются. Хотя речи помянутых кукол от скрытых позади театра людей произносятся, однакож, ради нарочитаго отдаления зрителей, оное насилу приметить можно... К тому ж такими куклами многия действия показать можно, к которым живыя персоны весьма не способны. Например, можно ими удивительнейшие образы людей, редко виданные уроды, смертельные убийства и другия сим подобныя вещи очень легко изъяслять, чтоб живыми людьми не без великаго труда в действо производить надлежало». (Примечание на Ведомости, часть 45, июня 4-го 1733 г., с. 182.) По свидетельству Олеария, виденные им русские кукольные игры (см. выше, с. 577) изображали, между прочим, срамные дела, для обозначения которых автор невольно прибегает к латинскому языку. (Подр. опис. путеш. в Москов. 178.)

рассказывает присказки к каждому новому номеру, часто очень замысловатые: «А вот извольте видеть, господа, андереманир штук – хороший вид, город Кострома горит; вон у забора мужик стоит и...; квартальный его за ворот хватает, – говорит, что поджигает, а тот кричит, что заливает» (намек на знаменитые костромские пожары, во время которых собственное неряшество обвиняло в поджигательстве чуть не каждого попавшегося поголовно). Картина переменяется, выходит петербургский памятник Петру Первому: «А вот андереманир штук – другой вид, Петр Первый стоит; государь был славный, да притом же и православный; на болоте выстроил столицу, ... государь был славный, да притом же и православный». Еще картинка: «А вот андереманир штук – другой вид, город Палерма стоит; барская фамилия по улицам чинно гуляет и нищих итальянских русскими деньгами щедро наделяет. А вот извольте посмотреть андереманир штук – другой вид, Успенский собор в Москве стоит; своих нищих в шею бьют, ничего не дают» и т.д. В конце происходят показки ультраскоромного пошиба, о том, например, как «зять тещу завел в осиновую рощу», и о том, как «она ему твердила...» и т.д., которые для печати уже совсем непригодны¹.

* * *

С образом скомороха-потешника сближается тип домашнего шута или дурака. Самым видным, наиболее выдающимся предметом комнатной забавы, по замечанию г. Забелина, был дурак, шут. Это был, если можно так выразиться, источник постоянного спектакля, постоянной вседневной утехи для всех комнатных дворцовых людей. Обязанность дурака заключалась в том, чтобы возбуждать веселость, смех. Достигалась эта цель то по-

¹ Ровинский. Русс. нар. карт. V, 231–232, прим. 187.

шлыми, то остроумными словами и поступками, нередко впадавшими в цинизм. Дурак, независимо от потешной роли своей, иной раз становился суровым и неумолимым обличителем лжи, коварства, лицемерия и всяких пороков, нередко только таким путем доходивших до сведения его господина. Достоверные известия об исторических шутах русских мы имеем начиная с XVI столетия. Известен шут Гаврило в 1537 г. Шутов и шутовство особенно любил царь Иоанн Грозный. Один итальянец, бывший в Москве в 1570 г., рассказывает между прочим: «Царь въезжал при нас в Москву... Впереди ехали триста стрельцов, за стрельцами – шут его на быке, а другой в золотой одежд, затем сам государь». Царь Федор Иоаннович также всегда забавлялся шутами и карликами мужского и женского пола, которые кувыркались перед ним и пели песни. Даже Тушинский царек имел при себе шута, Петра Киселева. В Смутное время упоминается шут Иван Яковлев Осминка, который бывал у царя (Шуйского или Тушинского – неизвестно) всякий большой праздник. Молодого царя Михаила Федоровича в первое время (1613 г.) потешал дурак Мосяга или Мосей (Моисей), а в хоромах у матери царя, великой царицы-инокини Марфы Ивановны, в Вознесенском монастыре жила дура Манка (Марья)¹. Не буду останавливаться на дальнейших именах известных царских шутов и дураков. Княжеский или царский шут или дурак-забавник и насмешник нашел себе место и в былинах: Добрынина мать спрашивает своего сына, который в кручине возвращается с княжеского пира:

Идешь с пиру – сам кручинишься?
Знать, место было там не по чину,
Чарой на пиру тебя приобнесли,
Аль дурак на пиру надсмеялся-де?²

¹ Забелин. Дом. быт русск. цариц. 416 и сл.

² Киреевский. Песни. II, 26

В другой былине король Политовский на пиру обращается к двум татарам, не принимающим участия в общем веселье:

Не едите, не пьете, не кушаете:
А́ства вам не по уму, питья не по разуму,
Аль дурак над вами насмеялся,
Пьяница вас приобозвал?¹

Шуты держались и частными людьми. Описывая придворный быт императрицы Анны Иоанновны, в царствование которой, заметим кстати, унижение человеческого достоинства в лице шута достигало высших пределов, Манштейн свидетельствует, между прочим, что, «по древнейшему в России обычаю, каждый частный человек, получающий хорошие доходы, имеет при себе по крайней мере одного шута»². Остаток обычая держать для потехи шутов, по словам Прыжова, сохранился, между прочим, в московских городских рядах, где каждый ряд имеет собственного шута. Так, лет 25 тому назад Ф. Н. принадлежал Ножевой линии, в нижнем игольном ряду был некий И. С, в серебряном же – И. К. К ним должно отнести и здорового мужика, пребывавшего в Гостином дворе, где он за две копейки лаял собакой, кричал петухом, блял, мычал и пр. Этого мужика любители собачьего лая приглашали на дом для увеселения своих жен и домочадцев. Ходил по рядам еще идиот,

¹ Рыбников. Песни. IV, 93.

² См. у Забелина. Дом. быт русс. цариц. 419. – Во многих русских домах исстари, как и при царском дворе, держались для забавы и карлы и карлицы: «Нет ни одного знаменитого господина, который бы не держал карлика или карлицы для хозяйки дома», – писал в начале прошедшего столетия автор сочинения «Das veraenderte Russland» (1721 I, 285) Вследствие того на праздновавшейся в 1710 г. свадьбе царского карлика [Екима Волкова] с карлицей оказалось возможным собрать в качестве гостей до 72 карликов. Обычай держать для забавы карликов и карлиц сохранялся во многих русских домах, даже не особенно богатых, до середины XIX столетия. Карлы и карлицы, по словам г. Ровинского, ценились наравне с самыми дорогими зверями и собачками (Русс. нар. карт. IV, 332, V, 274).

кричавший павлином. «Идет этот идиот, – и кричат со всех сторон: “Прокричи павлинчиком! Прокричи павлинчиком!” Он кричит, и все выходят из-за прилавков и смеются, и смеются все проходящие. Получив несчастное подаяние, идиот идет дальше»¹. Такого рода шуты или дураки соответствовали западным народным дуракам (Volksnarr), как упомянутые выше царские шуты – западным дуракам придворным (Hofnarr). – Г-н Ровинский также замечает, что в Москве шутовство было еще в полном ходу до последнего времени, в лице смышленного дурака Ивана Савельича, всенародно бегавшего на гулянье в Подновинском декольте, в шитом красном мундире, в женской юбке и в женской шляпке задом наперед, и нескольких других менее известных шутов. Иван Савельич был любимцем старухи К. П. Толстой и многих московских бар и барынь 1820–1840 годов; он занимался разноской по домам чая, сахара, табаку и разных мелочей и продажей их втридорога; всякий покупал у него охотно за его прибаутки и присказки. «Сына, – рассказывал он, – хотел я пустить по своей дороге, выгодно, право; да нет, глуп оказался, в гражданскую пустил»². Выше (с. 476) приведено свидетельство Маскевича о том, что в Москве на вечеринках забавляли присутствовавших плясками и кривляниями шуты (блазни), певшие притом по большей части весьма бесстыдные песни. Здесь образы шутов и скоморохов сливаются. На лубочных картинках встречаем изображения пиров, где, кроме пирующих, представлены еще то шут, то певец с гитарой или без гитары, то балалаечник, т.е. представители разных отраслей скоморошеского искусства. На других картинках изображены скоморох-волынщик в шутовском костюме с бубенчиками или шут, играющий на волынке, в шутовском наряде, т.е. такой же скоморох-волынщик, и т.п.³

¹ Прыжов. Нищие на святой Руси. 1862 г. Стр. 102–103.

² Русс. нар. карт. V, 273–274.

³ Ровинский. Русс. нар. карт. I, 312, 313.

Известно в народе выражение – «шут гороховый». Не находится ли оно в связи с образом упомянутого выше (с. 565 и сл.) горохового медведя, как одной из фигур святочного маскарада, т.е. окутанного гороховой соломой скomorоха? В последний день масленицы в некоторых местах России возят горохового шута или соломенное чучело, похожее на женщину с распущенными волосами; это называют: провожать масленицу¹. Сближение здесь горохового шута с соломенным чучелом свидетельствует в пользу моего предположения о связи его с фигурой западнославянского окутанного гороховой соломой ряженого («горохового медведя»). – Другое выражение – «шут полосатый», очевидно, вызвано полосатым костюмом шутов-потешников. Под изображением на лубочной картинке шута Гоноса между прочим подписано: «вквтан аз облекся полосаты»². Как скomorошество (глумотворство, смехотворство, переряживание) – «считалось делом «бесовским», «сатанинским», как ряженные скomorохи уподоблялись «бесам», как скomorох вообще считался исчадием черта (см. ниже), так и шут, в качестве глумца, смехотворца, в народных поговорках отождествляется с чертом, например, говорят: «шут (вместо: «черт») его побери», «ну его к шуту (= к черту)», «допился до шутиков» (= до чертиков)³. Повторяю, что образы русских шутов и скomorохов неоднократно не только сближаются, но и сливаются воедино.

Старинные скomorошные персоны, по замечанию г. Ровинского, дошли до нас в двух типах: мужик Еремапакольник, который на масленой вылезает на балаганный балкон, врет всякую еремелицу впопад и невпопад, но только всегда в рифму, глотает зажженную паклю, вытягивает из горла бесконечную ленту и постоянно пререка-

¹ Там же: V, 218.

² Там же: IV, 311.

³ Шуты и скomorохи. «Историч. Вестн.» 1888 г., т. XXXII, стр. 463. В этой же статье читатель найдет обильные сведения о шутах западноевропейских.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

ется и дерется с другим скоморошьям ублюдком-шутком, выпачканным в муке и прозванным Замазкой, – это итальянский Gian Farina, т.е. Иван-мука.

Во главе шутов или дураков вполне русского изобретения стоят прославленные в разных повестях, песнях, былинах, народных картинках Фома и Ерема. Оба они братья, друзья-товарищи, неудачники во всех своих предприятиях. Дурацкая, шутовская природа обоих неразлучных братьев обнаруживается как во внешнем виде, так и в похождениях их:

Ерема был плешив, а Фома шелудив,
Брюхаты, пузаты, бородаты,
Носы покляпы, умом оба равны...
Ерема крив, а Фома с бельмом...

.....
Еремей щеплив, а Фома ломлив;
На Ереме шляпа, а на Фоме колпак,
Ерема в сапогах, а Фома в чеботах,
Ерема в чужом, а Фома не в своем.

Из «Повести о Ереме и Фоме» по рукописи XVIII в.

Или:

Ерема с Фомой были брательнички,
Они ладно живали, хорошо хаживали;
Ерема-то в рогожке, Фома в торжице;
У них борода как бороны, усы как кнуты.

*Из песни, записанной Костомаровым
в Саратовской губ.*

Приведу некоторые отрывки из только что упомянутой забавной повести о названных двух братьях:

Были себе да жили два человека
Торговые люди – Ерема да Фома.

Славные люди! славно живут!
Сладко пьют и едят, носят хорошо!
У Еремы дом, а у Фомы изба.

.....
Похотелось двум братом – Ереме с Фомою –
Сести поесть, позавтракати;
Ерема сел на лавку, а Фома в скамью,
Ерема за редьку, а Фома за чеснок,
Ерема чеснок лупит, а Фома толчёт,
Толко сидят, ничего не едят,
Коя беда есть (коли нет ничего?)
Вставши они, друг другу челом,
(Друг другу челом) а не ведают о чем.

Собрались братья в церковь, к обедне:

Ерема крестится, а Фома кланяется,
Ерема в книгу глядит, а Фома поклоны устанавливает.
Ерема не учит, а Фома не умеет.

Пришел к ним лихой пономарь с требованием денег
на молебен, но денег у них не оказалось:

Осердился на них лихой пономарь,
Ерему в шею, а Фому в толчки,
Ерема в двери, а Фома в окно,
Ерема ушел в лес, а Фома – в сосник;
Стали они друг другу говорить:
«Кого мы боимся, да одно себе бежим?»

Поступают братья к хозяину, осердился хозяин на
Ерему и на Фому, повторяется такое же, как раньше, избиение обоих:

Ерему били, а Фоме не спустили,
Ерема ушел в березняк, а Фома – в дубняк.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Сговорились братья зайцев и лисиц хватать:

Ерема Фоме говорит:
«Брате Фоме, хватай, в кошель сажай!»
– «Коя беда хватать, коли нет ничего?»

После разных еще неудачных походов

Ерема сел в лодку, а Фома в ботник,
Лодка утла, а ботник безо дна;
Ерема поплыл, а Фома не остался;
Как будут они среди реки,
Стрелился им на реке шатун;
На Ерему навалился, а Фому выпрокинул,
Ерема (в) воде, а Фома на дно;
Оба упрямы, со дна не бывали.

.....
И тако двум братом конец! Ереме с Фомою,
Обоим дуракам упрямым смех и позор.

Печальный конец братьев-дураков в подписи под соответствующей картинкой изложен так: «Ерема опрокинулся (в) воду, Фома на дно оба упрямы содна неидуть, по Ереме блины по Фоме пироги а начинку выклевали воробьи». – Оба «дурака» имеют и характер скоморохов: на народных картинках они являются в виде «Фомушки музыканта и Еремы поплюханта», «Фома музыку разумеет, а Ерема свистать шелкать плесать хорошо умеет. Фома толко что играет, а Ерема глазами мигает и ... виляет», – читаем в подписи под изображением обоих молодцов. По словам только что приведенной в выдержках повести о братьях-дураках,

У Ереме гусли, а у Фомы домра...
Ерема играет, а Фома напевае¹.

¹ Ровинский. Русс. нар. карт. I, 426, 437; IV, 295 и сл.; V, 271 и сл.

Мы видели выше, что образ дурака или шута (народного или придворного) неоднократно сливается на Руси с образом скомороха; так точно получают в народном представлении характер скоморохов и дураки Ерема с Фомой, сделавшиеся героями народных повестей, песен и картинок, игривые тексты которых, в свою очередь, исполнены юмора и изукрашены шутками и прибаутками, несомненно роднящимися с импровизациями, «глумами» и «кошунами» старинных смехотворцев и глумословцев – скоморохов.

гг. Скоморохи и вожак медведей и других ученых зверей. — Плясуны на канате

К числу наиболее любимых и распространенных в старину в России забав принадлежала потеха медвежья. Медведей, которыми так изобиловали обширные леса, покрывавшие Русскую землю, исстари ловили и содержали для разных потешных целей: забавлялись медвежьей травлей (травили пойманных медведей собаками¹, иногда же травили людей медведями²), медвежьим боем (спускались

¹ См. у Забелина. Дом. быт. русс. цариц. 464. – О медвежьих потехах упоминается в сказании о Луке Колоцком (в начале XV в.), который держал множество псов и медведей и ими «веселяшеся и утешашеся» (Древ. летописец II. 416, 417). Малюта Скуратов держал медведей, которых травил для потехи. Травля на медведя продолжала существовать в Москве почти до шестидесяти годов нашего столетия за Рогожской заставой; на эту медвежью травлю, по словам г. Ровинского, каждое воскресенье собиралось множество народа, посмотреть, как «коровьего врага» собаки треплют. (Русс. нар. карт. IV, 290; V, 231.)

² Иоанн Грозный, по свидетельству Гвагина, неоднократно травил людей медведями, и в гневе, и в забаву: видя иногда из дворца толпу народа, всегда мирного, тихого, приказывал выпускать двух или трех медведей и громко смеялся бегству, воплю уstraшенных, гонимых, даже терзаемых ими; изувеченных царь награждал: давал им по золотой деньге и более. Это бывало большей частью в зимнее время, когда Иоанн из дворца своего видел людей, катающихся по льду реки и пруда. (Карамзин. История государства Российского. 1843 г. т. IX, с. 97 и прим. 322.) – Кельх рассказывает о казни, совершенной Иоанном в 1568 г. над заподозренными в измене. Умерщвлены были не только виновные, но и их семьи, даже их

для борьбы медведи между собой, чаще же боролись с медведем люди)¹, наконец – медвежьей комедией. Медвежья комедия заключалась в представлениях, дававшихся учеными медведями, а именно: в пляске их, в подражании ими разным действиям человека, в исполнении разных гимнастических упражнений и т.п. Все это составляло, по выражению г. Забелина, собравшего обильный материал по всем трем статьям названной потехи, довольно разнообразный и очень занимательный спектакль для тогдашнего общества, вполне заменявший ему наше театральное зрелище. Как всякая игра, так и медвежья комедия привлекла к себе участие скоморохов, сопровождавших медвежьих представления игрой на музыкальных инструментах. По сви-

скот, собаки и проч. животные. Два брата, служившие палачами, не могли убить найденного ими в колыбели прекрасного младенца и принесли его царю. Иоанн взял его, ласкал и целовал, а затем заколол его ножом и выбросил в окно, на съедение медведям (Kelch. Liefländische Historia. 1695. S. 281–282), которые, следовательно, помещались под царскими окнами. – Слуги подражали господину. Летописец рассказывает под 1572 годом: на Софийской стороне, в земщине Суббота Осетр (тот самый, который в 1571 г. набирал по городам и селам для царской потехи медведей и скоморохов) бил до крови дьяка Данила Бартенева и медведем его драл, и в избе дьяк был с медведем; подьячие из избы сверху метались вон из окон; на дьяке медведь платье изодрал, и в одном кафтане понесли его на подворье. (См. у Соловьева. Ист. Росс. VII, 172.) – У Романовского (около 1720 г.) были ученые медведи, которые по знаку хозяина бросались мять прогневавшего хозяина гостя (Русская старина, 1872 г. Т. VII, стр. 850).

¹ Из времен Иоанна Грозного и Федора Иоанновича имеем следующие известия: Василий Усов тешил государя, заколов перед ним медведя; Мольшинов государя тешил, приведя медведя с хлебом да солью в саадаке (т.е. вооруженного луком и стрелами), и с диким медведем своего медведя спускал; тешился государь на царицины именины медведями, волками и лисицами, и медведь Глазова (охотника) ободрал. (Соловьев. Ист. России. VII, 382.) – В XVII столетии, при царях Михаиле Федоровиче и Алексее Михайловиче медвежья потеха этого рода была в полном ходу. Имеем целый ряд свидетельств о неустрашимых бойцах с медведями, причем неоднократно упоминается о том, что того или другого бойца медведь «измял», или на нем «платье ободрал», тому или другому «изъел руку», «изъел голову» и т.п. Оружием бойцов служили рогатины и вилы, которые всаживались рас-swирепевшему, поднявшемуся на задние лапы медведю в грудь. (См. у Забелина. Дом. быт. русс, цариц. 467 и сл.).

детельству 2-й Новгородской летописи, в 1571 г. в разных городах и селах набирались для царской потехи медведи и скomorохи¹. Олеарий упоминает о волынщиках, игравших под пляску медведей при дворе Иоанна Грозного². Кроме известий о медвежьих потехах царских имеем разные сведения о том, что подобные забавы распространены были и в народе, как в России, так и в Литве. Вундерер, описывая великое княжество литовское в 1590 г., говорит, что жители его в особенности держат много медведей, которых обучают играм, борьбе, пляскам, верчению мельниц, черпанию воды, ловле рыбы, и прибавляет, что и в Москве, и в Лифляндии есть медведи, которые, подобно матросам, лазят вверх и вниз по мачтовым столбам³. Севастьян Клёнович (ум. 1602 г.) в своей «Роксолании» упоминает, между прочим, о русских медведчиках XVI века и искусстве обучаемых ими медведей: по его словам, последние умеют под сиплый звук дудки (tibia) ударять в такт в ладони, вставлять (на дыбы), по приказанию вожака, с обращенным к небу лицом, подражать непристойным пляскам народной толпы и т.п. Михалон Литвин говорит, что «крестьяне, оставив поле, идут в шинки и пируют там дни и ночи, заставляя ученых медведей увеселять себя пляскою под волынку»⁴. По свидетельству Ригельмана, литвяки медведей ученых по городам водят и на трубах при этом играют⁵. О медведчиках и их вожаках неоднократно говорится и в разных

¹ См. выше, с. 463. Есть подобная же грамота царя Михаила Федоровича (1619 г.), посланная им на север, в медвежью страну, которой приказывалось собирать для царской псарни собак и медведей. (Забелин. Дом. быт. русс. цариц. 462–463.)

² Подр. опис. путеш. в Москв. 79.

³ Wunderer. Reise in Moskau 1590, в Frankfurter Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte. 1812. II, S. 199.

⁴ См. у Веселовского. Розыск. в обл. русс. дух. стих VII. II, 186.

⁵ Чтения в Императ. обществе истории и древностей росск. при Московск. университете. 1847 г. Апрель: Прибавление к летописному повествованию о Малой России. 1785–1786 г., с. 87.

русских памятниках, упоминаемых ниже. Может быть, и Лука Колоцкий (см. выше, с. 590, пр. 1) «веселился и утешался» не только дикими, но и учеными медведями¹. Подробное перечисление показываемых учеными медведями потешных действий находим в следующем объявлении, напечатанном в «С-Петербургских ведомостях» от 1 июля 1771 г. № 52: «Для известия. Города Курмыша Нижегородской губернии крестьяне привели в здешний город двух больших медведей, а особливо одного отменной величины, которых они искусством своим сделали столь ручными и послушными, что многие вещи, к немалому удивлению зрителей, по их приказанию исполняют, а именно: 1) вставши на дыбы, присутствующим в землю кланяются, и до тех пор не встают, пока им приказано не будет; 2) показывают, как хмель вьется; 3) на задних ногах танцуют; 4) подражают судьям, как они сидят за судейским столом; 5) натягивают и стреляют, употребляя палку, будто бы из лука; 6) борются; 7) вставши на задние ноги и воткнувши между оных палку, ездят так, как малые ребята; 8) берут палку на плечо и с оною маршируют, подражая учащимся ружьем солдатам; 9) задними ногами перебрасываются через цепь; 10) ходят как карлы и престарелые, и как хромые ногу таскают; 11) как лежанка без рук и без ног лежит и одну голову показывает; 12) как сельские девки смотрятся в зеркало и прикрываются от своих женихов; 13) как малые ребята горох крадут и ползают, где сухо, на

¹ Любовь к ученым медведям распространена была и позже в высших сферах. С.-Петербургский преосвященный Феодосий Янковский (1745–1750) был страстный любитель медведей, келейник его Карпов обучал молодых медвежат ходить на задних лапах и плясать, в платье и без платья, и делать разные «фигуры». Императрица Елизавета, любившая держать в передней молодых «медведков», отсылала их для обучения в Александро-Невскую лавру, к преосвященному. Карпов, занимавшийся здесь их обучением, доставил, между прочим, в 1754 г. в дворцовый кабинет рапорт, что из двух присланных ему медвежат он одного обучил ходить на задних лапах, и даже в платье, «а другой медведенок к науке непонятен и весьма сердит». (Древняя и Новая Россия. 1876. № 12, с 418–419.)

брюхе, а где мокро, на коленях, выкравши же валяются; показывают, 14) как мать детей родных холит и как мачеха пасынков убирает; 15) как жена милого мужа приголубливает; 16) порох из глаза вычищают с удивительной бережливостью; 17) с наименьшей осторожностью и табак у хозяина из губы вынимают; 18) как теща зятя потчевала, блины пекла и угоревши повалилась; 19) допускают каждого на себя садиться и ездить без малейшего сопротивления; 20) кто похочет, подают тотчас лапу; 21) подают шляпу хозяину, и барабан, когда козой играют; 22) кто поднесет пиво или вино, с учтивостью принимают и, выпивши, посуду назад отдавая, кланяются. Хозяин при каждом из вышеупомянутых действий сказывает замысловатые и смешные приговорки, которые тем приятнее, чем больше сельской простоты в себе заключают. Не столько вещь сия была смотрения достойна, ежели б сии дикие и в протчем необуздаемые звери были лишены тех природных своих орудий, коими они людям страх и вред наносят; напротив того, не обрублены у них лапы, также и зубы не выбиты, как то обыкновенно при таковых случаях бывает». (Следует обозначение времени и места представления и платы за места.) В 21 пункте только что приведенного документа находим связь с известным маскарадным сочетанием фигуры медведя и козы, на которое указано было мною выше (с. 555); в этом проявляется и воспоминание о связи медвежьей комедии с игрою скоморохов. Действительно, кроме вышеприведенных свидетельств о набирании медведей и скоморохов для царского двора, об игре волынщиков под пляски медведей, об игре на трубах при представлении ученых медведей, древний обычай водить для потехи толпы ученых медведей подтверждается еще следующими свидетельствами, сводящимися к запрещению, изложенному в правиле 61-м Трулльского собора. «Кормчая книга» по списку 1282 г. осуждает «влачащая медведи»¹.

¹ Буслаев. Историческая хрестоматия 1861 г. С. 381.

Домострой называет медведей в числе богомерзких дел, рядом с песнями, плясанием, гудением и пр.¹ Стоглав порицает «кормящих и хранящих медведи... на глумление»². Митрополит Даниил ратует против «водящих медведи»³. Протопоп Аввакум рассказывает о встреченных им «плясовых медведях с бубнами и домрами и харях» (масках)⁴; Олеарий упоминает о комедиантах-кукольниках, сопровождающих вожakov медведей⁵; в царской грамоте 1648 г. порицаются те, кто «медведи водят»⁶, а другая грамота царя Алексея Михайловича того же года ополчается против игроков бесовских скоморохов, ходящих «с домрами и с медведи»⁷. В старинной рукописи 1656 г. говорится о веселых гуляющих людях и их медведе⁸. Автор описания Московии (в конце XVII в.) сравнивает смешные, по его выражению, пляски русских с пляскою ученых русских медведей и отдает предпочтение последним⁹. Русские медведчики заходили уже в XVI веке (если не раньше) на западе в Германию, а может быть и далее¹⁰.

«Приход вожака с медведем, – пишет г. Ровинский, – еще очень недавно составлял эпоху в деревенской заглушенной жизни: все бежало к нему навстречу, – и старый и малый... Представление производится обыкновенно на небольшой лужайке, вожак – коренастый пошехонец; у него

¹ Гл. 8, с. 16.

² Гл. 93.

³ Нам. стар. русс. лит. IV, 201.

⁴ Тихонравов. Лет. русс. лит. и древ. I, 124.

⁵ Подр. опис. путеш. в Москов. 178.

⁶ Иванов. Опис. госуд. арх. 269 и сл. – Ср. акт. истор. (арх. комм.). IV, № 35.

⁷ Сахаров. Сказ. русс. нар. II, VII, 99.

⁸ См. ниже, гл. 3.

⁹ Voyages hist. de l'Europe. VII, 35.

¹⁰ . Веселовский. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II. 184 и сл.: Ариосто (Orig. fur. с. XI, st. 49) сравнивает горделивое презрение Роланда к обступившим его врагам с невозмутимостью медведя, водимого русскими или литовскими поводырями, когда на него лают собачонки.

к поясу привязан барабан; помощник – коза, мальчик лет десяти-двенадцати, и наконец главный актер – ярославский медведь Михайло Иваныч, с подпиленными зубами и кольцом, продетым сквозь ноздри; к кольцу приделана цепь, за которую вожак и водит Михайло Иваныча; если же Михайло Иваныч очень “дурашлив”, то ему, для опаски, выкалывают и “гляделки”.

– Нутка, Мишенька, – начинает вожак, – поклонись честным господам, да покажи-ка свою науку, чему в школе тебя пономарь учил, каким разумом наградил. И как красивые девицы, молодницы, белятся, румянятся, в зеркальце смотрятся, прихорашиваются.

Миша садится на землю, трет себе одной лапой морду, а другой вертит перед рылом, – это значит: девица в зеркало смотрится.

– А как, Миша, малые дети лезят горох воровать?

Миша ползет на брюхе в сторону.

– А как бабушка Ерофеевна блины на масляной печь собралась, блинов не напекла, только сослепу руки сожгла да от дров угорела? Ах, блинцы, блины!

Мишка лижет себе лапу, мотает головой и охает.

– А ну-ка, Михайло Иваныч, представьте, как поп Мартын к заутрени не спеша идет, на костыль упирается, тихо вперед подвигается; и как поп Мартын от заутрени домой гонит, что и попадя его не догонит. (Или же: А как бабы на барскую работу не спеша бредут? – Мишенька едва передвигает лапу за лапой. – И как бабы с барской работы домой бегут? – Мишенька принимается шагать в сторону.)

– И как старый Терентьич из избы в сени пробирается, к молодой снохе подбирается.

Михайло Иваныч семенит и путается ногами.

– И как барыня с бабой в корзинку тальки да яйца собирает, складывает, а барин все на девичью работу посматривает, не чисто-де лен прядут, ухмыляется, знать до Паранькинова льна добирается.

Михайло Иваныч ходит кругом жожака, и треплет его за гашник.

– А ну-те, Мишенька, представьте, как толстая купчиха от Николы на Пупышах, напившись, нажравшись, как налитой клоп сидит, мало говорит; через слово рыгнет, через два...

Мишенька садится на землю и стонет. (Записано на самом представлении, которое в натуре бывало несравненно скоромнее.)

Затем, – продолжает г. Ровинский, – жожек пристраивает барабан, а мальчик его устраивает из себя козу, т.е. надевает на голову мешок, сквозь который, вверху, проткнута палка с козлиной головой и рожками. К голове этой приделан деревянный язык, от хлопанья которого происходит страшный шум. Потом начинает выбивать дробь (отсюда произошло и бранное название: “Ах ты отставной козы барабанщик”), дергает медведя за кольцо, а коза выплясывает около Михаила Иваныча трепака, клюет его деревянным языком и дразнит; Михайло Иваныч бесится, рычит, вытягивается во весь рост и кружится на задних лапах около жожака, – это значит: он танцует. После такой неуклюжей пляски жожек дает ему в руки шляпу, и Михайло Иваныч обходит с нею честную публику, которая бросает туда свои гроши и копейки. Кроме того, и Мише и жожаку подносится по рюмке водки, до которой Миша большой охотник; если же хозяева тароватые, то к представлению прибавляется еще действие: жожек ослабляет Мишину цепь со словами: “А ну-ка, Миша, давай поборемся”, – схватывает его под силки, и происходит борьба, которая оканчивается не всегда благополучно, так что жожаку иногда приходится и самому представлять “как малые дети горох воруют”, – и хорошо еще, если он отделается при этом одними помятыми боками, без переломов».

Описанное представление обнаруживает большое сходство репертуара медвежьей комедии XIX столетия с репер-

туаром XVIII века, в подробности изложенном в 22 номерах вышеприведенного объявления из «Петербургских ведомостей» 1771 года, в свою очередь сходном с репертуаром XVI в. (см. выше, с. 590–591), вероятно, и еще более ранних столетий. Г-н Ровинский продолжает свой рассказ:

«Клеплют еще на Михайлу Иваныча, будто он до баб охотник, и на этот предмет даже скоромная картинка сочинена; но бабы говорят, что это вздор положительно; а вот какое поверье на самом деле записано в одном Румянцевском сборнике 1754 г.; «Тяжелыя-де бабы, для приметы, дают из своих рук медведю хлеб; если он при этом рыкнет – то родится девочка, а если возьмет молча – то будет мальчик».

Нельзя не заметить в этом поверье связи с приведенной выше (с. 565) русской святочной песней о «медведе-пыхтуне», предвещающем свадьбу, а равно и с западнославянской маскарадной святочной же фигурой «горохового медведя», обязательно пляшущего со всеми женщинами и девушками, способствуя тем плодородию в доме.

«Обыкновенно медвежья компания ходит только втроем, – продолжает г. Ровинский, – вожак, медведь – Михайло Иваныч и коза; но бывает, что из финансовых соображений два вожака соединяются вместе: один с Михаилом Иванычем, а другой с Марьей Ивановной (медведицей), и берут с собой только одну козу»¹.

Музыкальный элемент в описанном представлении ограничивается звуками барабана, но в старину, как видно из приведенных раньше свидетельств, медведи исполняли свои пляски под звуки волынки и трубы; медведей сопровождали скоморохи с домрами и дудами, или с домрами и с бубнами, также комедианты-кукольники, в свою очередь сопровождавшиеся игроками на гусях и гудке. Словом, в старину, именно в XVII веке, медвежья комедия входила в состав скоморошеских потех. О такой бродячей ватаге скоморохов с двумя медведями говорит, без сомнения, прото-

¹ Русс. нар. карт. V 227–230.

поп Аввакум, рассказывая про одно из своих злополучных приключений: «Приидоша в село мое, – пишет он, – плясовые медведи с бубнами и с домрами, и я грешник, по Христе ревнуя, изгнал их и хари и бубны изломал на поле един у многих, медведей двух великих отнял – одного ушиб и паки ожил, а другаго отпустил в поле»¹.

Кроме ученых медведей народные потешники выводили и других ученых зверей: представления эти благочестивыми людьми признавались столь же соблазнительными, греховными, как и прочие скоморошеские игры: «Иже медведи водящия и ини животны игры на пакость слабым», – читаем в пандектах Никона Черногорца². «Кормящей и хранящей медведи, или иная некая животная на глумление и на прельщение простейших человек», – говорится в Стоглаве³. «Тацем же запрещением покорити подобает и водящих медведи или иныя некия таковыя животныя на игране и вред простейшим», – говорит митрополит Даниил⁴. В вышеупомянутой грамоте царя Алексея Михайловича (1648 г.) порицаются те, кто «медведи водят и с собаками пляшут», и предписывается, чтобы «медведей (не водили) и с сучками не плясали». Не заключает ли нижеследующая песня из Мензелинского уезда воспоминания о потешнике-скоморохе в лице крысиного господина, выходящего на канате и обращающегося к толпе с разными скоморошьими шутками и прибаутками: у кабака, по словам песни, находится яма, покрытая соломой, в яме завелись крысы и мыши, имеющие своего господина – плясуна на канате; невольно задаем себе во-

¹ Тихонравов. Лет. русс. лит. и древ. I, 124. – К числу упомянутых здесь харь (= масок, надеваемых на голову, ср. выше, стр. 555) принадлежала, вероятно, козлиная или козья голова, украшавшая спутника медведей, козу.

² У Срезневского. Свед. и зам. LV, 267.

³ Гл. 93. – Ср. Сходные слова «Кормчей» по списку 1282 г.: «Влачащая медведи или таковыя животы некаки на ругание и в род (= вред?) простейшим». (Буслаев Истор. хрест., 381).

⁴ Пам. стар. русс. лит. IV, 201.

прос, не были ли это ученые крысы и мыши, которых выводил и показывал скоморох – канатный плясун?

А крысиный господин по канату выходил,
По канату выходил, с стариками говорил:
Ах вы стары старики, мироеды мужики,
Мироеды мужики, воры ябедники,
У вас бороды седья, глаза серые, большие,
Глаза серые, большие, брови черные, густые.
Вы не хлопайте глазами, не трясите бородами...¹

Приведенная песня говорит о плясуне на канате. Танцевание на канате также принадлежит к числу скоморошеских потех. Сведения о канатных плясунах русских очень скудны, да их, вероятно, в старину и не было, пока не принесли с собою в Россию это искусство немцы в XVII столетии². Известно, что в 1629 г. явился к царскому двору потешник немец, искусник на все руки, под именем Ивана Семенова (вероятно, перекрещенец). По обычному правилу московского двора требовать от каждого заезжего искусника-немца, чтобы он выучил учеников своему художеству, и Иван Семенов обязан был обучать русских людей: в 1637 г. его пожаловал царь камкой и сукном «за то, что он выучил по канату ходить и танцевать и всяким потехам, чему он сам умеет, пять человек, да по барабанам выучил бить 24 человека». Кроме того, он тешил государя и соколами, и в домашних забавах возился с государевыми дураками и шутами³. «Крысиный господин» только что

¹ Пальчиков. Крест, пес. № 106.

² В Лифляндской хронике Рюссова рассказывается, в виде необыкновенной диковины, о появлении в Ревеле и других лифляндских городах в 1547 г. толпы итальянских фигляров (Göckeles = Gaukler) – канатных плясунов. Необыкновенное представление, дававшееся ими на натянутом канате, на большой высоте, по словам автора, привлекло в Ревеле всех жителей города, и «смотреть на это зрелище было очень страшно». (Chronica d. Provintz Lyffland dorch Balthasar Rüssowen (1577), в Script, rer. Livon. II, 38.)

³ Забелин. Дом быт. русс, цариц. 445 и сл.

приведенной песни из Мензелинского уезда «по канату выходил», т.е. был канатным плясуном. Маскевич в дневнике своем под 1611 г. сравнивает пляски русских «блазней» на московских вечеринках с кривляниями канатных фигляров (ср. выше, стр. 564). Автор описания Русского государства в середине XVII века (см. ниже, гл. 5, г) называет канатных плясунов в числе «дурных сословий людей».

Мы рассмотрели главнейшие из разнообразных потешных действий, входивших в репертуар скоморошеских игр и позоров. Все поименованные виды скоморошества, смотря по большей или меньшей разносторонности дарования, могли в большей или меньшей степени сосредотачиваться и в одном лице. И в этом отношении, вероятно, скоморохи сходствовали с близкородственными им западноевропейскими жонглерами, деятельность которых отличалась замечательною разносторонностью. По словам одного провансальского памятника, жонглер должен уметь играть на разных инструментах, вертеть на двух ножах мячи, перебрасывая их с одного острия на другое; показывать марионеток, прыгать через четыре кольца; завести себе рыжую приставную бороду и соответствующий костюм, чтобы рядиться и пугать дураков; приучить собаку стоять на задних лапках; знать искусство вожака обезьян; возбуждать смех зрителей потешным изображением человеческих слабостей; бегать и скакать на веревке, протянутой от одной башни к другой, и т.п.¹ Разумеется, соединение в одном лице всех перечисленных искусств было редкостью. Из старинных сочинений видно, что толпы жонглеров разделяли между собою труд: один играл на одном инструменте, другой – на другом, третий – на третьем, один говорил, другой пел. Изгнанные Филиппом Августом из Франции, жонглеры вскоре затем возвратились и в 1331 г. образовали общество менетри́е (ménétriers) с королем во главе. Общество это делилось на

¹ Веселовский. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII, II, 156–157.

четыре категории: к первой принадлежали сочинители романов, сказок (*fabliau*), песен и пр., ко второй – декламаторы сочинений труверов, к третьей – музыканты-игрецы и певцы, и, наконец, к четвертой, наиболее многочисленной, – фокусники, фигляры, вожаки ученых зверей¹. Мы можем составить себе довольно ясное понятие о средневековых западных потешниках последней категории по современным нам клоунам, паяцам-гимнастам, преемникам жонглеров, ныне приютившимся в цирках, где они, одетые в шутовские костюмы, с лицами, чудовищно раскрашенными или покрытыми личинами, проделывают перед публикой разнообразный репертуар свой, соединяя, подобно веселым своим праотцам, виртуозную ловкость в разных отраслях своей деятельности с площадными шутками и выходками, рассчитанными на успех среди народной толпы. Уступая, вероятно, в ловкости и виртуозности западноевропейским собратьям своим, жонглерам, русские скоморохи несомненно превосходили их в грубости и цинизме своих игр и представлений. Расхаживая по деревням, селам и городам многочисленными толпами (получавшими иногда, как будет указано ниже [с. 616], характер вражеских нашествий), появляясь перед народом «со всякими играми» (ср. свидетельство Нестора о трубах, скоморохах, гусях и русалиях, о сходбищах «на плясанье и на вся бесовская игрища» (с. 761, слова народной песни «скоморохи вон идут – всяки игры несут» [с. 537], упоминания в разных поучениях и грамотах о плясках, песнях и всяких бесовских играх скоморохов и т.п.), скоморохи, разумеется, распределяли соответствующий труд между различными членами своих ватаг; это, конечно, должно было вести, как и у западных жонглеров, к известной специализации труда, не исключавшей, однако, возможности соединения и в одном лице, в одном члене ватаги разных отраслей скоморошеской мудрости.

¹ Fétis. Histoire générale de la musique. V, p. 22, 23–24.

дд. Скоморохи — кудесники, знахари

Понятие о скоморохах, искусниках на все руки, представителей бесовских потех, сатанинских игр, играющих на бесовских музыкальных орудиях, о скоморохах – слугах или исчадиях дьявола, обреченных в будущей жизни на вечный плач и вечные страдания в аду (см. ниже, гл. 5, в.), сближается с понятием о бесовской же силе колдовства, чарования, знахарства. Святочные ряженные, стоящие в ближайшей связи со скоморошеством, называются в Новгородской губернии не только окрутниками, но и кудесниками, а в Кирилловском уезде – кудесами. На церковнославянском языке «коудес», «коудесьник» значит *magus*, чаровник, волхв; древнерусское «куд» = *incantatio* (очарование, волшебство), *diabolus*; русское «окуда», «окудник» (Рязанской губ.) = колдун, волхв, проказник; кудесить = колдовать, ворожить; кудесы = чары¹. Сближение скомороха-гусельника и певца с волхвом, кудесником или знахарем могло произойти в народном представлении под влиянием воспоминания о древнейшей связи понятий о поэзии, знании, колдовстве: Боян-гусельник называется в «Слове о полку Игореве» вещим, т.е. ведун, знающим, мудрым, знахарем, чародеем². В связи с таким представлением о гусярах, у поляков *gusła* значит колдовство и скоморошество, *gúslarstwo* = колдовство и фиглярство, *gúslíc* = колдовать и фиглярить (скоморошничать). Ведун, знахарь, чародей, владея мудростью, знанием, чарами, по народному представлению, властен и изгонять, т.е. излечивать, недуги, уговаривать болезни. Взгляд народа на скоморохов как на волшебников или знахарей, отражается в некоторых пересказах былины о Госте Терентьище. Герой былины обращается к встретившимся ему «весе-

¹ Веселовский. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. 208.

² Ср.: Буслаев. Русская поэзия XI и начала XII века, в Лет. русс. лит. и древ. Тихонравова. I, 26.

лым молодцам» (скоморохам) за помощью против женина тяжкого недуга, т.е. как к знахарям:

У меня есть молодая жена Авдотья Ивановна.
Она с вечера трудна, больна,
С полуночи недужна вся,
– Расходился недуг в голове,
Разыгрался утин в хребте,
Пустился недуг к сердцу...
А кто бы-де недугам пособил,
Кто недуги бы прочь отгонил,
От моей молодой жены
От Авдотьи Ивановны,
Тому дам денег сто рублей
Без единыя денежки.

«Веселые» берутся вылечить Авдотью, и Терентьище дает им сто рублей¹. В другом пересказе той же былины Терентьище прямо приветствует скоморохов как ухаживателей, уговаривателей недугов, знатоков скорбям, т.е. болезням, – словом, как знахарей:

Вы много по земли ходоки,
Вы много всем скорбям знатоки,
Вы скорби ухаживаете,
А недуги уговариваете².

С другой стороны, естественно отождествление слуг дьявола, каковыми являлись скоморохи (см. ниже), с волхвами, чародеями, ведунами. В одном рукописном сборнике скоморохи и свирельники именуются волхвами бесовыми, слугами антихристовыми³.

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 11.

² Киреевский. Песни. VII, 49.

³ Афанасьев. Поэт. возвр. I, 344–345.

Чудодейственная сила, которую народное представление приписывало скоморохам, обнаруживается и в неременном, постоянном участии их в старину в свадебных торжествах. Выше (с. 478) указано было на то, что у белорусов игрец-дударь заменяет у невесты-сироты родителей, словом, является как бы ее прокровителем, охранителем. Он отпускает сироту-невесту в спальню с молодым мужем, причем между молодой и дударем происходит следующий разговор:

Невеста

Дударенку, господаренку.
Да ушу ж мене заручали.

Дударь

Ня бойся, нябога (= бедная),
Ня будзиць ничога!
Я за тобою,
Дул! дул! з дудою.

Игра скомороха «с села до села», во время свадебного поезда, обеспечивает постоянное веселье, т.е. радость, счастье невесты (ср. выше, стр. 479). В чешской песне девушка молит Бога, чтобы «дударь» взял ее к себе в услужение и «задудал ей», вероятно, свадебное благословение или, по крайней мере, наиграл бы ей счастье:

Kdyby mně to Pán Bůh dal,	Кабы дал мне Господь Бог,
Aby sí mně dudak wzal!	Чтобы взял меня дударь!
Dudy bych mu nosila,	Носила бы ему дуду,
Chleba bych mu prosila;	Просила бы ему хлеба;
Kdyby mně Pán Bůh dal,	Кабы дал мне Господь Бог,
Aby mně gen zadudal ¹ .	Чтобы он мне задудал!

Дударь, т.е. играющий на дуде скоморох, является в данных случаях в роли чародея, кудесника, волхва. В Мо-

¹ См. у Беляева. О скоморохах. 74–75.

зырском уезде Минской губернии, составляющем часть западнорусского Полесья, где еще сохраняются в народе многие древние верования или суеверия, в других местах уже исчезнувшие, крепко верят еще, между прочим, в знахарей-вовкалак: «вовкалака» значит оборотень – т.е. человек, превращенный в волка насильно или по своему желанию, сам собою. Знахари-вовкалаки, как и вообще знахари, по народному верованию, находятся в связи с нечистым духом, которому продают свою душу и за то получают власть превращать людей в волков и опять возвращать их в человеческое состояние; знахари-вовкалаки – люди не простые, но как будто составляют касту высших существ. В состав этой касты входят: мельники, пастухи и дудари, т.е. играющие на дуде, также песельники, сказочники¹. Прибавлю еще, что, как упомянуто было уже выше (с. 517), бахарь, ближайший преемник скоморохов, у белоруссов значит не только баятель, балагур, шут, но и ведун.

Глава третья

Скоморохи – люди прохожие, голыши, пьяницы. – Скоморох побеждает жидо-философа. – Скоморохи – проказники, воры, грабители. (Волочebники. Колядовщики)

Указанная разносторонность деятельности скоморохов понятна, если принять в соображение, что они, как люди прохожие, бродячие, снискивая себе пропитание своим искусством, должны были всякими способами подлаживаться под вкус поддерживавшей своими подаяниями существование их, награждавшей их толпы, которую они и потешали музыкой, пляскою, песнями, шутками и прибаутками,

¹ Шпилевский. Мозырщина, в Архиве историч. и практич. сведений, относящихся до России, изд. Калачевым. 1859. III, с 2, 5.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

маскарадами, фарсами, кукольными комедиями, всякого рода фиглярством и, наконец, показыванием ученых зверей. Выше приведены слова былины, в которых Добрыня, одетый скоморохом, приветствуется Владимиром князем, как «детина приезжая, скоморошная, гусельная». В другом пересказе Владимир спрашивает Добрыню-скомороха:

Ай же ты, молодец, с какой земли, с какой орды¹

В былине о Госте Терентьище герою ее попадаетеся на-встречу за городом толпа бродячих скоморохов:

А и бродишь по чисту полю,
Что корова заблудящая,
Что ворона залетящая.

Такими словами приветствуют Терентьища встретившие ею в поле скоморохи. Он же сам обращается к ним, как к бродячим, прохожим людям, со словами:

Вы много по земле ходоки².

В плясовой песне речь идет о двух проходящих по лужочку, как бы странствующих «веселых молодцах»: они срезают с ракиты по пруточку и делают себе по гудочку³. В упомянутой выше (с. 461) песне «о веселых» они изображаются бездомными, расхаживающими по улицам со своими инструментами и рассуждающими о том, где бы им найти ночлег:

Веселые по улицам похаживают
Гудки и волынки понашивают,

¹ Гильфердинг. Онеж. был. 136.

² Киреевский. Песни. VII, 49.

³ Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 87. – Ср. Беляев. О скоморохах. 73. Ср. выше, с. 462.

Промежду собой веселы разговаривают:
«А где же веселым будет спать ночевать?»

Выше (с. 493) указано было мною на то, что скоморохи, в качестве приезжих издалека людей, в песнях своих описывали не только заморские страны, но рассказывали и о собственных своих разъездах и похождениях, что также намекает на кочевую, скитальческую их жизнь. В упомянутой выше (с. 544) плясовой белорусской песне дударь восхваляет свою сломанную дуду, которая веселила его на чужой стороне, т.е. опять во время его скитания по чужбине. Позднейшие свидетельства упоминают о скоморохах как о «прохожих», «гулящих» людях, скитающихся более или менее многочисленными толпами, пешком или на возах, по дорогам и деревням. В приговорной грамоте монастырского собора Троицкой лавры (1555 г.) запрещается пускать в волость «прохожих скоморохов»¹. Ср. ниже свидетельство Стоглава о толпах скоморохов от 60 до 100 человек, расхаживавших «по дальним странам», по деревням и наносивших большие убытки их жителям. По словам старинной рукописи 164 г. (= 1656 г.), «с веселых гулящих людей (следует поименование их) с осми человек взято головщины (пошлины с головы) пять алтын две денги, да полозоваго (т.е. пошлины с возов) взято два алтына, да с медведя их взято четыре алтына»², т.е. брались побои со скоморохов, как с прохожих людей.

Олеарий упоминает о русских странствующих комедиантах, исполнявших непристойные пляски, т.е. о странствующих скоморохах-плясунах; он же говорит и о странствующих русских играцах (Bierfidler)³. На картинке, иллюстрирующей эти слова немецкого оригинала, изо-

¹ Акт. (арх. эксп.) I, № 244.

² Изв. Имп. Арх. Общ. VI, 67–68.

³ Подроб. опис. путеш. в Московию. 178.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

бражены два музыканта: гудочник и гусельник, играющие на своих инструментах. Русская поговорка так охарактеризовала бездомного скомороха: «Скоморох хоть голос на дудке и настроит, а житья своего не установит»¹.

Соответственно скитальческому образу жизни скоморохов, и все имущество их обыкновенно состояло лишь из носимых ими при себе музыкальных орудий и других атрибутов, необходимых для даваемых ими представлений. Мы видели выше (с. 465), что у гусельника Садко «имущества не было»:

Одни были гусли яровчаты.

Русская поговорка «Рад скомрах о своих домрах», может быть, выражает ту же мысль, что домры – единственное имущество скомороха. Подтверждением тому может служить песня, сохранившаяся в Орловской губернии, где скоморох хвалится своим именем – скрипкой и гудком:

Сватался за Катиньку из деревни скоморох,
Сказывал он Катиньке про именье про свое:
«Есть у меня, Катинька, и скрипка и гудок»².

По словам другой песни,

Сватался на Дуношке веселый скоморох,
Сказывал житья-бытья: свирель да гудок³.

«Гудки да рожок – все наше богатство» – так охарактеризовали свой быт сами скоморохи⁴.

¹ См. у Беяева. О скоморохах. 87.

² Там же: 88.

³ Якушкин. Нар. русс. пес. 19.

⁴ Беяев. О скоморохах. 87.

Кочевая, бродяжническая жизнь, непрерывное глумотворство, играние, пение и плясание на пирах и праздниках естественно вели к разгулу и пьянству, о котором упоминают современные свидетельства: «Сзывающе неки скаредныя пьяница» (т.е. скоморохов), – писал митрополит Кирилл (XIII в., ср. выше, стр. 549). В «Слове о вере христианской и жидовской» главную роль играет «скоморох пияница голыш кабацкий»¹. Выше (с. 551) приведено было сетование царя Алексея Михайловича на умножение в народе пьянства, рядом с которым упоминается и «скоморошество». Разумеется, от народа не отставали и скоморохи, которые не только бывали угощаемы слушателями и зрителями, но, по свидетельству Стоглава, даже насильно ели и пили в деревнях (см. ниже, с. 616). Вино умножало веселье удалых скоморохов. На свадьбе Добрыниной жены и Алеши Поповича

Нацляли гудосьников удабривать,
И вином то их стали напаивать².

Добрыня, в роли скомороха, на том же свадебном пиру обращается к новобрачной Настасье Микуличне со словами:

«Поднеси-тко скоморошине чару зелена вина,
Зелена вина в полтора ведра:
Еще повеселяе стану играть в гусли звончатые»³.

В другом пересказе той же былины князь угощает Добрыню-скомороха за его «игру великую», обращаясь к нему со словами:

«Без мерушки пей зелено вино»⁴.

¹ Тихонравов. Лет русс. лит. и дрв. I, 73.

² Киреевский. Песни. II, 13.

³ Рыбников. Песни. II, 19.

⁴ Рыбников. Песни. II, 30.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Позванный на пир Садко играет «в гуселки яровчаты»:

Как тут стали Садкѣ поповавать,
Стали Садку поднашивать¹.

Царь морской, распотешенный игрой на гусях Садко,
угощает его «питьями разными»,

Напивался Садко питьями разными
И развалялся Садко, и пьян он стал².

В былине о смерти Михаила Скопина, в заключительной припевке, упоминается о «веселых молодцах», величающих на пиру ласкового хозяина,

Изпиваючи мед, зелено вино³.

В народной толпе скоморохи, несомненно, напивались допьяна, заслужив приведенный выше эпитет «скаредная пьяница». Любовь к вину скоморохи разделяли с русским народом, исконная страсть которого к пьянству в течение многих веков служила предметом тщетных порицаний и запрещений со стороны духовных и светских властей и увековечена в многочисленных описаниях иноземцев, которые с удивлением и недоумением взирали на срамные, безобразные сцены, разыгрывавшиеся у дверей русского, печальной славы, питейного дома⁴. По народному представлению, веселье, а вместе с ним и веселая игра и пляска тесно связываются с питьем вина: это доказывается с одной стороны тем, что на народном языке быть «навесел» значит быть до некоторой степени пьяным (ср. также вы-

¹ Там же. II, 371.

² К. Данилов. Древ. росс. стих. 237.

³ Ср. выше с. 44.

⁴ Ср. Олеарий. Подр. опис. путеш. в Москов. 179 и сл.

ражение былины: «все на пиру пьяны веселы»), с другой, между прочим, следующими словами бурлацкой песни, где сопоставляются и связываются понятия о пляске, царевом кабаке, зеленом вине, гудочном дворе и т.п.:

Меня матушка плясамши родила,
Меня крестили во царевом кабаке,
А купали во зеленым вине.
Отец крестный целовальник молодой,
А мать крестна винокурова жена,
А батюшка с гудочнаго двора¹.

Имея задачей увеселять и развлекать толпу, доставлять ей приятную утеху, бродячие глумцы и смехотворцы, игрецы и плясуны прежде всего должны были обладать веселым нравом: отсюда наиболее употребительный эпитет их – «веселые люди», «веселые ребята», «веселые молодцы»; но в то же время самое ремесло их развивало в них ловкость, находчивость, догадливость, хитрость, удалство, доходившее до нахальства. В Слове о христианской и жидовской вере, существующем в редакциях XVII и XVIII веков, изображается победа неученого, но сметливого, догадливого, находчивого скомороха над жидовским философом. Некий христианский князь спорил с жидовскими вельможами о том, чья вера лучше. Порешили избрать каждой стороне по философу, которым и предоставить спор. Жида нашли себе философа, а христианский князь искал, но не нашел. Является к нему скоморох с предложением вступить в прение с жидовскими философами. «И снидошася на срок и помышляше велможи жидовския, что христианский князь послал скомороха в философово место, и жидовския велможи послали философа от себя, именем Тараска жидовина, мужа мудра и горазда к книгам и велеречива. И паки став татарской (должно читать: Тара-

¹ Балакирев. Сбор. русс. нар. пес. № 43.

ска) жидовина един перст уставя скомороху¹ и помыслив скоморох: то ми хочешь глас выколоти, и скоморох ему два перста устави: аз тебе два глаза выколую². И снисдошася оба вместо и удари скоморох(а) христианска жидовин по уху и рече ему: Послушай, христианский философ: в вере вашей во святом евангелии пишет: аще хто тя ударить по ланите и ты и ему обрати и другую. Рече ему скоморох: Послушай, философ жидовский: в том же во святом евангелии пишет: Како вам человецы творят... (в другом списке прибавлено: «и вы им такожде творите») и удари скоморох жидовина по уху и рече жидовин скомороху: Отгадай ты философе, загадку: курица ли от яйца или яйцо от курицы. И скоморох, сняв з жидовина шапку и ударив жидовина в плешь, и рече: Отгадай ты философе жидовской: отчево тресък трещит от плеш ли или от руки или рука от плеши? И рече жидовин: Оставим то все; сочтем в году в коей вере праздников больше, та и лучше вера. И рече скоморох: Добро рекл еси, жидовине философе; наперед в моей вере счести праздников в году, а дай мне у тебя из бороды по волосу рват и класти перед собою и перед тобою; ино тебе внятно будет, а мне памятно: сколко в году праздников и сколко котораго дни святых, и яз столко вырву у тебя волосов. А ты, жидовин, станешь считать в своей вере жидовской, сколко праздников в году, и ты у меня по волосу рви из бороды, да клади перед собою и передо мною. И рече жидовин: Добро рекл еси, философе: буди тако, и твори, ясеж хочещи. Рече скоморох жидовину: Послушай, философ жидовьской: в нашей христианской вере начало в году праздников в году рождество Господа нашего Иисуса Христа, иже вы, жидове, роспяше его на кресте зависти ради и в трети день воскресе. А у жидовина волос из бороды

¹ В более пространной редакции XVIII века скрытый смысл этого жеста таков: жидовский философ «помысли Бог един сотвори человека единаго Адама».

² Тараска же понял ответ скомороха так: «той же сотвори и Еву», «и мысляше Тараска, яко зело премудр скоморох ответ творит».

выдрали и положили предо всеми. А на завтрее у нас рождество христове праздник собор пресвятыя Богородицы. Да волоз же у жидовина вырвал. А на трети день святого первомученика Стефана архидиакона. Да волос же у него вырвали. А на четверты день праздник у нас святых мученик две тмы. И поймав жидовина за бороду обеими руками, выдрал у него мало не всю бороду. А на пятой день праздник у нас 14 000 избиенных младенец. И выдрал уже и остаток бороды; жидовин же, не стерпя стояти, и побежа посрамлен от скомороха и вси жидове разбегошася. Князь же христианский рад велми и даде дар скомороху и внекое место властелина скомороха постави его, вместо воеводы; область великую дасть ему». – Повесть эта в главных чертах известна и в западной литературе, как заимствованная из Византии, откуда взята, очевидно, и русская ее редакция: там неуч побеждает жидовского философа. Замечательно, что в русской редакции в качестве смышленного, находчивого неуча является скоморох. Прибавлю, что веселая, разудалая природа скомороха («веселаго молодца») рельефно охарактеризована в заключительных строках рассказа (по редакции XVIII века): «вопияху все (жиды)... глаголюще: “како скоморох – не книжник, но пияница и голыш кабацкий, всех книжников и ученых посрамил, но и всем вечный положил позор?” Скоморох же нача плясати и играти и жидовскую веру ругати...»¹.

* * *

Ремесло скоморохов способствовало развитию в них не только ловкости, находчивости, догадливости, хитрости, но вместе с тем и алчности к наживе. Не упуская удобного случая, они под прикрытием своего искусства творили дела и проделки, проказы и преступления, неоднократно вызывавшие протесты и порицания, запрещения

¹ Тихонравов Лет. русс. лит. и древ. I, 70 и сл., 76 и сл.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

играть скоморохам, преследования их и строгие наказания. В только что упомянутом Слове о вере христианской и жидовской (по рукописи XVIII в.) скомороху влагается в уста следующая характеристика его деятельности, направленной к извлечению себе материальных выгод: «Христиан обманывать надо умеючи, – говорит скоморох, – здобливаго обманить, а середняго возвеселить, а скупаго добра и податливо учинить. А не учась и у христиан ничего не добыть, и головы своей не прокормить».

Когда Терентьище, в простоте души, рассказывает встретившимся ему скоморохам о недуге своей жены (притворившейся больною),

Веселые молодцы догадалися,
Друг на друга оглянулися,
А сами усмехнулися...

Или:

И тут скоморохи
Сглянутя – улыбнутя,
Отвернутся – разсмехнутя...

Вслед за тем, посадив Терентьища в мешок, они приносят его ко мнимобольной жене, по просьбе которой играют «во гусельцы» и поют песенку. Из слов этой песни спрятанный в мешке обманутый муж убеждается в сущности женина недуга, который, почуяв опасность, по словам былины,

В окошко скочил,
Чуть головы не сломил.

Тогда муж, по совету скоморохов, начинает «лечить» свою молодую жену «дубиной ременчатой», а скоморохи

получают от него, кроме условленных за излечение недуга ста рублей, еще «другое сто рублей»¹.

Скоморохи бывали и «злы-догадливы». Пристроившись ночевать к старой бабе, которая хвалилась тем, что у ней в подполье «четыреста рублей в кубышечке лежат», «веселые ребята» начинают показывать свое искусство:

Ай один начал играть,
А другой начал плясать,
А третий веселой будто спать захотел,
Он и ручку протянул
И кубышечку стянул.

Потом они собираются под ракитов куст делить добычу и дают себе зарок, когда баба опять накопит денег, снова ее обобрать².

В XVI столетии встречаются уже целые ватаги скоморохов от 60 до 100 человек, посещения которых почти получают характер нашествия врагов. Стоглав упоминает о таких толпах скоморохов: «Да по дальним странам ходят скоморахи, совокупясь ватагами многими до шестидесяти и до семидесяти и до ста человек, и по деревням у крестьян сильно (= насильно) ядят и пьют и с клетей животы грабят, а по дорогам разбивают». Ввиду этого собором было постановлено: «Чтобы впредь такое насилство и безчиние не было». Но и раньше того, начиная с конца XV века, стали неоднократно появляться уставные, жалованные и другие грамоты, коими в той или другой местности скоморохам запрещалось играть, и жителям давалось право безнаказанно выгонять скоморохов, в случае если бы они не желали слушать и видеть их игры и глумы: «А скоморохом у них (крестьян бобровых деревень) ловчей и его тиун по деревням силно игра-

¹ К. Данилов. Древ. росс. стих. 11 и сл. – Киреевский. Песни. VII, 50.

² Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 221.

ти не освобождает: кто их пустит на двор добровольно, и они тут играют; а учнут у них скоморохи по деревням играти силно, и они их из волости вышлют вон безопасно (= безнаказанно)», – читаем в одной из уставных грамот (1509 г.). Такое же запрещение скоморохам играть и разрешение жителям высылать из селений начинающих играть насильно встречаем в грамотах 1470, 1506, 1522, 1536, 1544, 1548, 1554, 1555 годов¹.

Невольно делаем сближение между ватагами скоморохов, появившимися в праздники, и толпами колядовщиков и волочечников (т.е. волочащихся, бродячих людей), ныне еще ходящими в известные праздники (на рождественских святках, на масленице, на пасхе) от дома к дому с песнями, в которых воспевают соответствующий праздник и славят и величают хозяев соответствующего дома, испрашивая себе за то подачек. Толпы волочечников, сохранившие следы какой-то внутренней организации, ближе, чем менее сплоченные и организованные партии колядовщиков, сходятствуют с ватагами скоморохов. В толпе волочечников есть починальник, или начинальник = запевало, и певцы: помогальники, подголосники или подхапнички, есть музыка: музыкальна или скрипка; все это действующие лица, несомненно существовавшие и в скоморошеских ватагах. Тут же, в среде волочечников, есть и мехоноша, или маханожиц, с огромным мешком, куда складываются получаемые ими подачки. Мехоноша также встречался и в скоморошеских ватагах. В песне о госте Тереньище сей последний прячется в мешок и несется за плечами, т.е. на спине одним из скоморохов – мехоношею. Встречается между волочечниками еще освистый; по объяснению проф. Бессонова, подсвистывающий, остряк, шутник, другими словами «глумец» или «глумотворец», представитель одной из главных отраслей скоморошества. Волочечники,

¹ Акты (арх. эксп.). I, № 86, 144, 171, 181, 201, 217, 240, 244. Ср. ниже. Гл. 6.

делающие свой обход на святой неделе, сближаются со сходными с ними святочными (и масленичными) колядовщиками, – в одной песне своей волочевники сами называют себя гостями колядовщиками:

«Подари госцей колядовщицков»¹.

В малорусской святочной игре «козу» ведет «Михоноша»-колядовщик². Бродяжничество, шатание, волочение волочевников, напоминающее бродячих скоморохов, отлично изображено в начальных стихах следующей волочевой песни:

Ишли-бряли волочевники,
Во цямной ночи, да по грязной грязи,
Волочилися, да й обмочилися,
Шаталися и боуталися,
К богатому дому пыталися³.

Другая волочевная песня начинается так:

Из-под лесу-лесу темнаго
Шла тучка волочевная:
А не туча то шла – волочобнички,
Волочобнички, белы молойцы...
Шли яны дорогою,
Дорогою широкою,
Широкою торненькою,
Траукой-мурайкой зелененькою...⁴

И колядовщики поют себе:

¹ Бессонов. Белорус. пес. I. 20–21 – Шейн. Белорусс. нар. пес. 75 и сл., 105.

² Труды этн.-ст. эксп. (юго-зап. отд.). III. 265.

³ Шейн. Белорусс. нар. пес. 82.

⁴ Бессонов. Белорусс. пес. I, 3.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Ходят ребята коледовщики,
Ищут ребята Государева двора...¹

Как скоморохи, по выражению Стоглава, ели и пили у крестьян насильно и «грабили животы», так и колядовщики и волочебники до сих пор еще просьбы свои о подачках нередко сопровождают угрозами, которые в старину, быть может, и приводились в исполнение; например, в колядках:

Малорусс.: – Боже, дай вечер добрый,
А нам дайте пириг добрый,
А як не даете,
То возьму кобылу за чуприну
Поведу в кабак,
Да пропью за пятак².

Великорусе. – Пышка лепешка
В печи сидела,
На нас глядела,
В рот захотела.
Дайте нам кишку в локоть,
Чтобы семерым не слопать,
Дайте нам ломоть пирога
Во все коровьи рога...
Не дадите лепешки,
Закидаем все окошки,
Не дадите пирога,
Закидаем ворота³.

– Подавай пирога!
Коль не дашь пирога,

¹ Описание города Котельнича, в этнографич. сборн. Имп. русс. геогр. общ. V, 79.

² Терещенко Быт. русс. нар. VII, 76.

³ Шейн. Русс. нар. пес. I, 369.

Разломаем ворота,
Двери, окна разобьем¹.

– Кто не даст пирога,
Разобьем ворота,
Кто не даст кишки,
Разобьем горшки².

В волочебных песнях:

Смоленск. губ.: Кто не даст конца пирога,
Мы корову за рога,
*Христос воскрес Сына Божья!*³
Кто не даст пару яиц,
Мы прогоним всех овец,
Кто не даст солонины кусок,
Мы свинью завалим⁴.

Повторяю, что в таких песнях, быть может, отражается воспоминание о насильственной еде и насильственном питии скоморохов в деревнях, быть может, и о «пограблении животов» у крестьян. Где можно было, скоморохи «стягивали» то, что плохо лежало, как, например, вышеупомянутую бабью кубышку с деньгами, употребляя то хитрость, то насилие. О хитрых проделках и проказах скоморохов до сих пор еще сохраняются в народе предания. От многих старо-

¹ Снегирев. Русс. прост. праздн. II, 106. – Ср. также зложелание, в виде угрозы высказываемое в следующих словах колядки:

Тетушка, тетушка,
Подай нам козурку (= печение),
А не дашь козурки,
На новый год осиновый тебе гроб.

(Владимирские губернские ведомости. 1860 г. № 27).

² Опис. гор Котельнича, в этногр. сборн. V, 79–80.

³ Припев после каждого двестишья.

⁴ Римский-Корсаков. Сбор. русс. нар. пес. II, № 47.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

жилов и теперь еще, по словам Беляева, можно слышать рассказы о том, как скоморохи, подходя к селу, разделялись на партии, из которых одна направлялась в село воровать, а другая пением и прибаутками занимала жителей, часто рассказывая им про то самое, что делалось у них в домах. В Московской губернии, Можайском уезде, есть деревня Ликова. Там доньне хранится рассказ о том, как ватага бродячих воров-музыкантов однажды расположилась близ деревни и потешала жителей следующей песней:

Ай, матушка Ликова,
Пришей к шубе рукава.

Воротившись домой с этого спектакля, крестьяне не нашли большей части своих овец (ср. выражение Стоглава о скоморохах: «С клетей животы грабят»)¹.

В юго-западной части Томской губернии народные музыканты, играющие для плясок, временами подпевают под музыку отрывки разных песен, между прочим и нижеследующий (записанный в Семипалатинске) экспромт, по рассказам местных жителей сложившийся при таких обстоятельствах: в одной деревне была вечерка; шли воры-крестьяне, один из них – музыкант; музыкант вошел в избу и предложил поиграть для компании, а его товарищи остались на дворе и стали шарить по амбарам, нашли много добра, но во что положить – не знают, а на дворе сушились бабьи рубахи, вот музыканту и пришла мысль заменить мешки рубахами, он и пропел свое предложение громко, чтоб услышали на дворе:

Уж вы глупые крестьяне,
Неразумны мужики,

¹ Беляев. О скоморохах. 83–84 Прим. 3. – И современный нам западно-русский дударь, по словам г. Шпилевского, «рыская по всему краю, много слышит, многое и сам придумает; умеет ловко рассказать о виденном, подчас надует кого удачною плутнею, особенно когда публика его бывает подхмелена (Мозырщина, в арх. истор и практич. свед. III, с. 5).

Еще бабья-то рубаха
Не тот же ли мешок?
Рукава-то завяжи,
Да что хошь положи¹.

Эта песня и связанное с нею предание напоминают только что упомянутое предание деревни Ликова, а также песню о скоморошьей воровской проделке с бабьей кубышкой.

Воровство скоморохов доходило до грабительства. На это указывают заключительные стихи приведенной раньше (с. 461–462) песни «о веселых», обокравших бабу, у которой они приютились для ночлега:

Ты живи баба подоле,
Ты копи денег поболе,
И мы двор твой знаем,
Опять зайдем,
Мы кубышку твою знаем,
Опять возьмем;
А тебя дома не найдем,
И двор сождем².

Слова эти близко роднятся с заключительными же стихами разбойничьей песни «Ах, усыньки усы, удалые молодцы»: после того как разбойники ограбили богатого мужика в его дому, они обращаются к нему с такой же иронией, как выше воры-скоморохи к обокраденной ими старухе:

Вот спасибо те мужик,
Вот спасибо господин,
Поживи мужик подоле,
Покопи денег поболе,

¹ Этногр. сбор. VI, 61.

² Сахаров. Сказ. русс. нар. I. III, 221.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

Мы назад пойдем,
Мы опять зайдем¹.

В Стоглаве, как мы видели, прямо говорится, что ватаги скоморохов «по дорогам (людей) разбивают», т.е. грабят².

¹ Пальчиков. Крест. песн. № 43. – Ср. К. Данилов. Древ. росс. стих. 289.

² Беляев обратил внимание на следующую песню из сборника Сахарова, в которой он узнает рассказ о грабительстве скоморохов. Вот соответствующий отрывок из этой песни:

Ах суздальцы, володимерцы,
Ни скакать, ни плясать с колокольчиками,
С колокольчиками, с болобольчиками.
Ах станем говорить выговаривати,
Черно на бело выворачивати.
Как у Карпова двора,
Да окатана гора;
Как не Карп ее катал
И не Карпова жена,
Укатали бояре семи городов,

(может быть, по мнению Беляева, это скоморохи, в ватаге которых были члены разных волостей)

Поставили избушку семи локотков,

(быть может, это кибитка или шалаш, поставленные ворами-скоморохами у двора Карпа, чтобы выманить из дома хозяйку)

А одна-то доска поперещилася,
Поперещилася, потрескалася;
Я ударю во косок
Промежду пяти досток,
Как понесся голосок
Из избушки во лесок,
Как отдался голосок
В самый тот же во часок,
Что Ульяна от побою переставилася.

Песни русс нар. IV, 103

При соображении с другими свидетельствами о разбойнических ватагах скоморохов и их поступках, замечает Беляев, нам слышатся в этой песне сигналы и переключки скоморохов, разделившихся на три партии, из которых одна поджидает в лесу, другая – обманывает и убивает хозяйку, а третья – на конце деревни поет, пляшет и в намеренно запутанной песне рассказывает крестьянам, что делается у них во дворах. (О скоморохах. 83–85.)

Глава четвертая Скоморохи оседлые

Кроме прохожих, проезжих скоморохов, издавна бывали и оседлые, успевавшие пристраиваться к княжескому или царскому двору, или к домам богатых и знатных бояр, или просто проживавшие в том или другом месте (деревне, слободе, городе), прокармливаясь там с помощью своего ремесла. По словам былин, на пирах у князя Владимира присутствуют толпами игроки, скоморохи (ср. выше, стр. 461), очевидно, принадлежащие к придворному штату. В былине о Ставре выдающая себя за посла Ставрова жена спрашивает князя:

Нет ли у тебя загусельщиков,
Поиграть во гусельшки яровчаты?
Как повыпускали они загусельщиков,
Все играют... и т.д.¹

Загусельщики, следовательно, оказываются наготове, как только в них встречается надобность. Впрочем, в другом пересказе Владимир посылает

Искать таковых людей всяких рук:
И собрали веселых молодцов на княжеский двор².

Из этого можно лишь заключить, что зазывали ко двору и посторонних, не штатных «веселых молодцов». Когда приводят из заточения и заставляют играть самого Ставра, то мнимый посол обращается к Владимиру:

Не надо мне твои дани, выходы,

¹ Рыбников. Песни. II, 110. – Ср. Гильфердинг. Онеж. был. 773, 855.

² К. Данилов. Древ. росс. стих. 91.

Только пожалуй веселым молодцом
Ставром боярином Гоудиновичем¹.

Следовательно, «веселый молодец» является здесь как принадлежность княжеского двора, которою князь и жалует неузнанного гостя.

В былине о Чуриле Пленковиче сей последний назначается придворным постельником: он стелет постель великокняжеской чете и по должности, по обязанности службы, сидя у изголовья, потешает князя и княгиню игрой на гуслиях, т.е. в качестве постельника он делается и штатным придворным гусельщиком².

Выше (с. 468 и сл.) указано было на то, что Святополк любил пировать при звуке гуслей, что при дворе Святослава Ярославовича на пирах «по обычаю» играли на гуслиях и на других инструментах, что князь Всеволод Мстиславович Новгородский любил играть и утешаться. Разумеется, для этой цели должны были состоять на княжеской службе постоянные штатные «игрецы», «гудцы» или скоморохи, избращение которых мы узнаем на древней фреске киевского Софийского собора. Существование штата постоянных, следовательно, более или менее оседлых гудцов-скоморохов не исключало, конечно, возможности появления при великокняжеском дворе и приезжих скоморохов: в качестве такового приходит на пир накрученный скоморохом Добрыня, приветствуемый Владимиром как «детина приезжая, скоморошная, гусельная» и приводящий в восторг прочих, вероятно, постоянных, штатных игроков – скоморохов Владимировых. – В Ипатьевской летописи под 1241 г. говорится о «словутном», т.е. славном, певце Митусе, не восхотевшем из гордости служить князю Даниилу³. Из этого опять заключаем, что бывали у князей на службе певцы и гудцы (музыканты).

¹ Там же, 91.

² См выше, стр. 533.

³ Полн. собр. русс. лет. II, 180.

Ссылаясь на сказанное мною выше об отсутствии письменных известий о музыкальных увеселениях русских князей с XIII (или даже с XI) до конца XV века, напомню, что в 1490 г. был выписан ко двору царя Иоанна III органист по имени Иван Спаситель, каплан белых чернецов Августинова ордена, открывший собою ряд иноземных потешников царских. При Иоанне Грозном русские скоморохи, представители веселой игры, играли при царском дворе еще видную роль: с ними царь сам пел на своих пирах разгульные песни и плясал в «машкарах»; их плясками, несомненно связанными с игрой, царь забавлял немецких гостей, присутствуя на свадьбе Магнуса Голштинского с княжной Марией; их игра на волынке (вероятно, и на других инструментах) сопровождала медвежью комедию, которой забавлялся царь. Тешили, кроме того, царя, навевая на него сон своими рассказами, старцы-бахари, в лице которых, равно как и в лице позднейших домрачеев и гусельников, мы узнаем преемников древних скоморохов-сказителей, т.е. певцов старины. Бахарей мы встречаем после Иоанна Грозного у царя Василия Шуйского; бахарей, домрачеев и гусельников – при дворе царя Михаила Федоровича. В течение XVI столетия все более и более стали цениться в Москве иноземные мастера всякого рода ремесел и художеств; между прочим, привозились из-за границы к царскому двору органы и клавикорды с соответствующими игроками; позже, в начале XVII века, появляются в царской потешной палате еще цимбальники и скрипотчики, русские по происхождению, но, разумеется, научившиеся своему искусству у иноземных мастеров. Все вышепоименованные дворцовые музыкальные искусники, к которым присоединяется еще толпа дворцовых трубников, сурначеев и накрачеев (подробнее я буду говорить о них в другом месте), представляют уже нечто вроде штата оседлых потешников. Иноземный элемент в этих потехах очевидно получал преобладание, утвердившись

окончательно при царе Алексее Михайловиче, который с самого начала своего царствования строго преследовал русское скоморошество, заменил на своей свадьбе прежние обычные музыкальные потехи (трубную игру, игру домрачеев, гусельников) пением духовных песен, но впоследствии широко раскрыл двери своего дворца немецким и составленным по иноземным образцам русским комедиям с музыкой, заменив прежние потехи новым родом – потехой музыкально-драматической.

Не только при царском дворе, но и в домах знатных и богатых особ нередко держались потешники: скоморохи, бахари, гусельники, трубники и другие музыканты, которые, следовательно, вели жизнь оседлую. Сохранилось известие о крепостном трубнике князя Ивана Юрьевича Патрикеева (из времен царствования Иоанна III)¹. «Держай сопельника... чтит темнаго беса», – говорит автор «Слова о русалиях»², следовательно, были в старину частные лица, державшие у себя музыкантов. Вероятно, такими же домашними музыкантами были трубачи и барабанщики, музыка которых, по словам былины, гремела на пиру у Никиты Романовича (ср. выше, стр. 475).

Сохранилось известие и о скоморохах, принадлежащих частным лицам. Так, в 1633 г. подали царю челобитную, по поводу совершенного над ними насилия со стороны приказного Крюкова и его людей, скоморохи князя Ивана Ивановича Шуйского и князя Дмитрия Михайловича Пожарского³. Скоморохи же, вероятно, не многим отличались от тех «блазней», которые, по словам Маскевича (1611 г.), тешили московских бояр на их вечеринках русскими плясками и кривляниями и бесстыдными песнями (см. выше, с. 546) и, вероятно, принадлежали к штату боярских дворян. Таковы же были, конечно, и те «веселые», которых, как

¹ Соловьев. История России. V, 197.

² Пам. стар. русс. лит. I, 207.

³ См. у Афанасьева. Поэт. возвр. I, 346–347.

было упомянуто выше (с. 463), держал при себе беспрестанно для потехи князь Шейдяков (в первой половине XVII века). Олеарий упоминает о позитиве (органе) и всякого рода других музыкальных инструментах, которые имел у себя друг немцев, великий боярин Никита (Иванович Романов). Само собой разумеется, что при названных инструментах боярин держал и игравших на них музыкантов. При комедийных потехах царя Алексея Михайловича (в 1674 г.), по свидетельству Дворцовых разрядов, «на аргонах играли немцы да люди дворовые боярина Артемона Сергеевича Матвеева», который в 1673 г. завел даже театральное училище, подготавливавшее актеров и музыкантов русского происхождения. «Того же года, в том же селе Преображенском, – читаем далее там же, – была у великаго государя потеха на заговеньи; и тешили его, великаго государя, немцы да люди боярина Артемона Сергеевича Матвеева на аргонах и на фиолях и на страментах и танцовали и всякими потехами разными»¹. В «Повести о прекрасном Девгении» (по рукописи XVII века) читаем: «Девгений... нача веселиться во всю ночь и повелеша людям своим в тимпаны и в набаты бити, и в сурны играти сиречь трубить и в гусли играть»². У Девгения были, следовательно, свои домашние, т.е. оседлые, музыканты, игравшие на разных, в том числе и на скоморошеских, инструментах (сурнах, трубах, гусях). Мы видим, что во всех поименованных случаях прежние скоморошеские потехи оказываются более или менее вытесненными иными, на западноевропейский лад устраиваемыми потехами: при царском дворе разыгрываются комедии с музыкой и пением, на царских и частных пирах и празднествах гремит преимущественно трубная музыка, оставляя не много места домашним домрачам и гусельникам, ближайшим преемникам древних певцов-гусельников. Впрочем, бахари, сказители или баятели басен,

¹ III, 1131, 1132.

² Пам. стар. русс. лит. II, 387.

т.е. сказок и былин – также ближайшие преемники древних певцов старины – гусельников, продолжали еще долго, даже до начала XIX века, составлять необходимую принадлежность многих частных домов. Скоморохи же, удерживаясь еще, как было замечено выше, даже еще в первой половине XVII века в домах некоторых бояр (например, у князей И. И. Шуйского, Д. М. Пожарского, А. Шейдякова), продолжают на улицах и площадях, преимущественно в виде бродячих ватаг, потешать толпу народную.

Независимо от упомянутых оседлых скоморохов и иных музыкальных потешников, состоявших при царском дворе и при домах частных лиц, встречаем известия и о скоморохах вольных, свободных от службы, так сказать, свободно практиковавших, имевших оседлость в городах и селах и отсюда ходивших на свой промысел. Так, например, Садко-гусельник, пока еще не сделался богатым купцом, ходивший играть по пирам, в былине называется новгородским, т.е. жителем г. Новгорода:

Ай же ты Садко Новгородский!

– так приветствует его, играющего на гусях на берегу Ильмень-озера, царь морской; далее читаем в той же былине:

Приходил Садко в свой во Новгород!¹

О том, что скоморохи жилали и в деревнях, заключаем из слов приговорной памяти монастырского собора Троицкой лавры (1555 г.), запрещавшей под угрозой пени держать в волости скоморохов: «Не велели есмя им в волости держати скоморохов ни волхвей... и учнут держати, у котораго сотскаго в его сотной выймут... и на том сотском и его сотне взяти пени десять рублей денег, а скомороха или волхва... бив да ограбив да выбити из волости вон». Здесь же при-

¹ Рыбников. Песни I, 371.

бавлено: «А прохожих скоморохов в волость не пущать»¹; следовательно, прямо делается различие между оседлыми и прохожими скоморохами. В народной песне упоминается о скоморохе, живущем в деревне:

Сватался за Катеньку из деревни скоморох².

Из таких-то оседлых, городских и сельских скоморохов набирались, вероятно, при царе Иоанне Грозном потешники для царского двора: выше (с. 463) приведено было свидетельство 2-й Новгородской летописи под 1571 г. о том, что «в Новгороде, и по всем городам и по волостем на государя брали веселых людей».

Все это показывает, что в старину, кроме скоморохов прохожих, странствующих, во многих местах жили и скоморохи оседлые. Может быть, географические названия пустоши Скоморохово в Новоторжском уезде, починка Скоморохов в Бежецкой пятине³, части города – Скоморошья мовница в Устюге⁴ и т.п. произошли вследствие жительства в них, в давнишние времена, оседлых скоморохов.

Глава пятая

Награждение скоморохов и презрение к ним, как к слугам антихристовым

а. Щедрые награды. – Плата гудочная (мзда)

Мы видели выше, что скоморохи, начиная с певца-гусельника, развлекавшего своим искусством, своей «игрой»

¹ Акты (арх. эксп.). I, № 244.

² Беляев. О скоморохах. 88.

³ См. Акты (арх. эксп.). Указатель.

⁴ Карамзин. Ист. гос. Росс. VI, пр. 629 (дополнительная выписка из летописей, под 1490 годом).

СКОМОРОХИ НА РУСИ

участников пиров и свадебных празднеств, и кончая веселыми разудалыми музыкантами-плясунами, глумотворцами, потешавшими народную толпу своими песнями, играми и представлениями, – издревле были душою всяких увеселений, центром всяких торжественных сборищ. Скоморох был в старину единственным представителем музыкального, музыкально-эпического и музыкально-сценического искусства, проявлявшегося, разумеется, по большей части лишь в самой простой, грубой, но соответствовавшей современному вкусу народа форме. Народ, начиная с князя или царя и кончая разгульной чернью, любил своих веселых потешников, щедро награждая их за доставляемую ими утеху.

Добрыня, одетый скоморохом, за игру свою удостоивается почести сидеть рядом с князем Владимиром на «золотом стуле» и вместе с князем «хлеба кушати и лебедей рушати» (см. выше, с. 531), он награждается вином и казной без меры и без расчета: «Ай же ты, мала скоморошина», – восклицает князь, –

За твою игру великую,
За утехи твои за нежные,
Без мерушки пей зелено вино,
Без расчета получай золоту казну¹.

В другом пересказе Владимир обращается к Добрыне со следующей речью:

Ах скоро мала смела скоморошина!
А чем нам тебя буде жаловать
А за эту игру за умильную?
Города ль тебе наб с пригородами,
Али села да ти наб со приселками,
Аль много наб бесчетной золотой казны?

¹ Рыбников. Песни. II, 31.

Утешенный «нежной игрой» Садко-гусельника, царь морской

Говорил таковы слова:
Ай же ты Садко Новгородский!
Не знаю, чем буде тебя жаловать...
Аль бесчетной золотой казной?¹

Упоминается в былинах и о плате гудочной.

В одном из пересказов былины о Добрыне последний надевает платье не скоморошеское, а «калисьнее» (т.е. наряжается каликой). Он приходит «на свадьбу Олешину» и застаёт там толпу гудочников:

Все гудки играют, и все увеселяют,
Нацали гудосьников удобривать,
И вином то их стали поपाивать;
А не дают калики цыры зелена вина,
Да и платы гудосьныя не дают,
А за то ему не дают,
Што не играл в свой гудок.
И говорил калика перехожий (т.е. Добрыня):
«Прикажи-тко, Олеша, во все гудки молцети,
А я нацну в свой гудок играти,
Штобы не лишили миня платы-то гудосьныя,
Да и цырой зелена вина не обнесли»².

Из этого отрывка видно, что «удабривание» гудочников заключалось в подавании им гудочной платы, к чему присоединялось еще угощение вином; платят же и подносят вино лишь тем из гудочников, которые играют в гудок, не играющих же обходят и платой, и чарой зелена вина.

В «Слове о русалиях» рассказывается, как богатый награждает сопельника «сребреницею», как богатые и

¹ Там же, I, 371.

² Киреевский. Песни. II, 13.

убогие «подают серебро и медь» бесам, исполняющим роль скоморохов, за их «играния». Там же порицается «державший сопельника», т.е. нанимающий его, платящий ему деньги, или содержащий его на свой счет¹. «Друзии же и мзды игрецем дают», – читаем в «Слове о томь, како первое погани веровали в идолы», приписываемом Иоанну Златоусту (по рукописи новгородского Софийского собора, XIV в.)², а в Требнике, в чине исповедания мирян, кающийся произносит: «Согреших, в сладость слушая гудения гуслей и орган и труб и всякаго скоморошества, бесовскаго неистовства, и за то им мзду давах»³. Выше (с. 545) приведено свидетельство Даниила фон Бухау о плясках московских гистрионов-скоморохов, выгоды ради. Олеарий говорил о скоморохах-кукольниках, дававших в его время представления за деньги простонародной молодежи и детям⁴. Наука скомороха, по выражению «Слова о вере христианской и жидовской» (по рукописи XVIII в.): «Скоморошить и у христиан деньги выманивать»⁵. Упомянутые выше (с. 627) скоморохи князей И. И. Шуйского и Д. М. Пожарского ходили «для своего промыслишку», т.е. играть за плату, за вознаграждение. Белорусская песня указывает на подачки, которыми пользуется скоморох, – что дают, то он и берет:

А скоморохова горькая доля,
Што даюць тольки, берець и тое⁶.

Сравним выше (с. 534) малорусскую песню, в которой девушка нанимает за копу дударя, чтобы он играл

¹ Пам. стар. русс. лит. I, 207, 208.

² Тихонравов. Лет. русс. лит. и древ. IV. III, 111.

³ См. у Веселовского. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II, 196–197.

⁴ Подр. опис. путеш. в Москов. 178.

⁵ Тихонравов. Лет. русс. лит. и древ. I, 74.

⁶ Носович. Слов. белорусс. нареч. Сл. «скоморохов».

ей на дуде. – Как вознаграждались приезжие, прохожие, бродячие скоморохи, так, разумеется, оплачивалось и искусство скоморохов и потешников оседлых, принадлежавших к штату царского двора, а равно и дворни богатых частных лиц. Так, например, сохранились сведения о неоднократных выдачах денежных наград или кусков материй на платья придворным бахарям и домрачяем, в 20-х и 30-х годах XVII столетия¹.

6. Скоморошество во служении дьявола

Рядом с любовью к искусству скоморохов, душе всякого веселья и утехы, народ (в особенности более просвещенная его часть, воспитанная на духовной литературе) к личности самих потешников исстари питал презрение. Немало способствовало тому нередко предосудительное поведение самих скоморохов, но главной причиной этого презрения и известной брезгливости к скоморохам и их атрибутам служил воспринятый от Византийской Церкви и воспитывавшийся духовенством в народе взгляд на греховность скоморошьего промысла, на бесовский характер творимых ими игр, глумов, «позоров», на музыку вообще и даже на музыкальные орудия – как на изобретение дьявола или дьявольскую лесь, на играца или потешника – как на слугу сатаны, слугу антихристову, исчадие дьяволово. Нет возможности перечислить все порицательные отзывы о скоморошеских играх, глумах и представлениях, щедрой рукой расточавшиеся духовными и светскими авторами, которые в заботе о нравственном усовершенствовании народа поучали его, наставляя на путь истинный. Не только исполнение музыки, игр, глумов, но и слушание и лицезрение их постоянно называются в числе мытарств, тяжких прегрешений, угодных дьяволу, уготовающих путь в ад крошечный. Приведу по

¹ Забелин. Дом. быт. русс. цариц. 439–440.

несколько примеров отзывов о каждой из рассмотренных выше отраслей деятельности скоморохов разных авторов прошедших столетий.

аа. Игра и музыкальные инструменты

Нестор (под 1067 г.) называет «дьявольскими лестями» трубы, скоморохов, гусли и русальи¹; под 1074 г. описывает видение Исаакия, которому являются бесы с музыкальными орудиями (сопелями, бубнами, гуслиями и играют на них); у Кирилла Туровского встречаем выражение «сопели сотонинския». «Христоробец» называет гуденье в числе бесовских игр; игранье, плясание и гудение оскверняет чувства, по словам послания митрополита Русского Иоанна; «смеха бегай лихаго, скомороха... и гудця и свирця не уведи у дом свой глума ради, поганьско бо то иеть а не крестыанско; да любяй та глумленья погань иеть... дьявол и бо то суть», – поучает Григорий Черноризец (по списку XIII в.); «А гудущии не акы ли и неприязни древу пакость творят», – говорит в поучении своем Евсевий (XIII в.)²; «Сопели, гусли... собирают около себе стоудные бесы, держай же сопельника, в сласть любуй гусли... чтит темнаго беса», – говорится в Слове о русалиях; «Не люби игры, да не обрящешися тамо с бесовскими слугами», – говорит митрополит Даниил в своем поучении³; от трапезы, за которой происходят гудение, плясание и игры, ангелы Божии отойдут, а дьяволы предстанут, по словам Домостроя; против «скоморохов с домрами и с гуслими и с волынками и со всякими бесовскими играми» ополчается грамота царя Алексея Михайловича (1648 г.), называющая домры, сурны, гудки, гусли «бесовскими гудебными со-

¹ Свидетельства, выписываемые здесь без точнейшего обозначения источников, уже приведены мною, с указанием последних, выше в разных местах.

² Срезневский. Свед. и замет. VII, 56; XLI, 34.

³ Пам. стар. русс. лит. IV, 203.

судами»; «а буде... учнут... скомрахи в гусли и в домры и в сурны и волынки и во всякия бесовския игры играть», – читаем в Памяти митрополита Ростовского Ионы (1657 г.)¹; статья упомянутого выше (с. 604) рукописного сборника, как мы видели, называет скоморохов и свирельников волхвами бесовыми, слугами антихристовыми. «Умысли сатана, како отвратити людей от церкви, – читаем в старинной рукописи, – и собрав беси – преобрази в человека, и идяше в сборе велице упестрене в град и вси бияху в бубны, друзии в козици и в свирели... Мнози же оставивши церковь и на позоры бесом течаху»². Преподобному Феодосию Печерскому слышался, по словам его жития, «глас вопля великаго в пещере от множества бесов», «аки неким... в тимпаны биющим, и иным в сопели играющим и тако всем кличающим»³. В обоих последних случаях игранье прямо приписывается бесам. В названном выше (с. 476) Требнике встречаются следующие вопросы священника на исповеди: «Слушал еси скоморохов или гусельников, или пел еси песни бесовския, или слушал еси иных поющих?» – доказывающие греховность поименованных потех. Мы видели выше (с. 633), что, по словам поучений, даже мзда, даваемая играцам, считается жертвой дьяволу, следовательно, тяжким грехом: «За кую вину, – восклицает автор Слова о русалиях, – даеши сребро свое дьяволу в жертву, велику пагубь души своей творя, а дьяволу же радость»⁴.

Взгляд на бесовский характер музыки отразился и в народной литературе. В былине о Садко, когда под звуки гуслей этого играца расплясалось и расказакалось все подводное царство, расходилось бурное море, топило кораб-

¹ Акты (арх. эксп.). IV, № 98.

² У Афанасьева. Поэт возр. I, 332. – Ср. выше (с. 560) объяснение происхождения «русалий», в Прологе XV столетия.

³ Печер. Патер. 51.

⁴ Пам. стар. русс. лит. I, 208

ли без счету, – герою былины является старик «седатый», или «Никола Можайский», или «старчище», и обращается к нему с такими словами:

Полно тебе играть во гуселки яровчаты,
Полно губить людей безповинных.
От твоих от игор от бесовских,
И от тых от плясок нечестивых,
Окиан сине море всколебалося¹.

Ограничусь приведенными примерами.

66. Пляски и песни

Нестор, описывая нравы радомичей, вятичей и Севера, выражается так: «Схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бесовская игрища»; в Софийской первой летописи читаем в соответствующем месте: «Схожахуся на игрища и на вся бесовская плясания»²; в видении Исаакия бесы прельщают преподобного к пляске звуками музыкальных орудий; в былине о Садко вызванные игрою его пляски морского царя и его свиты называются бесовскими, нечестивыми; «Христолюбец» называет в числе бесовских игр не только гудение (см. выше, с. 474), но и плясание и песни мирские (по другой редакции – песни бесовские)³; точно так, по словам послания митрополита Иоанна, оскверняет чувства, кроме игранья и гудения, также плясание; «сопели, гусли, песни неприязньски, плясанья, плесканья (= рукоплескания) собирают около себе стоудные бесы», – читаем в «Слове о русалиях», там же говорится о бесах пляшущих и скачущих, прельщающих и побуждающих к тому же народу, и далее: «велика бо радость совершается дьяволу

¹ Рыбников. Песни. I, 369.

² Полн. собр. русс. лет. I, 6, V, 85.

³ Тихонравов. Летоп. русс. лит. и древ. IV. III, 92.

плясання и плесканья с свирелми»¹; Памфил ратует против «неподобных игр сотонинских, плясания и плескания», против «всескверненных песен», поющих в Ивановскую ночь; в «Повести о девицах смоленских, како игры творили» (по списку XVII в.) говорится о бесовском сборище, нелепом и скверном накануне Иванова дня, «эти окоянные бесом научены были»²; в «Соборном приговоре» (1551 г.) предписывается священникам, чтобы они удалялись от «хулных потех», имеющих место там, где находятся «гусли и прегудницы»³, и, очевидно, обозначающих пляски и песни; «всякое скаредие творят и всякия бесовския дела: блуд, нечестоту, сквернословие, срамословие, песни бесовския, плясание, скакание, гуденье, трубы, бубны, сопели», – читаем в Домострое⁴; в Стоглаве, в Памяти митрополита Ионы, в указе патриарха Иоакима (1684 г.) и в других памятниках порицаются «бесовския песни», «сатанинская песни», в грамоте царя Алексея Михайловича (1648 г.) «богомерзския и скверныя песни»; «скоморохи и плясци... их же отресоша святии апостоли», – читаем в Поучении митрополита Даниила, повторяющего далее слова св. Ефрема: «Егда же диявол позовет гуслими и плясци и песньми неприязненными, тогда мнози собираются на то»⁵. В одной повести XVI века рассказывается о бесе, явившемся старцу в виде отрока в скоморошеской одежде и начавшем плясать перед стариком⁶. В стихе о Страшном Суде встречаем такое обращение к грешникам: «Вы в гусли-свирели играли, скакали, плясали – все ради дьявола»⁷. Еще в 1684 г.

¹ Пам. стар. русс. лит. I, 207, 208.

² См. у Буслаева. Исторические очерки русской народной словесности. 1861. III. С. 14–15.

³ Акты (арх. эксп.). I, № 232. 7.

⁴ Гл. 8, с. 16.

⁵ Пам. стар. русс. лит. IV, 201, 203.

⁶ Там же. I, 202.

⁷ См. у Афанасьева. Поэт. возвр. I, 348.

патриарх Иоаким, порицая святочные увеселения народа, восклицал: «Плясание творят на разжжение блудных нечистот и прочих грехопадений»¹.

Особенно преследуется некоторыми поучительными словами пляска женщины; «О злое проклятое плясание, – говорит один проповедник, – о лукавыя жены многовертимое плясание! Плящуще бо жена – любодейница дьявола, супруга ада, невеста сатанина». Даже смотреть на пляски – грех: «Не зрите плясания и иныя бесовских всяких игор злых прелестных, да не прельщени будет, зряще и слушающе игор всяких бесовских, таковыя суть нарекутся сатанины любовницы». В другом памятнике (рукопись XVII в.) читаем: «Многовертимое плясание (женское) отлучает человека от Бога и во дно адово влечет»². В «Повести о танцующей девице» (XVII в.) рассказывается, как «девка некая», пребывавшая во дни святые «во играх, в веселии, в танцах», похищена была во сне «от бесов»³.

вв. Переряживания

Нестор к дьявольским лествям причисляет и русалия, в которых мы узнаем скоморошеские игры, связанные с переряживанием (ср. выше, стр. 552 и сл.); русалиями, по словам Пролога XV века, называются игры, изобретенные бесами в образе человеческом, из которых одни играют на музыкальных инструментах, а другие надевают на лица скураты (маски); в Стоглаве под «скаредными образованиями»⁴, вероятно, должно понимать личины; святочная кобылка именуется в царской грамоте 1648 г. бесовскою; святочные же игры наряженных должно понимать неоднократно под общими выражениями: «бесов-

¹ Ср. выше, стр. 83.

² См. у Афанасьева. Поэт. возр. I, 345.

³ Пам. стар. русс. лит. I, 209.

⁴ Гл. 92.

ское действо», «бесовская игральница и позорища», «сотонинские игры», встречающимися в разных старинных памятниках; «бесовское и кумирское личат, косматые и иные бесовскими ухищреньми содеянные образы надевающе», – говорит патриарх Иоаким о святочных ряженных, прибавляя, что они «бесовская игральница и позорища содевают». Наконец, распространенное между набожными людьми понятие, что надевать «харю» грешно и что единственное средство очиститься от греха – окунуться в крещенскую прорубь после водосвятия, – понятие это исходит из одного источника с разъяснением Нантского собора, по которому маски суть личины демонов¹.

гг. Глумы, медвежья комедия и проч.

Скоморохи – игрецы, глумцы и смехотворцы – неоднократно называются кощунниками, безчинниками, сквернословцами; представления их, происходившие на торжищах, на распутьях, на улицах и полях, а равно и в домах, называются позорами «от беса замышленного дела» (Нестор), «чюдесами бесовскими» («Христолюбец»), «сатанинскими играми», «кощунами» (Иоасаф) и т.п. Такие же выражения относятся и до представлений медвежьих поводчиков, и прочих потешных представлений скоморошеских, дававшихся, по выражению духовных писателей, «на пакость слабым», «на вред простейшим».

¹ См. у Снегирева. Русс. прост. праздн. II, 33, 37. Я упоминал уже выше (с. 576) о том, что, подобно ряженным, и так называемые халдеи должны были омыться крещенской водой: «Сказанные халдеи, – пишет Олеарий, – во все время их потех и беганья по городу считаются как бы язычниками и нечистыми, так что если они умрут в это время, то их причисляют к осужденным на вечное мучение. Поэтому в день Богоявления (Крещение), как вообще в великий священный день, над ними совершается снова крещение, чтобы омыть их от такой безбожной нечистоты и сделать их снова причастными Церкви христианской. После этого нового крещения они опять делаются так же чисты и святы, как и все другие. Иной такой молодец мог поэтому креститься раз десять, и даже более». (Подр. опис. путеш. в Москов. 315).

в. Скоморохи и их слушатели на том свете

Соответственно всему вышеизложенному, участь скоморохов в будущей жизни представлялась в самых безотрадных красках: «Плясцы и свирелницы и гусленицы и смычницы и смехотворцы и глумословцы отъидут в плач неутешный никогда же», – говорит Мних Палладий в Слове о Втором Пришествии; в изображениях Страшного Суда, по русским подлинникам, плясуны являются повешенными за пуп, а в духовных стихах плясуны и волынщики являются осужденными на повешенье над каменными плитами и на гвозде железном, или «изыдут, – по словам стиха, – смехотворцы и глумословцы в вечный плач»¹. «И скоморохи и их дело плясание и сопели, песни бесовския всегда любя... вси вкупе будут во аде а зде прокляти», – читаем в Домострое²; в стихе о грешной душе говорится о разных ее проступках, между прочим и об участии ее в игрищах, за что она осуждается на вечные муки:

По игрищам душа много хаживала,
Под всякие игры много плясывала,
Самого сатану воспотешивала...
Провалилася душа в преисподний ад,
Век мучиться душе и не отмучиться³.

«Не люби игр, да не обрящешься тамо с бесовскими слугами, – восклицает митрополит Даниил, – блюди-ся убо, и егда зде насееси терние смехом и глумлением, а тамо жнeshи слезы и рыдание»⁴. Стоглав, порицая «всякое играние», прибавляет: «Рече бо Господь: горе вам, смею-

¹ Веселовский. Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII. II, 197–198.

² Гл. 26, с. 73.

³ Тихонравов. Лет. русс. лит. и древ. I, 156.

⁴ Пам. стар. русс. лит. IV, 203.

щимся ныне, яко возрыдаете и восплачете»¹. На старинной лубочной картинке изображается истязание в аду грешника со следующей подписью, объясняющею содержание картины: «И рече сатана: любил еси в мире различныя потехи, игры; приведите же ему трубачей. Беси же начаша ему во уши трубить в трубы огненные; тогда из ушей, из очей, из ноздрей пройдет сквозь пламень огненный...»² На другой народной картинке изображена нагая женщина на драконе; в объяснительном тексте выписана исповедь этой «девицы» отцу ее духовному: «Аз есмь проклятая дочь твоя духовная, видиши ли, отче... стрелы в ушах за слушание песней бесовских»³. В упомянутой выше (с. 638) «Повести о девицах смоленских како игры творили», рассказывается, что Господь прислал к ним св. Георгия для увещевания, «чтобы оне перестали от такого беснованья (игр своих в Ивановскую ночь); но оне нелепо ему возбраняли с великим срамом. Тогда он проклял их, и все оне тотчас же окаменели и донныне на поле том видимы, стоят, как люди: в поучение нам грешным, чтобы так не творили, да не будем с дьяволом осуждены в муку вечную»⁴.

г. Презрение к скоморохам

При таких обстоятельствах естественно сложились народные поговорки о скоморохах и их ремесле, вроде следующих: «Бог дал попа, а черт – скомороха», «Песня и пляска – от сатаны», «Скоморошья потеха – сатане в утеху», «Ни Богу свеча, ни черту дуда» – и т.п. В связи с таким взглядом даже атрибуты скоморохов, т.е. музыкальные орудия и «маски», служили посрамлением для держащих их.

Разгневанный на архиепископа Новгородского Пимена (в 1570 г.), царь Иоанн Грозный, между прочим, под-

¹ Гл. 92.

² Афанасьев. Поэт. возвр. I, 348.

³ Ровинский. Русс. граверы и их произв. 139.

⁴ Буслаев. Ист. оч. русс. нар. слов. II, 14–15.

верг его следующему поруганию: его посадили на белую кобылу, в худой одежде, с волынкою и бубном в руках, как шута и скомороха, и возили из улицы в улицу¹. По словам Олеария, царь Иоанн грозил архиепископу, что определит его в Москве «в разряд волынщиков», чтобы он играл под пляски медведя. Ему связали ноги под брюхом лошади, на шею повесили лиру, цитру (гусли?) и волынку и в таком виде заставили ездить по Новгороду, приказывая ему играть на волынке, хотя он и не умел этого². Нечто сходное повторялось в Москве 36 лет спустя. По убиении лже-Дмитрия (в 1606 г.) обнаженный труп его чернь потащила кругом дворца на площадь; здесь положили его на стол, а один из бояр бросил ему на живот маску, на грудь – волынку, а в рот сунул дудку, и притом сказал: «Долго мы тешили тебя... теперь сам нас позабавь»³. Я упоминал уже о том негодовании, с которым князь Репнин отверг предложение Иоанна Грозного надеть на лицо свое машкару: «Он же отверже ю, – пишет князь Курбский, – и потоптал и рече: не буди ми се безумие и безчиние сотворити, в советническом чину сущу мужу»⁴. Презрение Иоанна Грозного к скоморохам и близкородственным им шутам, которыми он тем не менее любил окружать себя, видно из следующего рассказа: однажды, недовольный какою-то шуткою одного из них (князя Осипа Гвоздева), царь сперва вылил на него миску горячих щей, а потом ударил его ножом. «Исцели слугу моего добраго», – обратился он вслед за тем к доктору Арнольфу, но тот мог лишь удостоверить смерть Гвоздева. Царь махнул рукой, назвал мертвого шута псом и продолжал веселиться⁵. Маскевич в своих записках (под 1611 г.) свидетельствует, что русские бояре над западными

¹ Карамзин. Ист. гос. Росс. IX, 89.

² Подр. опис. путеш. в Москов. 79.

³ Сказ. соврем. о Димитр. Самозв. I, 79; III, 159; IV, 175.

⁴ Сказания. 81.

⁵ Карамзин. Ист. гос. Росс. IX, 97.

танцами смеются, «считая неприличным плясать честно-му человеку... Честный человек, – говорят они, – должен сидеть на своем месте и только забавляться кривляниями шута, а не сам быть шутом для забавы другого, – это не годится»¹. «Они (русские бояре) не любят пляски (т.е. не любят сами плясать) и думают, что она унизительна для их важности», – пишет англичанин Коллинс, бывший врачом царя Алексея Михайловича². Итак, занятие скоморошеством, т.е. игрою на музыкальных инструментах, пением, пляской, глумотворством и смехотворством, признавалось ремеслом бесчестным, унизительным.

В описании Русского государства в середине XVII века (Юрия Крыжанича) встречаем перечисление «дурных словесий людей»; тут, между прочим, поименовываются музыкальные и другие искусники, представители разных отраслей скоморошества: «игроки, борцы, фокусники, канатные плясуны, бандуристы и все музыканты, не знающие музыки военной и художественной»³. Скоморохи, в особенности в XVII столетии, отлучались от Церкви, подвергались проклятию; от них, как и от волхвов, чародеев и т.п. людей, вместе со скоморохами проклинавшихся и отлучавшихся от Церкви, запрещалось даже принимать дары в церковь: в одном из поучений священнослужителям, из времен царя Иоанна III, находим наставление: «Приноса не приноси на Божий жертвенник от неверных еретиков, развратников, воров... волхвов... игрецов» и т.д.⁴; «скоморохи и их дело... будут... прокляти», по словам Домостроя⁵; «да будет отлучен обавник, чародей, скоморох, узольник», – говорится в послании неизвестного

¹ Сказ. совр. о Димитр. Самозв. V, 41–42.

² Чтения в Имп. общ. ист. и древ. росс, при Моск. унив. 1846. III. Нынешнее состояние России. Гл. 6.

³ Русская Беседа. 1859 г. Прил. к № 4.

⁴ См. у Соловьева. Истор. Росс. V, 245.

⁵ См. выше, стр. 154.

епископа. В статье одного рукописного сборника налагается проклятие на гусли, домры, сопели, бубны, скоморохов и свирельников: «Сие вси волсви плотяные бесов и слуги антихристовы, и сии творяще да будут прокляти»¹. В Памяти митрополита Ионы запрещаются скоморошеские игры, и в заключение говорится, что если игры эти еще будут продолжаться и люди будут принимать к себе в дом поименованных потешников, то «тем людям и скомрахом и медвежьим поводчикам быть от него святителя в великом смирении и наказании без пощады и во отлучении от Церкви»². Во всех этих отношениях русские игроки и смехотворцы испытывали сходную, но все-таки далеко не столь горькую участь, как современные им западные собратья их по ремеслу, шпильманы и жонглеры, еще более униженные, поруганные и опозоренные отвергавшим их обществом³.

¹ См. у Афанасьева. Поэт. возр. I, 344–345.

² Акты (арх. Эксп.). IV, № 98.

³ В Византии мим и мима, потешник и потешница, оживлявшие народные игрища, представители народного веселья, по словам проф. Веселовского, противопоставались: первый, как язычник, – полноправным гражданам, вторая, как непременно блудница, – свободной женщине: «Они лишены были права наследства, права быть свидетелями на суде; скиникам не было выхода из их звания, приходилось умирать в нем, Церковь неохотно приобщала их к своим таинствам, отказывала в предсмертном напутствовании, светская власть призывала их к участию в обряде казни, с целью усилить ее позор элементом площадного глумления... Как в византийском, так и в германском мире Церковь явилась открытым врагом шпильмана, звание которого причислялось к крайне греховным. Она громила его своею проповедью, постановлениями соборов, не допускала до причастия и лишь в исключительных случаях позволяла ему приобщиться Христовых Тайн, под условием не заниматься своим ремеслом за две недели до причастия и столько же спустя. Определения светского закона не отставали от Церкви: “Саксонское зеркало” признает шпильманов бесправными, лишает их права наследства. Швабский кодекс, в случае оскорбления кем-нибудь шпильмана, предоставлял последнему в удовлетворение свое – ударить тень обидчика. Право города Гамбурга еще сильнее поглумилось над обиженным шпильманом: кто ударит его, не платит за то никакой пени на суде, ни обиженному, которому может дать еще три удара сверх прежних» и т.п. (Розыск. в обл. русс. дух. стих. VII, II, 134–135, 152–153. – Ср. Reissmann. Illustr. Gesch. der deutsch. Mus. 132–133.)

Место скоморохов на княжеских пирах, по словам былин, было также не особенно почетное: обыкновенно они помещаются «на печке, на запечке». Добрыня, накрученный скоморохом, здоровается с князем Владимиром и спрашивает его:

Скажи, где есть наше место скоморошское?
С сердцем говорит Владимир стольно-киевский:
Что ваше место скоморошское
На той печке на муравленой,
На муравленой печке на запечке.
Он скочил скоро на место на показанно,
На тую на печку на муравлену;
Натягивал тетивочки шелковыя
На тья струночки золоченыя,
Учел по струночкам похаживать,
Учел он голосом поваживать¹.

В другом пересказе Владимир уже без сердца указывает то же место Добрыне-скомороху. Говорит Добрыня:

Солнышко, князь стольно-киевский!
Нет ли местечка немножечка
Малой скоморошинке,
Поиграть в гусельшки яровчаты.
Говорит как солнышко князь стольно-киевский:
Ай же ты малый скоморошина!
Все местечки позасяжены:
Есть на печке муравленой
Местечка немножечко.
Тут-то Добрыня на ножку легох-то был,
Подскочил он на печку муравлену².

¹ Рыбников. Песни. I, 136. – Ср. Гильфердинг. Онеж. был. 44–45.

² Рыбников. Песни. II, 30–31. – Ср. Гильфердинг. Онеж. был. 1029:

– Только местечка да на печи печи,
– На печи печи, да на печном столбе.

СКОМОРОХИ НА РУСИ

В третьем пересказе Владимир предлагает Добрыне-скомороху три местечка: одно против стола, другое против себя (князя), а третье – «на печке на земляныя». Добрыня же, очевидно, избрав обычное «место скоморошское», «скочил на печку на земляную»¹.

У простых людей скоморохи принимались с большим почетом. Терентьева жена обращается к заванным ею «веселым молодцам» с приглашением сесть на лавочки:

Садитесь на лавочки,
Поиграйте во гусельцы².

Народ обращается с ними запанибрата; «веселые», по словам песни, отыскивая себе ночлег, заходят к старой бабе: один играет, другой пляшет, а третий, по-видимому, бесцеремонно располагается будто бы спать³.

Впрочем, презрительное отношение народа к отвергнутым обществом потешникам-скоморохам, кроме приведенных выше (с. 642) нелестных для них народных поговорок, выражается, например, и в народной картинке (из первой половины XVIII в.), изображающей поезд «Масленицы»: масленице на картинке предшествуют четыре музыканта (скомороха), играющие на гудке, дудке, волынке и чекане. Первые два идут пешком, а последние изображены верхом на свиньях; под картинкой подписаны слова: «Перед нею (= масленицею) скачут на свиньях верхами с разными музыки и гудками»⁴. Всадник на свинье, во всяком случае, представляет фигуру, способную вызывать лишь презрительный смех окружающей толпы. В XVI столетии скоморохи, как мы видели выше (с. 616), ходят большими толпами, часто насильно играют в деревнях и насильно едят и пьют, и даже обворовывают и грабят жителей. Против та-

¹ Рыбников. Песни. I, 144.

² К. Данилов. Древ росс. стих. 13.

³ См. выше, стр. 616.

⁴ Ровинский. Русс. нар. карт. I, 304.

ких нахальных нашествий народ, именно в XVI столетии, ограждался многочисленными грамотами, запрещающими скоморохам совершать насильственные посещения. Впрочем, в качестве людей, занимавшихся «бесчестным» ремеслом, и над скоморохами иногда производились насилия со стороны людей «честных», злоупотреблявших нерасположением к скоморохам властей, а следовательно, и невозможностью находить им себе защиту. Так в 1633 г. били государю челом скоморохи князя И. И. Шуйского (Павлушка Зарубин, да Вортышка Михайлов, да Конашка Дементьев) и князя Д. М. Пожарского (Федька Степанов, сын Чечотка) на приказного села Дунилова, Ондreja Крюкова, да на его людей, в том, что когда челобитчики пришли в Дунилово «для своего промыслишку и с ходьбы к нему, Ондрею, явились», то Ондрей их, «сирот, зазвал к себе на двор и, зазвав, запер в баню и, заперши, вымучил у них, сирот, у Павлушки 7 рублей, у Федьки 25 рублей, да Артюшкиных денег 5 рублей...»¹. Подобные случаи «вымучивания» у презренных скоморохов собранных ими денег «честными», т.е. не занимавшимися скоморошеским промыслом, людьми, вероятно, повторялись неоднократно, тем более что даже официальными грамотами в некоторых случаях разрешалось, а иногда и приказывалось, не только выгонять непрошенных гостей-скоморохов, но даже бить и грабить их; так, например, приговорною памятью монастырского собора Троицкой лавры (1555 г.) предписывалось «скомороха или волхва... бив да ограбив да выбити из волости вон»².

Глава шестая

Конец скоморохам

Мы рассмотрели разностороннюю деятельность скоморохов. «Великая игра», заключающаяся в сопрово-

¹ См. у Афанасьева. Поэт. возвр. I, 346–347.

² Акты (арх. эксп). I, № 244.

ждаемом звуками гуслей пении песен, «про старые времена и про нынешние», про далекие страны, про подвиги прославленных князей и витязей, – песен содержания серьезного, сказочного, иногда и шуточного, – «великая игра», главнейшим представителем которой был древний «гораздый гудец» киевский, вещий песнотворец Боян, прославлявший деяния князей и героев, процветала в руках как профессиональных гусельников-скоморохов, так и игроков-дружинников, при княжеских дворах. Премниками этих древних певцов-гусяров, исторические сведения о которых после XI века почти вовсе умолкают – исключение составляет лишь летописное известие о «словутном» певце Митусе (XIII в.) – являются в XVI и XVII веках царские бахари, домрачей и гусельники, которые для развлечения царя, царицы и их приближенных сказывают сказки (сказки-былины?), поют песни и играют на домрах и гусях, т.е. исполняют то же, что и древние гусяры-скоморохи, «иже басни бают и в гусли гудут», по выражению Кирилла Туровского (XIII в.). Песни «умильные», соответствующие Добрынину пению «по уныльнѣму, по умильному», в позднейших былинах получают название песен царских, как и чудесные, пленительные песни райской птички именуется «царскими» (см. стр. 519). В течение XVI и в особенности XVII века все более и более обнаруживается, как уже замечено было мною раньше, иноземное влияние на характер и состав царских музыкальных потех. Появляются при царском дворе органы, клавикорды, скрипки, цимбалы, заводятся хоры трубной музыки; наконец, при Алексее Михайловиче открываются театральные представления с оркестровой музыкой. Придворные бахари, домрачей и гусельники исчезают, и только уже позже, в XVIII столетии, как бы в замену им, появляются иногда при русском дворе малорусские бандуристы, воспевающие уже позднейшие события из истории казачества, т.е. уже из времен христианских. Древнее

же искусство пения или сказания старины, центром которой продолжает преимущественно служить окруженный богатырями «князь Владимир стольно-киевский», не исчезло: на далеких, глухих северных окраинах земли Русской до сих пор звучит эта песня, конечно, видоизмененная под влиянием иных времен и обстоятельств, но несомненно близко роднящаяся с древним песнопением гусяров-скоморохов; распевают, «сказывают» ее, но уже без сопровождения гуслей, старики певцы или «сказители» былин, из уст которых удалось записать их, спасти от совершенного забвения, увековечить некоторым любителям и почитателям русской старины¹. Значительная доля таких песен дошла до нас и в сборнике «Древние русские стихотворения Кириши Данилова», открытом в виде рукописи в середине прошедшего столетия.

Впрочем, не при одних княжеских и царских дворах звучала в старину эта «великая игра», но и в среде частных, преимущественно знатных, богатых лиц. Мы видели выше, что богатый гость Соловей Будимирович сам играет, окруженный своею дружиною (гостями-корабельщиками и целовальниками); другой богатый гость, Садко, также играет среди своей дружины, своих «наемных людей» («целовальников и прикащиков»): когда выпадает ему злополучный жребий, то он, прежде чем броситься в море, обращается к «своим братцам», к «дружине хороброй»:

Подайте гуселки яровчаты
Поиграть-то мне в остатнее...

На пиру, за «великим столом» у князя Михаила Васильевича Скопина поется слава хозяину пира, а самую былинку о подвигах и смерти Скопина поют «веселые молодцы», соединяющие свое повествование со славлением того

¹ См. неоднократно цитированные мною выше сборники былин Киреевского, Рыбникова, Гильфердинга.

«боярина великаго», того «хозяина ласковаго», у которого, «сидючи в беседе смиренныя», они «испивают мед, зелено вино». Ладожские музыканты (скоморохи), которых слышал Олеарий, пели о великом царе Михаиле Федоровиче за столом приезжих послов. Я упоминал выше о том, что как у царей Иоанна Грозного, Василия Шуйского, Михаила Федоровича были свои сказочники-бахари, преемники древних сказителей старины – скоморохов, так держали бахарей и зажиточные частные люди, даже еще в начале нынешнего столетия; разумеется, бахари-холопы эти представляли собою измельченный тип прежнего сказителя-гуслира: дело их было то развлекать, то усыплять своего господина, и в последнем случае сходствовало, сближалось с холопскою же обязанностью чесать господские пятки на сон грядущий, практиковавшеюся во времена крепостного права. Как при царе Михаиле Федоровиче состояли певцы и игрецы, домрачеи и гусельники, при Алексее Михайловиче исчезнувшие, а впоследствии заменившиеся малорусскими бандуристами, так и в богатых частных домах, именно в течение XVII столетия, встречаются гусельники (вспомним «Повесть о прекрасном Девгении», «Притчу о старом муже и молодой девице») и позже, в XVIII веке, – бандуристы. Как при царском дворе, начиная с конца XV и в течение XVI, XVII и следующих столетий, состояли игроки на разных иноземных инструментах (органах, клавикордах, скрипках, цимбалах) и, начиная с XVII века, целые хоры музыкантов – трубников, сурначеев, накрачеев и т.п., так и в частных домах, именно в XVII веке, заводились подобные же потехи: вспомним музыку и музыкантов боярина Никиты Ивановича Романова, друга немцев, устраивавшего свои музыкальные потехи на немецкий лад; вспомним дворовых людей боярина Артемона Сергеевича Матвеева, участвовавших вместе с приезжими немцами в первых придворных театральных представлениях при Алексее Михайловиче; вспомним игру трубников,

сурначеев, набатчиков и пр., игравших на пирах в «Повести о прекрасном Девгении», в «Притче о старом муже и молодой девице», в былинах «Никите Романовичу дано село Преображенское». С конца XVII столетия постепенно заводятся разными знатными людьми свои музыканты и оркестры, существовавшие при дворах некоторых вельмож даже до середины нашего века.

Все только что перечисленные музыкальные потехи едва ли в состоянии были бы вызывать серьезные протесты со стороны не только светских, но и духовных властей, кроме разве порицания со стороны последних, основанного на воспринятом духовенством из Византии убеждении в греховности занятия музыкой вообще. Действительно, из приведенных выше свидетельств мы видим, что преп. Феодосий лишь с некоторым намеком укоризны отнесся к играм и песням, происходившим при дворе князя Святослава: «Так ли будет на том свете?» Вот все, что проговорил Феодосий, заставший эти игры в полном их разгаре. Далее мы встретили ряд предписаний лицам духовного звания удаляться от трапез, где бывают гудение или «играние» на инструментах. Но действительно заслуживало порицания и запрещения играние, сопровождавшее попойки и оргии, в особенности раздававшееся в праздничные дни на улицах и площадях, или в корчмах, среди народной толпы; здесь оно в большинстве случаев вызывало и «проклятое», «многовертмое плясате», которое, не удерживаясь в границах благопристойности и приличия, нередко переходило в цинические, соблазнительные телодвижения; играние вызывало здесь и песни плясовые и разгульные, легко переходившие в «сквернословие» или «срамословие». Все это опять связывалось с переряживанием, глумлением, «позорами», также обыкновенно далеко переступавшими границы пристойности, связывалось с разгулом толпы, пьянством и бесчинием, нарушавшими правильное течение жизни, оскорблявшими нравственное чувство. В упомяну-

том выше (с. 546) «Слове о корчмах и о пьянстве» изображается игра, пение и скакание кощунников-скоморохов перед собравшимися «к питию пьянственному» мужчинами и женщинами; «сия же зряще жены, – продолжает автор Слова, – и уже седят от пиянства аки обуморены. Крепость бо трезвеная изсяче и будет ей желение сатанинскому играню. Мужу же ея такоже ослабевшу и бывает семо и овамо очима соглядание и помизание. И кийждо муж чужей жене питие дает с лобзанием и ту будет и рукам приятие и зложайным речем сплетение и связь диавола...». Вот такого-то рода игра, пение, плясание и глумление, возбуждавшие и разжигавшие пьяное веселье толпы или вообще пирующих, издавна стали вызывать справедливые порицания со стороны принадлежавших преимущественно к духовному чину писателей, видевших в этих действиях остатки «поганства», т.е. язычества, источник безнравственности, причину духовного падения и гибели народа, служение дьяволу, дьявольские лесты, называвших их бесовскими, сатанинскими, богомерзкими играми и песнями, бесовскими кощунами и т.п. Тем не менее, однако, порицания духовенства в течение многих веков оставались гласом вопиющего в пустыне: и народ, и вельможи любили своих потешников-скоморохов и продолжали забавляться и утешаться их играми. Порицания духовных лиц не находили себе серьезной поддержки со стороны светских властей до тех пор, пока представители этих бесовских кощунств, глумов и игр – скоморохи – не стали наносить уже существенного материального ущерба жителям страны, пока они не стали соединяться ватагами и не только соблазнять и прельщать толпу своей разгульной игрой, своими нередко бесчинными, непристойными «позорами», глумами, песнями и плясками, но даже насильно вторгаться во дворы и дома жителей деревень, сел и городов, насильно же пить и есть у них, воровать и грабить. Таковыми рисуется ватаги скоморохов Стоглав, тако-

выми были они, вероятно, уже и в XV веке, так как с этого столетия светские власти начинают ставить преграды их алчности и нахальству, сперва ограждая особыми грамотами в виде чрезвычайной привилегии или льготы те или другие селения, ту или другую волость от насильственного нашествия скоморохов, а затем постепенно принимая уже более широкие меры против скоморошества вообще. Но и эти грамоты и указы, в общем, имели мало успеха и широко распространившегося зла не искореняли. Только со времен царя Михаила Федоровича власти начинают действовать против скоморохов с большею энергией. Со вступлением же на царский престол Алексея Михайловича, который, под наплывом благочестия, с омерзением относился ко всякого рода отечественному скоморошеству, даже на собственной своей свадьбе отменил трубную музыку, заместив ее пением духовных стихов, – который, удалив от своего двора бахарей, домрачеев и гусельников, на место их поселил во дворце так называемых верховых нищих¹, занимавших его пением духовных стихов, – со вступлением Алексея Михайловича на царский престол началось усиленное преследование и коренное истребление скоморохов и их игр, подкрепляемое строгими наказаниями слушников царского слова. Проследим главнейшие из вышеупомянутых запретительных грамот и постановлений в хронологическом их порядке. В 1470 г. выдана жалованная грамота о том, чтобы в Инобожских селах Троицко-Сергиева монастыря княжеские ездоки не ставились... «также и скоморохи у них в тех селах не играли». В уставной грамоте 1506 г. читаем: «А скоморохом у них (Артемоновского стана крестьян) в волости играти (волость?) не освобождает». В другой уставной грамоте от 1509 г. предоставляется ловчему и его тиуну не допускать в Бобровых деревнях насильственной игры скоморохов и безнаказанно выгонять их; «кто их (скоморохов) пустит на

¹ См. у Забелина. Дом. быт русс. цариц. 452.

двор добровольно, и они тут играют; а учнуть у них скоморохи по деревням играти сильно, и они их из волости вышлют вон безпенно». Жалованная грамота великого князя Василия Иоанновича 1522 г. освобождает монастырские села и деревни в Углицком уезде от пошлин и от игры скоморохов: «Скоморохом (в тех деревнях) не играти; а учнут у них... скоморохи играти, и яз тех велел имати и давати на поруки, и ставити перед собою, Великом Князем». В уставной Онежской грамоте 1536 г. читаем: «А скоморохом у них в волости силно не играти; а кто у них учнет в волости играти силно, а старосты и волостные люди вышлют их из волости вон, а пени им в том нет». В уставных и жалованных грамотах 1544 г. (Звенигородского уезда, дворцового Андреевского села крестьянам), 1548 г. (Троицкому Сергиеву монастырю), 1554 г. (дворцовых Афанасьевского и Васильевского села крестьянам) повторяются такие же привилегии, ограждавшие данные селения от насильственной игры скоморохов. Наконец, в приговорной грамоте монастырского собора Троицкой Лавры 1555 г. (см. выше, с. 608) уже под угрозой пени запрещалось держать в волости скоморохов, а равно предписывалось и «прохожих скоморохов в волость не пущать»¹. Повторяю, что во всех данных случаях лишь отдельные местности ограждались от непрошеного посещения и игры – словом, от нашествия ватаг скоморохов. В постановлениях Стоглавого собора находим уже более общие запрещения, отчасти направленные против оскорбительного для религиозного чувства вторжения скоморошеских игр в религиозные действия, отчасти – против гудения, игrania, глумления и т.п.; вообще, так Стоглавом предписывалось священникам убеждать духовных детей своих, чтобы они отстраняли скоморохов от свадебных поездов, где скоморохи шли рядом со священником; также от вторжения бесовских игр скоморошеских в обряд поминовения усопших. Вот эти постанов-

¹ Акты (арх. эксп.). I, № 86, 144, 150, 171, 181, 201, 217, 240, 244.

ления Стоглава: «К венчанию ко святым церквам скоморохом и глумцом пред свадьбою не ходити и о том священникам таким запрещати с великим запрещением, чтобы таковое безчиние никогда же не именовалось»¹. «Скоморохом и гудцом и всяким глумцом запрещали (бы пасомые) и возбраняли, чтобы в те времена коли родителей поминают православных хрестьян не смущали и не прельщали тими бесовскими своими играми»². В другом месте Стоглава читаем: «Праздность бо и пьянство и играние всему злу начало есть и погубление велие; сего ради отрицают вся Божественная писания и священныя правила всякое играние... и гусли и смыки и сопели и всякое гудение и глумление и позорище и плясание»³. «Бога ради, Государь, вели их (скоморохов) извести, кое бы (= чтобы) их не было в твоём царстве, и тебе, Государю, в великое спасение, аще бесовская игра их не будет», – писал Иоанну Грозному митрополит Иоасаф⁴. Но царь сам пил и плясал в маскарадах со скоморохами, сам посылал по городам и селам набирать медведей и скоморохов для своей потехи, сам в утеху немецким гостям устраивал бесстыдные скоморошья пляски, а потому и постановления Стоглавого собора против скоморохов оставались столь же безуспешными,

¹ Гл 41, вопр. 16.

² Гл. 41, вопр. 23. – Ср. там же: вопр. 24, запрещение, чтобы в навечерия Рождества Христова и Крещения Христова, т.е. на святках, когда происходили позорища скоморошеские, переряживания и прочие вечерние и ночные увеселения, также и «о Иванове дни», мужи, жены и дети «на ночное плещевание и на безчинный говор и на бесовские песни и на плясание и на скакание и на многие богомерзские дела не сходились и таковых бы древних бесований еллинских не творили и вконец перестали».

³ Гл. 92. – Следует заметить, что в данном случае имеются в виду всякие игры народные, в Ивановскую ночь, на рождественских святках, в Петровское заговение, – игры, различные по своему характеру, так как они более или менее сообразовались с характером празднеств, в старину отправлявшихся, отчасти и ныне отправляемых народом, согласно древним, еще не умершим в нем языческим преданиям. Праздники эти и связанные с ними народные обряды рассматриваются мною в книге «Бож. древ. славян».

⁴ Стоглав. Гл. 100.

как и прежние порицания скоморошеских игр, которыми продолжал тешиться народ на улицах и площадях, а знатные люди – в своих домах и дворах.

В царствование Михаила Федоровича начинается уже более серьезное преследование бесчинных игрищ, заключавшихся в скоморошеских играх и позорах, медвежьей комедии, кулачных боях, разгуле и пьянстве. В 8-й дополнительной статье к Судебнику (1626 г.) читаем: «Государь Царь и Великий Князь Михайло Федорович всеа Русии указал: послать бирича кликать в Китае и в Белом Каменном городе, по торгом, и по большим улицам и по крестцом, и по переулком и по малым торжкам, не по один день, чтоб вперед за Старое Ваганково, никакие люди не сходились на безлепицу николи; а будет учнут послушаться и учнут на безлепицу ходить, и Государь указал тех людей имать и за послушанье бить кнутом по торгом. И на Новую Четверть о том память послана, чтоб на безлепицу, за Ваганково, с кабацким питьем не въезжали»¹. В чем именно заключалась эта столь строго наказуемая «безлепица», ясно не видно, но, вероятно, подразумевались здесь народные игрища, воодушевляемые упоминаемым данною статьею «кабацким питьем». Подтверждением такому толкованию в настоящем случае слова «безлепица» может служить другая, аналогичная дополнительная к Судебнику статья (32-я) от 1640 г.: «Государь Царь и Великий Князь Михайло Федорович всеа Русии указал: которые всякие люди учнут биться кулачки в Китае, и в Белом Каменном городе, и в Земляном городе, и тех людей имать и приводить в Земской Приказ, и чинить наказание»². Здесь «безлепица» и кулачный бой преследовались и запрещались царским указом уже под страхом строгого наказания. Следующие слова патриарха Филарета как бы иллюстрируют только что упомянутую «безлепицу»: ратуя против святочных переряживаний

¹ Акты истор. (арх. комм.) III, № 92, VIII, с. 95.

² Там же: XXXII, с. 108.

и игрищ, патриарх в 1628 г. указал «кликать биричю по рядом, и по улицам и по слободам и в сотнях, чтобы с “кабылками” не ходили и на игрища б мирские люди не сходились, тем бы смуты православным крестьяном не было и коледу бы и овсеня и плуги не кликали» (т.е. не пели бы святочных колядок и авсеневых песен)¹. В то же приблизительно время ополчается против «сотонинских игр», плясок и рукоплесканий преемник Филарета патриарх Иоасаф. В Памяти, писанной по его указу в 1636 г., патриарх сетует на то, что, «вместо радости духовной, возделание творят радости бесовской и восприимши неприязнственные праздники, еже суть угодное дьяволу творяще и ходяще по воли сердец своих, ходяще по улицам в народ безчинствующе, пьянствующе, наругающеся праздником святым Божиим, вместо духовнаго торжества и веселия восприимши игры и кощуны бесовския, повелевающе медведчиком и скоморохом на улицах и на торжищах и на распутьях сотонинския игры творити, и в бубны бити, и в сурны ревети, и руками плескати и плясати и иная неподобная деяти». Далее патриарх приказывает грамоту эту (в которой предписывается также хранить благочиние в церковной службе) «почасту» читать старостам поповским и попам и наказывать им накрепко, чтобы они «приходящих ко святым Божиим церквам православных христиан учили страху Божию и всякому благочинию (т.е., между прочим, и воздержанию от вышепоименованных игр и бесчиния), неоплошно, с великим утверждением»². Патриарх не ограничивался, однако, письменными указами, но прямо велел уничтожать попадавшие на улицах музыкальные инструменты, а потом и вообще всему народу запретил даже держать музыкальные орудия на дому и какие, вопреки запрещению, где либо оказывались, приказывал отбирать и жечь. Об этом свидетельствует Олеарий: «Так как стали злоупотреблять музы-

¹ Там же: X, с. 96.

² Акты (арх. эксп.). III, № 264.

кой, – пишет он, – распевая под музыку в кабаках, корчмах и везде на улицах срамные песни, то нынешний патриарх, два года тому назад, сперва строго воспретил существование таких кабачьих музыкантов, и инструменты их, какие попадутся на улицах, приказывал тут же разбивать и уничтожать, а потом и вообще запретил русским всякого рода инструментальную музыку, приказав в домах везде отобрать музыкальные инструменты, которые и вывезены были, по такому приказанию, на пяти возах за Москву-реку и там сожжены». «Впрочем, – прибавляет Олеарий, – немцам дозволяется употреблять музыку в их домах, равно как и другу немцев, великому боярину Никите, которому патриарх многого приказывать не осмеливается, и который имеет у себя позитив (Positiv) и всякого рода другие музыкальные инструменты»¹. В наказе (I) монастырским приказчикам (XVII в.) предписывалось под угрозю пени запрещать крестьянам играть на музыкальных инструментах и держать у себя таковые; приказчики должны были наблюдать, «чтобы они крестьяне... бесовские игры, в сопели и в гусли и в гудки и в домры и во всякие игры не играли, и в домех у себя не держали... а кто забыв страх Божий и смертный час,... учнут... играть всякими игры и у себя держать... править пени по пяти рублей на человека»².

Наконец, искренняя и глубокая ненависть к скоморошеству благочестивого царя Алексея Михайловича нанесла сословию скоморохов смертельный удар. Вскоре по вступлении своем на престол царь стал заботиться о под-

¹ Подр. опис. путеш. в Москов. 344. Предшественник Иоасафа, патриарх Филарет, по свидетельству Олеария же, запретил и появление на улицах упомянутых выше (с. 577), до некоторой степени сближающихся со скоморохами «халдеев»: «Так как эти забавники, – пишет Олеарий, – причиняли уже чересчур большая неудовольствия, и даже вред, своими потехами крестьянам, вообще простому народу, а иногда и беременным женщинам, и так как от потешного огня их была также немалая опасность, то бывший патриарх окончательно запретил эту глупую игру и беганье по городу в шутовском наряде» (там же, 315).

² Акты юридические, изд. археографической комиссией 1838 г., № 334.

нятии нравственности своих подданных, прибегая для этого, еще в большей степени, чем это имело место при Михаиле Федоровиче, к крутым, насильственным мерам: строго приказывалось народу посещать церковь, говеть, – списки людей не говевших приказывалось присылать в монастырский приказ, и попадавшим в эти списки грозила опала без всякой пощады; предписывалось в воскресенье и в господские праздники не работать, в Филиппов пост поститься и в церковь ходить каждый день¹ и т.п.; в то же время, под угрозой строгого же наказания, запрещались всякие суеверные действия: волхование, чародеяние, гадание, а также всякие игры, музыка, песни, пляски, переряживание, позоры и связанное с народными игрищами пьянство. Все это изложено в царской грамоте от 1648 года. Привожу последовательно главнейшие выдержки из этого весьма любопытного документа, отрывками которого я уже раньше пользовался в соответствующих местах настоящей статьи. Данная грамота рисует нам картину современных Алексею Михайловичу народных увеселений и игрищ, главными действующими лицами которых являются скоморохи: «Ведомо нам учинилось, – вешал царь в своей грамоте, – что в Белгороде и иных городах и в уездах мирские всяких чинов люди, и жены их, и дети в воскресные и в Господские дни и великих Святых, во время святого пения к церквам Божиим не ходят, и умножилось в людях во всяких пьянство и всякое мятежное бесовское действо, глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми. И от тех сатанинских учеников в православных крестьянх учинилось многое неистовство: и многие люди, забыв Бога и православную крестьянскую веру, тем прелестником скоморохом последствуют, на безчинное их прелщение сходятся по вечером и во всенощных позорищах на улицах и на полях, и богомерзких и скверных песней, и всяких бесовских игр слушают, мужесково и женсково полу и

¹ Соловьев. Истор. Росс. XIII, 153.

до сущих младенцов... (далее следует порицание кулачных боев, качания на качелях, перечисление разных чародейств и волхвований), и медведи водят и с собаками пляшут, зернью, и карты, и шахмоты, и лодыгами играют, и безчинное скакание и плесание, и поют бесовския песни... (следует порицание обычая скакать на досках на Святой неделе, а затем говорится о святочных увеселениях) сходятся мужсково и женсково полу многие люди в бесовское сонмище, по дьявольской прелести, многое бесовское действо играют во всякии бесовския игры; а в навечери Рождества Христова и Васильева дни, и Богоявления Господня клички бесовския кличут – Коледу, Таусен и Плугу (ср. выше, стр. 658, указ патриарха Филарета)... и сказки сказывают небыльные, и празднословлю с смехотворением и кощунанием, и души свои губят такими помроченными беззаконными делами, и накладывают на себя личины и платье скоморошское, и, меж себя нарядя, бесовскую кобылку водят (ср. выше указ патриарха Филарета): и в таких позорищах своих многие люди в блуд впадают... (далее царь переходит к участию скоморохов в свадьбах). Да в городских же и в уездных людех у многих бывают на свадьбах всякие безчинники и сквернословцы и скоморохи со всякими бесовскими игры; и уклоняются православные крестьяне к бесовским прелестем и ко пьянству, и отцов духовных... наказания не слушают». По изложению всех этих бесчинств и беззаконных дел грамота предписывает: приказать людям, чтобы они от пьянства уклонились, «скоморохов з м(д)омрами и с гусли и с волынками и со всякими игры... в дом к себе не призывали,... и медведей (не водили), и с сучками не плясали, и никаких бесовских див не творили... богомерзких и скверных песней (на свадьбах и по ночам на улицах и поляхъ) не пели, и сами не плясали и в ладоши не били, и всяких бесовских игр не слушали, и кулашных боев меж себя не делали, и на качелях ни на каких не качались... и личин на себя никаких не накладывали, и кобылок бесовских (не на-

ряжали), и на свадьбах безчинства и сквернословия не делали. А где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гудебные бесовские сосуды, и тыб те бесовские велел вынимать и, изломав те бесовские игры, велел жечь. А которые люди от того ото всего богомерзкаго дела не отстанут, и учнут впредь такова богомерзкаго дела держатся, и по нашему указу тем людем велено делать наказанье: где такое безчиние объявится, или кто на кого такое безчиние скажут, и выб тех велели бить батоги; а которые люди от такова безчиния не отстанут, а вымут такие богомерзкие игры в другие, и выб тех ослушников велели бить батоги; а которые люди от того не отстанут, а объявятся в такой вине в третье и в четвертые, и тех, по нашему указу, велено ссылать в крайные города за опалу. Однолично есте нашу грамоту всяких чинов людем велели прочесть по многие дни, чтоб о богомерзких и о чародейных играх всяких чинов людем городских и уездным были ведомы, и с сей нашей грамоты списки слово в слово разослали в станы и в волости, и велели те списки по торшком прочитать многижды, чтоб сей наш крепкой заказ ведом был всем людем»¹. Таким почти дословным списком с этой грамоты представляется известная память верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Арбатской слободы².

В другой царской грамоте шуйскому воеводе Змееву, от того же года, повторяется сходное же порицание святочных игрищ, несоблюдение народом праздничных дней, брань, пьянство, а далее опять упоминается о скоморохах – душе всяких народных увеселений: «В воскресные ж дни и в господские праздники и богородичные, и в среду и в пятки, и посты игрецы бесовские – скоморохи с домрами, и с дудами, и с медведи ходят». Указ этот, запрещающий все перечисленные в нем бесчинные действия, «велено в тех городех по улицам и по торжкам и по крестцам, и по переул-

¹ Иванов. Опис. госуд. арх. стар. дел. 296 и сл.

² Акты истор. (арх. комм.). IV, № 35.

кам, прокликати бирючем по многие дни», чтобы «всяких чинов люди» ныне и впредь поименованных «неистовств» не творили. Кто же будет послушаться, «и тем людям за татя супротивныя христианскому закону за неистовства, быти от нас в великой опали и в жестоком наказанье»¹. Несколько лет спустя (в 1657 г.) Ростовский митрополит Иона счел нужным особою «памятью» предписать, «чтоб отнюдь скоморехов и медвежьих поводчиков не было, и в гусли б и в домры и в сурны и в волынки и во всякия бесовския игры не играли, и песней сатанинских не пели и мирских людей не соблажняли; а буде... поводчики с медведи учнут ходити и скомрахи в гусли и в домры и в сурны и в волынки и во всякия бесовския игры играть, и сатанинския песни петь, и мирских людей соблажнять, или мирские люди тех скоморехов и медвежьих поводчиков с медведьми в дома своя пускати, а ему, великому святителю, про то ведомо учинится, и тем людем и скомрахом и медвежьим поводчикам быть от него, святителя, в великом смиреннии и наказании без пощады и во отлучении от церкви»².

Итак, грамоты и указы XVII века, запрещавшие поименованные выше «безчинства» и «неистовства», по царскому повелению энергично распространялись и неоднократно прочитывались перед народом в городах и селах; заключавшиеся в них запрещения подкреплялись угрозами строгих наказаний, которые и приводились в исполнение над послушниками. «Наказание без пощады», «великая опала и жестокое наказание», «битье кнутом» и «битье батогами», а главное – ненависть самого юного царя Алексея Михайловича к скоморехам, конечно, неизвестная властям и руководившая действиями последних, – все это не могло не оказать сильного влияния на участь преследуемых царскими указами, преимущественно бродячих скоморехов, главных зачинщиков «безчинств и неистовств».

¹ Сахаров. Сказ. русс. нар. Прилож. к народн. дневнику.

² Акты (арх. эксп.). IV, № 98.

Около середины XVII века прохожие, бродячие ватагами (в качестве особого, резко отличающегося от прочих, презираемого всеми сословия) «веселые молодцы» постепенно сходят со сцены, а оседлые более или менее перерождаются в музыкантов и сценических деятелей на новейший западноевропейский лад.

Скоморох с этого времени становится отжившей свой век исторической личностью, хотя все отрасли его потешной деятельности продолжают и ныне жить и практиковаться в народе:

скоморох-певец,

древнейший *представитель народной поэзии* (домрачей, гусельник), певец мифических, богатырских и исторических песен, уступает место представителям зарождающегося с конца XVI века русского литературного стиха; но живая память о нем и поныне сохраняется в народе, на севере – в лице сказителя былин, а на юге – в образе певца-кобзаря или бандуриста;

скоморох-гудец

(гусельник, домрачей, волынщик, сурначей), игрок для плясок, превратился в музыканта-инструменталиста (оркестрового или солиста), меняющего гусли или домры на инструменты современного западноевропейского оркестра; в народе же преемниками его являются остановившиеся приблизительно на прежней элементарной степени развития бродячие или оседлые народные музыканты, частью профессиональные, частью непрофессиональные, из среды местного населения: дудари, гудочники, ныне уже почти окончательно вытесненные скрипачами, балалаечниками, лирниками, игроками на гармониках («итальянках») и др. Я уже заметил раньше (с. 478), что у белорусов простонародный скрипач до сих пор именуется «скомороха»;

скоморох-плясун

превратился в балетного танцора, оставив, в свою очередь, несомненные следы своего искусства в народных разгульных, разудалых плясках;

скоморох-глумословец и смехотворец,

исполнитель «*позоров*», превратился в театрального актера; но воспоминание о первобытном виде скоморошеских глумов и *позоров* уцелело до сих пор в форме святочных потех и шуток, творимых ряжеными «окрутниками», а равно и в форме потешных сцен и фарсов, шуток и прибауток, импровизируемых и разыгрываемых балаганными лицедеями и потешниками из народа, в форме кукольной комедии, райка, медвежьей комедии и т.п., в которых бьет ключом народный юмор, не стесняющийся при этом и в употреблении крепких словец, – представлений, едва ли во многом отличающихся от соответствующих «позоров» старинных скоморохов, за исключением разве недопускаемого ныне в прежней беспредельной мере цинизма и бесстыдства.

Вспомним, что, начиная с конца XV и в течение XVI и XVII веков, при царском дворе народные потешники – бахары, домрачеи, гусельники постепенно вытесняются игроками на органах, скрипках, цимбалах и прочих прибывающих из Западной Европы инструментах, а равно и трубными хорами (в XVII веке); вспомним, что у московских вельмож еще в первой половине XVII столетия мы встречаем дворовых шутов-скоморохов или «веселых» игроков, певцов, плясунов, а во второй половине того же века, под влиянием проникающих в это время в Россию все более и более многочисленных иноземных музыкальных потешников, и даже иноземных музыкально-театральных представлений, эти дворовые «веселые» заменяются дворовыми же людьми – актерами, танцовщиками и оркестровыми (на современный западноевропейский лад) музыкантами, сначала подвизаю-

щимися на музыкальном и музыкально-театральном поприще вместе с приезжими немецкими артистами и, разумеется, подчиняющимся влиянию последних, но с течением времени постепенно приобретающими некоторую самостоятельность, в качестве представителей зарождающегося русского сценического и музыкального искусства.

Как бы ни было грубо и элементарно искусство скоморохов, но не должно упускать из виду, что оно представляло единственную соответствовавшую вкусам народа в течение многих веков форму развлечения и утех, заменявшую ему вполне новейшую литературу, новейшие сценические зрелища. Скоморохи, как показано выше, были древнейшими в России представителями народного эпоса, народной сцены; они же, вместе с тем, были и единственными представителями светской музыки в России, а потому повторяю, что вся первая многовековая эпоха истории русской светской музыки до середины XVII века может быть названа эпохой скоморохов. О том, каков был характер и стиль музыки скоморохов, мы можем делать одни лишь предположения, так как письменных памятников они нам не оставили, да и оставить не могли: они, конечно, нотных знаков не знали и, следовательно, песен своих не записывали. Предположительные заключения о мелодиях последних можно строить по песням преемников скоморохов – сказителей былин и бандуристов относительно «великой», а также по практикуемым еще в народе играм (на инструментах) и песням плясовым и разгульным – относительно «веселой» их игры. К этому вопросу я возвращусь в другой статье.

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

Содержание. Обрядные огни. — Живая вода. — Наузы. Красная нить. — Кровь, мясо и кожа жертвенного животного. — Поминальные обряды. — Переряживания. — Первый сноп. — Последние плоды. — Низвержение жертвы с высоты. — Коровий навоз как очистительное средство. — Черты культа балтийских славян-язычников: храмы (общий план, украшения, храмовые богатства, храмовая утварь, пурпуровые завесы и одежды); — идолы; верховный жрец; загадочные параллели

Миросозерцание народов славянского племени до настоящего времени во многих отношениях сохранило языческий характер. Христианство заглушило в народе немало языческих представлений, заменило языческие имена древних богов именами христианского Бога и святых; но, невзирая на тысячелетнее свое господство, оно не в силах было сломить глубоко коренящиеся в народе языческие предание и верования, вытеснить древние языческие обряды и обычаи, продолжающие и ныне жить в народе, связываясь с праздниками и обрядами христианской Церкви. Главнейшие христианские праздники по большей части лишь заместили собою праздники языческие: древние названия их заменились новыми, но характер их в народном обиходе почти не изменился; мало того, многие праздники

сохранили в народе и языческие названия, продолжающие существовать рядом с новыми, христианскими, и даже имеющие в народе преобладающее значение. Так, например, зимний праздник Рождества Христова носит на языке разных славянских народов названия: Божич, Божик, Коляда; канун Рождества наиболее известен под именами: Бадний день, Бадний вечер, Щедрый (или Богатый) вечер, Корочун. Другой главнейший народный праздник, летний, день св. Иоанна Крестителя, носит название «Купало», местами «Ярило», Великий весенний праздник Воскресение Господня во многих местах называется на народном языке «Великим днем»; вторник на Святой Неделе именуется Купальницей, понедельник Фоминой недели – Радуницей, Юрьев день, а местами Фомин понедельник – Красной горкой, канун Юрьева дня – Ляльником, неделя Св. Отец известна под названием Русальной, Клечальной, Зеленой недели – четверг на этой неделе называется Русалкиным великим днем, праздник Пятидесятницы – Русалья, Rusadlj, Tuřice и т.п. Кроме того, народ в разных местах имеет своих особенно излюбленных святых, заместивших прежних любимых богов, и особенно почитает их память, вовсе не сообразуясь с официально установленными, так называемыми табельными, праздниками. К наиболее популярным и почитаемым святым православных славян принадлежат: свв. Георгий, Николай Чудотворец, Иоанн Креститель (или апостол Петр) и пророк Илья; особенным уважением пользуются также почитаемые парами святые: Борис и Глеб, Флор и Лавр, Косьма и Дамиан. Сюда же принадлежит и св. Пятница (Параскева), в честь которой двенадцать раз в году празднуются так называемые временные или именные пятницы, предшествующие разным большим годовым праздникам или следующие за ними, кроме того, девять «торговых пятниц» в течение девяти недель начиная с Пасхи; наконец, уважение к св. Пятнице распространено так сильно, что даже все 52 пятницы в году

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

считаются во многих местах праздниками почти столь же важными, как воскресенье, и в эти дни считается грехом работать, в особенности прясть и пахать землю: «пятница не работница», говорят великоруссы. По древнему языческому обычаю, субботы считаются по преимуществу днями поминовения, посвящаются воспоминанию об усопших родичах и чествованию их: по народному определению, «в пятницу добрые люди не пряли, в субботу родителей поминали». Православная Церковь, очевидно сообразуясь с древними народными преданиями, определила помянуть усопших, между прочим, в субботы перед праздниками Рождества Христова, Сошествия Св. Духа, Успения Пресвятой Богородицы; народ же преимущественно справляет поминки, кроме кануна масленицы и дня Радуницы, в субботы Троицкую, Покровскую и Дмитровскую.

Независимо от всего вышесказанного, нельзя не обратить внимание на то, что народ почитает святых христианской Церкви предпочтительно в качестве представителей того или другого явления, действия, занятия в области преимущественно земледельческой жизни; оттого он придает им эпитеты, соответствующие времени года, занятиям, обычаям и обрядам, связанным с данным временем, нисколько не заботясь о согласовании этих эпитетов с основным характером тех святых и житием их, которое, конечно, в большинстве случаев остается ему совсем неизвестным. В Великой Руси почитаются, например, свв. Петр Полукорм (16 января), Афанасий Ломонос (18 января; «на Афанасья береги нос» от мороза), Тимофей Полузимник (22 января), Аксиния Полузимница (24 января), Василий Капельник (28 февраля – начало оттепелей), Евдокия Весновка (1 марта – начало весны), Конон Градарь (5 марта – начинают копать огороды), и т.д. через весь год. Очевидно, что христианские святые, будучи гораздо многочисленнее, чем древние языческие боги, не только заместили последних в народном сознании, но и сами послу-

жили к увеличению ряда обоготворяемых представителей явлений природы, к чрезвычайной специализации этих олицетворений: говоря, например, о свв. Евдокии, Николе, Пантелеймоне, народ имеет в виду именно Евдокию *Весновку*, Николу *Травника* или *Мокрого*, Пантелеймона *Паликона*, т.е. представителей весны, весенней зелени и влаги, летнего палящего зноя и гроз, сожигающих копны. Соответственно тому и главнейшие христианские праздники – Рождество, Пасха, Юрьев день, Иванов (или Петров) день, Троицын и Духов дни и др. в среде всех славян, в особенности же южных и восточных, сравнительно менее подвергавшихся влиянию цивилизации, и в наше время еще сопровождаются обрядами и обычаями, не имеющими ничего общего с христианством; напротив, всматриваясь в эти странные и непонятные для городского «цивилизованного» жителя обряды, с непоколебимой стойкостью продолжающие по сию пору бытовать в простом деревенском народе, мы невольно переносимся в глубь языческой старины, перед нами восстает живая, интересная картина древнего языческого быта славян.

Не только христианские праздники, но даже и таинства христианской Церкви – крещение и в особенности брак – обставлены в народе такими обычаями и обрядами, которые вполне гармонируют с упомянутыми выше праздничными обрядами, к христианскому же таинству никакого отношения не имеют. Христианский обряд того или другого таинства является только внешним образом пристегнутым к обрядам языческим. Известно, например, что в некоторых местах Малой Руси до сих пор брак считается действительно совершенным только после брачного пиршества – «весилля» – главного акта языческой свадьбы; церковное же торжество, не сопровождающееся «весиллем», которое нередко бывает далеко после церковного венчания, не влечет за собою никаких последствий состоявшегося брака, не дает ни супружеских прав, ни обязан-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

ностей, которые вступают в силу лишь после свадебного торжества. Общество не допустит, чтобы новобрачная до «весилля» перешла в дом новобрачного, не допустит до фактического супружества. В случае смерти кого-либо из повенчанных Церковью новобрачных до отправления брачного пира умерший хоронится как холостой. С другой стороны, местами встречается обычай обходиться сговором, без венчания. В некоторых местах Белой Руси церковный обряд хотя и считается обязательным, тем не менее сговор дает право жениху и невесте жить между собою брачно, и они со дня сговора, или «заручин», называются уже молодыми, т.е. новобрачными.

Не менее древними языческими обрядами обставлены похороны, и в особенности поминки по усопшим, сопровождаемые жертвоприношениями и возлияниями на могилах, которые совершаются в точно определенные дни и промежутки времени, жертвенными трапезами и голошением причитаний, опять обнаруживающих совершенно языческий взгляд народа на смерть и загробное состояние усопших, причем христианские погребальный и поминальные обряды опять являются только внешним образом связанными с обрядами языческими. Покойные родители и родственники представляются обыкновенно спящими непробудным сном или горюющими, проливающими «горючие слезы» во тьме могил, в узких «домках»; руки покойного крепко придавлены к ретивому сердцу; «ясные очи» и «сахарные уста» его замкнуты; «белое лицо» его покрыто «ржавчиной». Поминающие сообщают покойным родителям в причитаниях о своем великом горе, весть о котором служит утешением переселившимся в мрачную обитель мертвых, например:

Скройсь-ко (т.е. раскройся), да гробова доска,
Распахнитесь, да белы саваны!
Отвалитесь, да ручки белыя,

От ретива, да от сердечушка,
Разожмитесь, да уста сахарныя!
Обернись-ко-ся, да мой родимый батюшка,
Перелетным ты, да ясным соколом...
Ты обмой-ко, родимый мой батюшко,
Со белова лица ржавщину...
Ты послушай-ко, родимый батюшко,
Горе-горьких наших песенек!

Из великорусского причитания дочери по отце

Из великорусского же причитания по родителям и родственникам:

«Родненькие наши батюшки! Не досаждайте своего сердца ретиваго, не рудите своего лица белаго, не смежайте очей горящей слезой! Али вам, родненьким, встосковалося по отцу с матерей, по милым детушкам, по ласковым невестушкам? И вы, наши родненькие, встаньте, пробудитесь, поглядите на нас, на своих детушек, как мы горемычем на сем белом свете... Уж вы, наши родненькие, взгляните-ка на нас, сирот, из своих домков, да потешьте словом ласковым...»

Что можно найти общего между содержанием приведенных народных причитаний и христианским воззрением на загробную жизнь?

Итак, во всех сферах народной жизни, несомненно, обнаруживается значительное преобладание или даже господство чисто языческого мирозерцания. Мало того, главнейшие черты этого мирозерцания с удивительной последовательностью проявляются и повторяются в песнях, поговорках, заговорах, преданиях, обрядах и обычаях разных славянских народов, представляющих тесное семейное родство. Понятно, что корень общих славянским народам языческих верований, преданий, обрядов следует искать в далекой общеславянской старине. Известно, как крепко простой народ держится исконных, свойственных

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

ему, освященных стариною, унаследованных им от предков религиозных понятий и обрядов и как скептически и враждебно именно в этой области относится ко всему новому, непривычному, тем более иноземному, если оно способно нарушить издревле установленный, точно определенный строй его домашней и общественной, обрядной и религиозной жизни. Не более склонен бывает он к принятию в свои обрядные песни каких-либо новых, чуждых ему элементов. Если, следовательно, существует в народе повсеместно какой-нибудь обряд, выраженный в точно определенной форме, связанный с известным днем или временем года или с известным обстоятельством или действием в кругу семейной или общественной его жизни, то такой обряд, без сомнения, может считаться древним; если тот же обряд встречается у разных народов, между которыми не было настолько близких, тесных сношений, чтобы можно было предположить возможность сильного между ними взаимодействия, то такая общность данного обряда говорит в пользу еще гораздо большей его древности.

Изменение внешних, преимущественно климатических условий, при которых слагалась жизнь языческих славян, по мере их переселений и расселений (независимо от принятия ими в позднейшие времена христианства), неминуемо должно было отразиться и на их религии. Переходя из знойного юга на холодный север, народ невольно становился в другие отношения к окружающей его природе: ясное, лазуровое южное небо, днем озаренное лучами благодетельного, но в то же время грозного, палящего, всепожигającego солнца, а ночью блещущее яркими огнями звезд, на севере заменилось бледным, большую часть года заволоченным серыми тучами небесным сводом; северный житель с жадностью ловит каждый луч солнца, согревающего холодную почву, большую часть года скованную морозом, покрытую льдом и снегами. В северных широтах солнце естественно утратило всю свою грозную

природу, получив на народном языке название «матушки красного солнца»; звезды, которые играли столь важную роль в религиях южных народов, преимущественно семитского племени, у славян – тем более восточных – почти вовсе потеряли свое мифологическое значение; солнце сосредоточило на себе преимущественное внимание народа, на солнце перенесены многие черты и свойства, в древние времена приписывавшиеся другим небесным светилам. Грозный, губительный для человека и всей живой природы южный зной, приносящий засуху и заразу, на севере заменился холодной сыростью, лютыми вьюгами и морозами. На юге человек проводит большую часть своей жизни под открытым небом, невольно созерцая явления окружающей его природы, на севере же он ютится в теплой избе, защищающей его от ненастья, дождей и метелей: вместо яркого звездного неба он созерцает пламя очага, которое любит и почитает как святыню.

Кроме климатических условий на строй религиозного мировоззрения человека влияют и обстоятельства политического характера: смешение или даже слияние с другими народами, покоряемыми данным народом или покоряющими его, более или менее оживленные торговые и иные сношения или столкновения с другими народами, успехи в цивилизации и, наконец, нередко встречающееся в истории народов непосредственное восприятие им нового вероучения от более сильных, более цивилизованных соседей. Всем поименованным влияниям неоднократно подвергались и народы славянского племени. Чем разнообразнее и сильнее были эти влияния, тем большие видоизменения должно было с течением веков претерпеть и основное, древнее религиозное мировоззрение славянских народов. В настоящее время от прежней религии сохранилось в народе только несколько малопонятных ему имен божеств, которые продолжают удерживаться в его памяти лишь в силу того, что они входят в состав об-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

рядных песен, обрядных изречений и пр. Последние же, в свою очередь, неразрывно связаны с народными обычаями и обрядами, которые, хотя и являются обыкновенно утратившими в народном сознании свое первоначальное значение, тем не менее обладают чрезвычайною живучестью. Обряд обыкновенно и должен служить критерием при объяснении смысла сопровождающих его изречений и песен. Языческих обрядов сохранилось в народе еще очень много, и они дают нам способы к проникновению в тайны древнейших верований, давно утраченных и забытых, к возведению скудных остатков древних религиозных представлений, о которых, несомненно, свидетельствуют многие народные песни и изречения, заговоры, поговорки и пр., к первоначальному их источнику, к восстановлению их в первоначальном их виде.

Языческие предания и верования или суеверия славян, и ныне еще преисполняющие их жизнь, как увидим ниже, находятся в тесной связи с верованиями и преданиями древних народов, и притом не только арийского племени, на что неоднократно было уже указываемо исследователями, но и семитского, на что еще мало было обращено внимания. Нити, связующие данные предания, верования и сопряженные с ними обряды, во многих случаях могут быть прослежены в глубокую даль минувших веков и тысячелетий, а потому возникновение их должно быть отнесено к этой далекой старине или даже ко временам еще более древним. Многие черты языческо-религиозного мировоззрения и обрядов славян естественно и вразумительно объясняются древними памятниками восточных народов, из чего, однако, не следует, чтобы все они непременно были заимствованы из тех именно народов, в сохранившихся более или менее случайно памятниках которых они находят себе разъяснение. В некоторых случаях повторяющиеся в древности и в новейшее время черты народной жизни, обычаев, поверий могут быть возводимы к

одному, общему, древнейшему источнику – многовековой практике первобытной жизни человечества: в эту доисторическую эпоху должны были сложиться в азиатской колыбели народов арийской и семитской семей основные элементы так называемой житейской мудрости этих народов, порождавшей известные религиозные представления и верования, известные жизненные правила, обычаи и обряды, основной смысл которых ныне, при значительно изменившихся условиях жизни и взглядах народов, нередко оказывается уже утраченным из народного сознания, но он не утратился для человечества, так как успел фиксироваться в творениях писателей минувших веков и тысячелетий. В других случаях возможны непосредственные или посредственные заимствования одним народом от другого. К этой последней категории должны быть отнесены, например, резко выдающиеся черты религиозного быта и культа балтийских славян-язычников, обнаруживающие сильное, в данных случаях прочим славянам несвойственное влияние семитское и малоазийское.

1. Обрядные огни

Во многих местах Малой и Белой (отчасти и Великой) Руси существует обычай на праздник Ивана Купала, т.е. в пору высшего солнцестояния, зажигать на горах и полях костры. Обычай этот искони распространен не только среди и других славянских народов, но и вообще во всей Западной Европе. Независимо от этого почти повсеместно в Европе до настоящего времени удержалось обыкновение встречать праздник Рождества Христова, отправляемый на противоположном полюсе годового круга, т.е. в пору низшего солнцестояния, возжиганием огней. У южных славян накануне Рождества сожигается громадное бревно, носящее название «бадняк». В Га-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

лицкой и Малой Руси наблюдают, чтобы во всю ночь на Рождество горел в хатах огонь, место же южнославянского бадняка заступила солома, которую жгут местами на второй день праздника, местами в Новый год. Воспоминание о возжигавшихся в старину на праздник Рождества (на Коляду) кострах сохранилось в некоторых мало- и галицко-русских рождественских песнях (колядках), где, например, упоминается «чудо-чудное, вогнем страшное» или изображается собрание святых кругом пылающих костров: «коло тых огнев усе святые» наконец, говорится о пляске кругом костра:

Там же горит терновый огник,
Кол огня ходит широкий танец.

В Великой Руси, например, в Саратовской губернии, сожигают накануне Нового года на улице огромный омет соломы, называемый Костромой; в Курской губернии накануне Рождества и Крещения жгут навоз на дворе. И в великорусских святочных песнях сохранилось воспоминание о возжигании рождественских костров, например, по словам такой песни: в лесах дремучих «огни горят великие»; другая колядка, записанная в Саратовской губернии, начинается словами «за рекой огонь горит». В Западной Европе преимущественно сохранился обычай сожигать на Рождество, как у южных славян, бревно, носящее в разных местах разные названия, например, во Франции – *souche de Noël*, *calendeau* и т.п., в Германии – *Weihnachstblock*, в Англии – *Yule-clog*, в Швеции – *Iula-brasa*; в Северной Италии данный обычай называется *arder il cerro* (жечь бревно). Словом, почти повсеместно в Европе, в обрядах или, по крайней мере, в песнях, уцелели остатки общего всем населяющим ее народам, а следовательно, несомненно весьма древнего обычая – возжигать огни в праздники высшего и низшего солнцестояния, и небезошибочно бу-

дет искать корень их в представлениях и обычаях народов древнейшей цивилизации.

По представлению древних ариев, огонь (Агни) низошел на землю с неба в виде молнии. И земному, и небесному огню воздавались божеские почести. В ведийских гимнах огонь именуется повелителем вселенной, мудрым царем, также отцом, братом, сыном, другом человека. Постоянно проявляется здесь благодетельное по отношению к человеку действие огня как возносителя жертвоприношений к богам, как разителя и губителя врагов, как собирателя семьи у домашнего очага. Святость и чистота огня требовали особенно почтительного к нему отношения; с другой стороны, огню приписывалась очистительная сила: отсюда обряд сожигания мертвых у древних индусов, посредством которого умершие очищались при переходе в загробную жизнь.

Такую же очистительную, возрождающую к новой жизни силу приписывали огню и семиты; но, кроме того, они в небесном огне, находившемся, по их представлению, в высшей небесной сфере, видели источник солнечного блеска, источник грозного, губительного, всепожирающего летнего зноя и сопряженных с ним засухи, заразы и т.п., и придавали, следовательно, огню не столько благодетельное, сколько страшное, гневное, яростное, всеподающее и истребляющее значение. В книгах Ветхого Завета неоднократно находит себе выражение такое представление огненной стихии, неоднократно рисуется ослепительная картина области небесного огня, где в грозной славе и величии царит Владыка вселенной, карающий и сокрушающий пламенем, ниспосылаемым им с неба. Пророк Даниил в видении своем видел «Ветхого днями» восседающим на Престоле, который был «как пламя огня». «Отверзлись небеса, – пишет пророк Иезекииль, – и я видел видение Божие... великое облако и клубящийся огонь и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламе-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

ни из середины огня, и из середины его видно было подобие четырех животных... и вид этих животных был, как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молнии исходили от огня». Сам Иегова является как бы олицетворением небесного огня: «Господь Бог твой есть огонь поядующий»; «познайте могущество мое», говорит Господь; «кто из вас может жить при огне пожирающем, кто из вас может жить при вечном пламени?» Давид так изображает картину гнева Господня: «Поднялся дым от гнева Его и из уст Его огонь поядующий». Об огне, исходящем от Господа, приносящем смерть и разрушение, часто упоминается в книгах Ветхого Завета; Иегова – поистине огненный Бог, являющийся в разных видовых формах у разных семитских народов. Ассирийский бог огня Адар (величаемый иногда и эпитетом Малик-Молох) так характеризуется на древних надписях: «бог, освещающий народы и солнце», «свет богов», «страшный владыка храбрых, царь силы, разоритель врагов, покоритель непослушных, истребитель мятежников, царь железа» – словом, как представитель войны, символом которой в древности неоднократно служил огонь. У народов ханаанских, в Сирии и Финикии, грозный представитель огня носил название Молох (Малах, Молах). Культ его характеризовался приношением ему в жертву людей (взрослых и младенцев), предававшихся пламени. Обычай сожигания людей в честь Ваала-Молоха перенесен был финикиянами и в Карфаген, а оттуда – в Сардинию, главнейшую карфагенскую провинцию. Жертвоприношения эти частью повторялись периодически, частью обусловливались особыми обстоятельствами общественной и частной жизни и имели, соответственно тому, характер то умиловительный (когда постигали народ бедствия: война, засуха, чума), то обетный или благодарственный. В Древнем Египте был сходный обычай сожигать живых людей в честь бога засухи и огня, Сета, или Сутеха (Ти-

фона греческих писателей). Это имело место во время каникул, т.е. в пору сильнейшего зноя. В Галлии, в культуре друидов, по словам греческих и римских авторов, также существовали жестокие жертвенные обычаи, обнаруживающие влияние семитского культа Молоха; соорудились из прутьев колоссальные человеческие фигуры, пустые внутри; они наполнялись живыми людьми, иногда людьми и животными, и сжигались.

Нельзя не видеть остатков этого древнего семитско-галльского обычая в некоторых жертвенных обрядах, сопровождающих возжигание ивановских костров. Во Франции в старину сжигались на ивановском костре живые кошки или лисицы, заключенные в корзинке или в мешке. В Пиренеях еще недавно существовал, а может быть, еще и ныне существует, обычай сжигать на ивановском огне живых змей. Раздирающие крики и отчаянные искривления тел сгорающих живых животных приветствовались толпой громким ликованием и бешеными плясками кругом огня, напоминающими неистовые пляски и беснование ханаанских народов кругом жертвенника Ваала-Молоха. Дальнейшее ослабление древнего семитского обычая представляет сжигание на ивановском костре костей мертвых животных (во Франции) или лошадиной головы (в Германии). В одной галицко-русской купальской песне сохранилось воспоминание о сожжении («испечении») на ивановском костре («сobotке») слепой кошки:

Долишняне! горишняне!
Схodyтeся до нас на sobотку,
Спечемы вам слeпу котку.

В Ижоре (в окрестностях Петербурга) еще в прошедшем столетии накануне Иванова дня при плясках сжигали на костре белого петуха. Эсты бросают в огонь ивановского костра разные предметы (камни, куски дерева, прутья

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

и т.п.) в качестве жертвенных даров огню, произнося при этом: «Мне – лен, огню – сорные травы».

В то время как во всех приведенных случаях, относящихся преимущественно до Западной Европы, костры, возжигаемые в пору высшего солнцестояния, являются жертвенными огнями, на которых богу небесного огня приносятся в дар живые и неживые предметы, они у славян более или менее утрачивают жертвенный характер, а приобретают предпочтительно символическое значение, служа как бы эмблемой небесного огня, уничтожающего и пожигающего расцветшую весной природу: у славян на ивановском костре сжигается молодое дерево («маик»), или соломенная кукла (Марена, Купало и т.п.), или цветы и венки, служащие символами божества весеннего плодородия (ср. мой очерк «Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян». Вестник Европы. 1895 г. Июнь и июль). Самый огонь ивановских костров во многих местах носит в народе характеристические названия: «живой огонь», «царь огонь» (Новгородская губерния), «божий огонь», «небесный огонь» – «Himmels feuer» (в Швабии), и даже «средолетний Ваал» – «Midsommersbaal» (в Дании).

Я упоминал уже выше о том, что древние народы как арийского, так и славянского племени приписывали огню вообще очистительную силу. На том же представлении основаны разные обрядные действия, которыми сопровождается возжигание обрядных костров: так, повсеместно у славян распространен обычай проводить скот через пламя костров (не только ивановских, но и масленичных, пасхальных) и скакать через ивановские костры с целью обеспечения себя от погубных влияний злой, нечистой силы – словом, для очищения от недугов настоящих и будущих. Тот же обычай соблюдается и у многих европейских народов, с тою же целью очищения. Во Франции не только скажут через огонь взрослые, но переносятся через него и дети. В Шотландии молодые люди скажут через огонь, в то

время как пожилые бормочут молитву, девушки переходят через пламя костров в надежде получить жениха, беременные женщины – чтобы роды были легки. И шотландцы переносили через огонь детей. В Греции женщины, прыгая через ивановские костры, восклицают: «Избавляюсь (т.е. очищаюсь) от грехов». Обычай во время скотского падежа зажигать огонь посреди скотного загона и проводить через него скот с целью предохранения его от заразы был известен уже в древней Индии. Провождение же детей через огонь было обычаем весьма распространенным у народов семитских, о чем неоднократно свидетельствуют книги Ветхого Завета, например: «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь». Сыны Израилевы, впадая в идолопоклонство, поклонялись Ваалу и «проводили сыновей своих и дочерей своих через огонь». Обряд этот, по свидетельству других мест, совершался в честь Ваала-Молоха, причем осталось еще неразъясненным – было ли целью этого обряда очищение проводимых через огонь или символическое выражение их сожигания, которое в некоторых случаях фактически приводилось в исполнение.

Сопоставляя все вышеизложенное, приходим к заключению, что огонь ивановских костров, возжигаемый в пору высшего солнцестояния, прежде всего представляет символ небесного огня, источника летнего зноя. В некоторых местах (преимущественно в Западной Европе), как уже было замечено мною раньше, огню этому приносятся жертвы, в других (преимущественно среди славян) он, как эмблема небесного огня, пожирает символы божества весеннего плодородия. Повсеместно огню этому приписывается очистительная сила, предохраняющая от недугов, обеспечивающая здоровье, плодородие и благополучие.

Эта последняя, именно очистительная и в то же время возрождающая, живительная сила огня преимущественно находит себе выражение в обрядных огнях – рожде-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

ственском или новогоднем и родственных ему весенних. Южнославянская рождественская песня воспеваает старого бадняка и молодого божича. Старый бадняк – дубовое бревно, сгорающее накануне Рождества, – возрождается в образ молодого божича, представителя данного праздника. «Кострома», у которой, по словам сопровождающей сожигание ее песни, «головушка болит», словом, больная в зимнюю пору богиня, сгорая на рождественских святках, очевидно, возрождается посредством огня и является позже представительницей весеннего плодородия, в пору зноя опять погибающей и оплакиваемой (ср. «Богиня весны и смерти»). К этой же категории следует отнести и весьма распространенный в разных местах Европы обряд сожигания (или потопления) в весеннюю пору пучков соломы, чучел (Марены, Смерти) и т.п., заключающийся встречей и приветствованием возродившейся весны (ср. там же). Обряды возжигания костров как выражение самосожжения с целью возрождения героев и героинь древних мифов мы находим у народов семитских: так, в Тарсе (в Киликии) через каждые пять лет праздновалось торжество в честь Сандана, причем сожигалось на костре его изображение. Сандан, киликийский Геракл, по выражению Вебера, «посредством самосожжения побеждает враждебные ему силы и возрождается к новой жизни очищенным и юным; подобно ему и Сарданапал, по верованию семитских народов, из пламени пожравшего его костра выходит героем, полубогом. Отправлявшийся финикийцами в Тире ежегодно праздник в честь пробуждающегося от зимнего сна солнечного героя Геракла – Мелкарта, вероятно, также сопровождался возжжением костров, – на это указывает древнее свидетельство о гробнице Геракла в Тире, где он был «сожжен огнем». Память о сожжении Геракла-Мелкарта праздновалась и финикийской колонией в Гадире (Кадиксе). По греческому сказанию, Геракл, погибающий от отравы, в предсмертных муках вступает на воздвигнутый для

него костер. Костер разгорается, и богоподобный витязь при раскатах грома и сверкании молнии на облаке, очистившись от недуга, возрожденный возносится на небо. И в мифах о Семирамиде, Дидоне (карфагенской Астарте) и других богинях того же цикла также важную роль играет акт самосожжения героини мифа. Известно то высокое значение, которое у некоторых народов Передней Азии имели связанные с особыми символическими обрядами, церемониями и переряживаниями праздники костров и факелов, отправлявшиеся в честь и воспоминание очищения и обновления огнем того или другого божества. Эти праздники костров дают нам ключ к уразумению основного значения и наших обрядных костров – новогодних и весенних, также символически выражающих возрождение посредством огня одряхлевшего в пору кратчайших дней солнца, или замершей, застывшей от зимней стужи природы, точнее – божественной представительницы ее, весной обновляющейся и оживающей.

2. Живая вода

От акта оживления или очищения огнем перехожу к не менее распространенному в древних религиях обряду омовения, купания, погружения в воду или оживления водой. В другом месте¹ я обратил внимание на то, что солнце и двойник его огонь представляют по преимуществу предмет культа мужского, а вода – женского населения: мужчины в обрядных действиях больше группируются около огня, женщины – около воды. К славянским обрядам, в которых главную роль играют женщины, принадлежат, между прочим, совершаемые раннею весной проводы смерти и встреча весны (лета). Отдельные моменты этого торжества, до сих пор отправляемого в некоторых местах Чехии, Мора-

¹ Божества древних славян. I. 300, 301.

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

вии, Польши¹, заключаются: 1) в шествии с чучелом, изображающим смерть (смертоносную богиню), из селения к воде; 2) в срывании с него облекающей его одежды (если чучело не одето, то его самого разрывают на части); 3) в погружении чучела в воду (потоплении, иногда замещаемом сожиганием, см. выше), после чего 4) срубают деревцо, изображающее воскресшее лето, одевают его в платье, в которое перед тем одето было чучело (= метаморфоз «Смерти» в «Лето»), украшают пестрыми лентами и блестками и с песнями и ликованием вносят в селение. Главный акт обряда состоит в погружении (ввержении) изображения Смерти в воду, вследствие чего Смерть превращается в «Лето» т.е. в богиню весны (лета), символом которой служит разукрашенное деревцо. Погружение изображения божества в воду, омоложение его или обновление сил его водою составляло и главнейшую часть обрядных действий, ежегодно совершавшихся в честь матери-земли Nerthus в древней Германии, Великой матери Идейской в Риме, богини Сирийской в Гиерополисе и др. Драгоценный древнеассирийский клинописный памятник повествует о нисхождении богини Истары (Астарты) в подземное царство, как бы смерть ее, и затем оживление или воскресение ее посредством излития на нее живой воды: богиня нисходит в мрачную обитель бога Иркалла, к дому, не имеющему выхода, по пути, по которому уже нет возврата. Мрак царствует в этой области, пыль покрывает ворота, в которые она стучится. Страж отпирает ворота и, когда она проходит через них, снимает с головы ее тиару, у вторых ворот он вынимает из ушей ее серьги, у третьих ворот он снимает ожерелье с ее шеи, у четвертых – одежду с ее груди, у пятых – пояс с ее платья, у шестых – запястья с ее рук и ног, у седьмых – одежду с ее плеч: «Так поступает Нинкигала (богиня преисподней), – говорит он, – с теми, кто приходит к ней». Все члены богини Истары – глаза, руки, ноги, сердце, голова поражаются болезнью. Но мир

¹ Подробности см. в статье «Богиня весны и смерти».

не может жить без Истары, подательницы плодородия. Бог Иа посылает вестника к Нинкигал с приказанием отпустить Истару. Нинкигала велит оросить Истару живой водой, она исцеляется от недугов, возвращается к жизни и отправляется в обратный путь на землю; у каждых из семи ворот ей возвращаются снятые с нее одеяние и украшения. «Живая вода», как средство для очищения, упоминается и в Ветхом Завете, также в Откровении Иоанна. «Живая вода» творит чудеса и в русских былинах. На народном языке ныне «живой водой» называется дождевая, т.е. небесная, влага.

3. Наузы. Красная нить

В народной медицине и волшебных чарах у всех славян играют значительную роль наузы, узлы, навязки-амулеты, замечает Афанасьев и приводит многочисленные старинные свидетельства христианских писателей славянских, порицавших ношение и навязывание «бесовских» узлов и науз. Наузы состояли из различных привязок, надеваемых на шею. Большею частью это были травы, корни и иные снадобья, которым суеверие приписывало целебную силу. В христианскую эпоху употребление в наузах ладана (который получил особенно важное значение, потому что возжигается в храмах) до того усилилось, что все привязки стали называться ладанками, даже и тогда, когда в них не было ладану. Ладанки до сих пор играют важную роль в простонародье: отправляясь в дальнюю дорогу, путники надевают их на шею, в предохранение от бед и порчи. Волшебные привески, чародейные мешочки издревле известны были в числе суеверий, заимствованных евреями от филистимлян и против которых восстают пророки и учителя Израиля: «В тот день отнимет Господь красивые цепочки на ногах, и звездочки, и луночки... и привески волшебные», – восклицает пророк Исаия. «Горе шивающим чародейные мешочки

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

под мышки», – восклицает пророк Иезекииль. Такие привески (талисманы) весьма распространены были в древности у халдеев и ассирийян. Они были разных родов: то представляли кусочки материй, заключающие в себе тексты заклинательных формул и пришитые к предметам домашней утвари или к платью, то изготовлялись из других материалов и носились на шее, как предохранительное средство против демонов, болезней, бедствий. В музеях древностей встречаются многочисленные ассирийско-вавилонские каменные привески, на которых вырезаны изображения богов и гениев, а равно и заклинательные формулы, в которых речь идет об изгнании злых демонов, чумы и т.п. и призываются благие божества и добрые демоны на пользу и благо человеку. Славилась в древности и так называемые «эфесские письмена» т.е. заклинательные слова или формулы, которые в виде привесок носились жителями Эфеса с целью предохранения себя от дурных влияний; они же, по народному верованию, способны были изгонять демонов из людей. Подобные же привески известны были и в Милете. Закрывающиеся в них «милетские письмена» представляли смесь слов греческих и фригийских.

Особенное значение придается у всех славян красной нити, красной шерсти или ленточке: в Болгарии около Татар-Базарджика к числу обрядов, совершаемых беременными женщинами 8 января (в так называемый Бабин день), принадлежит принятие от бабки нити красной шерсти, которая вместе с другими предметами должна способствовать скорейшему разрешению от бремени. У мазуров красная ленточка, надетая на шею новорожденного младенца, служит к ограждению его от вредного влияния чужого глаза. У чехов также красная повязка оберегает ребенка от заколдования или порчи. В России девять ниток красной шерсти, навязанные на шею ребенка, предохраняют его от скарлатины; от лихорадки носят на руках и на ногах повязки из красной шерсти или тесьмы; если «разовьется»,

т.е. заболит, связка ручной кисти, то ее обвязывают красною пряжею. Суеверия эти опять гнездятся в древнейших преданиях. Закон Моисея, столь энергически порицавший всякие чародеяния, волхование и волшебство соседних с евреями народов, очевидно, вследствие слишком глубоко вкоренившейся в сознание народа древней традиции о чудодейственных свойствах красной нити, не только не гнушается употреблением ее в дело, как магического средства против нечистоты или осквернения (родственного болезни, дурному глазу и пр., так как исцеление от недуга, глаза и пр. есть очищение), но даже предписывает прибегать, между прочим, к этому средству при очищении дома: «И возьмет кедровое дерево, и иссоп, и червленую нить, и живую птицу, и омочит их в крови птицы заколотой и в живой воде, и покропит дом семь раз. И очистит дом кровию птицы и живую водою, и живую птицею, и кедровым деревом, и иссопом, и червленою нитью». Евреи, может быть, заимствовали верование в чудесную силу красной нити из Египта. Египетские жрецы-книжники, по свидетельству Диодора, носили на голове перо коршуна и пурпуровую нить. У римлян жена Юпитерова жреца, бывшая в то же время и жрицей Юноны, обязательно, по древнему обычаю, украшала голову свою особой пирамидальной прической, через которую пропускалась шерстяная лента пурпурового цвета. Гримм указал на датские народные песни, в которых герои, для «закрепления себя», т.е. для ограждения своего шлема и своей жизни, перевязывают шлем красной шелковинкой.

4. Кровь, мясо и кожа жертвенного животного

В другом месте¹ при рассмотрении жертвенных обрядов древних славян я указал на важное значение, кото-

¹ Бож. др. слав. I, 43 и сл.

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

рое приписывалось славянами-язычниками жертвенной крови. Болгары и ныне еще, когда колют баранов в Юрьев день, собирают истекающую из жертвенного животного кровь в чашу и употребляют ее как целительное средство. Жрецы балтийских славян пили жертвенную кровь, которая пробуждала в них дар прорицания. На вкушение у русских жертвенной крови намекает митрополит Иларион; кровью убитой на Рождество свиньи до сих пор в некоторых местах России брызгают в огонь, и ей приписывается способность изгонять нечистую силу из хлева. Такое же благотворное действие приписывается и ныне еще крови петуха, закалываемого латышами в Усиньев день, изливаемой на овес или на косяк двери в конюшне. С такою же целью чехи в Страстной четверг (местами в Страстную пятницу или субботу) резывают двух молодых голубей и кровь их изливают на приготовленные для прочих голубей пшеничные зерна. Голуби, поевшие этих зерен, тем предохраняются от всяких невзгод. У литовских народов жрец (вуршкайт) возлагал руку на обреченное на заклание жертвенное животное и, заколов его, собранную в чашу кровь распыскивал или окроплял ею присутствовавших; остаток же крови последние делили между собой, и каждый окроплял ею у себя дома свою скотину.

Сравним опять описанные обряды со сходными обрядами некоторых древних народов. У римлян в позднейшие времена существовал заимствованный из Фригии обычай очищения от грехов посредством крови жертвенного животного (Taurobolia). По словам церковного писателя Пруденция, посвящаемый садился в яму, которую покрывали пробуравленными наподобие решета досками. На этих досках закалывалось жертвенное животное: кровь струей лилась из раны через отверстие в яму и орошала и обагряла находившегося в яме; верующий ловил ее устами, обмывал себе ею лицо, пропитанные же кровью платья тщательно сберегались. Этому кровавому крещению приписывалась

очистительная сила «возрождения», как свидетельствуют некоторые древние надписи. Перехожу к обрядам кровного жертвоприношения, предписанным Моисеем: прежде чем резать животное, жертвователю возлагал на него свою руку (как литовский вуршкайт, см. выше). Возложение одной или обеих рук на голову жертвенного животного имело значение перенесения на последнего грехов, во искупление которых совершалось жертвоприношение: «Возложит руку свою на голову жертвы за грех и заколет ее за грех», – предписывал Господь Моисею, или в другом месте: «Возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла и исповедает над ним все беззаконие сынов Израилевых, и все преступления их, все грехи их, и возложит их на голову козла... и понесет козел на себе все беззаконие их». По заклании козла собиралась в чашу истекавшая из раны кровь; право собирать кровь принадлежало одному священнику. Обходя кругом алтаря с упомянутой чашею в руках, он окроплял кровью или обмазывал ею рога, ножки, углы и стенки алтаря, а остальную выливал на стенку алтаря или у его подножия. Крови приписывалась способность омыwać от грехов народ, очищать от преступлений народа святилище и жертвенник. Кровь жертвенного агнца употреблялась евреями и при посвящении в священнический сан: ею окроплялось ухо и большой палец руки и ноги посвящаемого и одежда его. Сходный обряд совершался евреями и при очищении человека от грехов. Рядом с упомянутыми обрядами встречается у евреев и простое окропление народа жертвенною кровью из чаши, как у древних славян и литовцев.

Важная роль, которую играла у евреев кровь, объясняется тем, что, по представлению их, в крови заключалась душа животного; вот почему одни только священники имели право собирать жертвенную кровь и строго запрещалось законом вкушать кровь: «Душа тела в крови, – говорил Господь Моисею. – Я назначил ее вам для

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает... Не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его; всякий, кто будет есть ее, истребится», или: «Строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что кровь есть душа; не ешь души вместе с мясом, не ешь ее, выливай ее на землю, как воду».

После всего сказанного становится ясным, отчего и древние славяне (в особенности балтийские), и народы литовские, верования которых находятся в тесной связи с древнейшими преданиями человечества, придавали столь важное значение жертвенной крови. Душа жертвенного животного, в виде крови его, очищала от грехов и козней злой силы народ, который жрец окроплял кровью; она же ограждала окропляемый скот от всяких невзгод и бедствий. Душа жертвенного животного, проникая в уста балтийско-славянского жреца в виде крови, которую он испивал, пробуждала в нем дух прорицания. На том же, без сомнения, основании Одиссей, прибыв в царство мертвых, закалывает овец и предлагает «черную кровь» их тениям умерших, которые, напившись ее, получают вновь сознание и «способность вещать истину».

При «мирных жертвоприношениях» евреев главную часть обряда составляло убиение жертвенного животного и съедение его мяса. Священное значение вкушения мяса жертвенного животного, нередко подававшее повод к обрядному объедению на больших народных торжествах (ср. послежертвенные пиры в честь Геракла, Геркулеса, Святовита Арконского и др.), подтверждается следующими словами Ветхого Завета: «Она (жертва) должна быть съедана на святом месте, на дворе скинии собрания. Все, что прикоснется к мясу ее, освятится... Весь мужской пол священнического рода может есть ее, – это великая святыня». На том же самом принципе основано и величайшее таинство христианской Церкви, предписывающей вкушение Крови и Тела Искупителя мира, Божественного Агнца, при-

нявшего на Себя грехи человечества; священная трапеза христианской Церкви – та же «великая святыня»; ею верующие очищаются от грехов и делаются причастными вечной жизни и вечного блаженства.

По закону Моисея, тук и сальник на печени при «мирной жертве» сожигались на жертвеннике, из остальной же части на долю священника приходились грудь и правое плечо его; при жертве же «всесожжения», т.е. при сожигании всего животного, за исключением кожи, последняя поступала в пользу священника. У болгар, по совершении обрядного заклания барашков в Юрьев день, поп, прочтя молитвы, и ныне еще берет с каждого хозяина по четверти барашка, кроме прочей провизии; сходный обычай имеет место и у сербов; священник же получает и шкуру барашка.

5. Поминальные обряды

К главнейшим поминальным праздникам в России принадлежат весенние поминки, ныне совершаемые в день Радуницы (Навий день), т.е. во вторник на Фоминой неделе, также в Троицкую субботу; поминают на Руси покойников и накануне масленицы, т.е. в самую раннюю весеннюю пору; с перенесением же празднования Нового года на 1 января, т.е. на начало святок, поминовение усопших родственников местами, как, например, в Малой Руси, вошло и в число святочных обрядов. Болгары также отправляют поминки («задушницы») в известные субботы в течение весны. Сербохорваты справляют «Радуницу» в понедельник на Фоминой неделе. Кроме того, главнейшим поминальным днем («задушница») у сербов служит Всевятское воскресенье, т.е. также один из весенних праздников. У древних римлян так называемые родительские дни (*dies parentales*) отправлялись перед самым наступлением

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

весны или Нового года по старому календарю, а именно во второй половине февраля, с 13-го по 21-е число этого месяца. В Иране, по народному верованию, души усопших пробуждались весной, вместе с пробуждением природы. В это время, а именно в течение последних пяти дней старого года (февраля) и первых пяти – нового (марта), следовательно, в то же приблизительно время, как у древних римлян и славян, они нисходили на землю, посещали дома своих родственников и принимали от них угощение: «Кто жертвует им (душам усопших), – говорится в Авесте, – рукою, снабженною мясом, рукою, снабженною одеждой, с молитвою, достигающей чистоты, того благословляют удовлетворенные, не мстительные, не оскорбленные, сильные фравашы (души усопших), чистые: в этом доме (говорят они) будет изобилие быков, людей, в нем будут быстрые кони и крепкая колесница; тот муж будет пользоваться почтением, будет главою собрания, кто нам постоянно жертвует рукою, снабженною мясом, рукою, снабженною одеждой, с молитвою, достигающею чистоты». Выраженный здесь взгляд на отношение людей к усопшим родственникам продолжает и ныне существовать в народе у всех славян. На Руси, когда зимою, после трескучих морозов, настанет вдруг оттепель, поселяне замечают, что «родители вздохнули», т.е. мертвые повеяли (дохнули) теплом. В России же существует поверье, что на первый день Пасхи (один из важнейших весенних праздников, когда воскресает природа) открывается небо, и в продолжение всей Светлой недели души усопших (подобно иранским фравашам) постоянно обращаются между живыми, посещают своих родственников и знакомых, пьют, едят и радуются вместе с ними. Древние индусы нередко призывали усопших к своим жертвенным трапезам; их, «родителей», приглашали присесть к огню, им предлагались ежедневно угощения, а в каждое новолуние в честь их устраивались особенные поминальные трапезы. Парсы (потомки древних иранцев), подобно предкам

своим, в течение первого года после смерти кого-либо из родственников поминают его ежедневно молитвою к фраваше, произносимую перед едою, а через месяц после смерти – особенною службою. Затем, в следующие года, в 4, 10 и 30 дни каждого месяца, в особенности же в течение упомянутых десяти дней при наступлении Нового года, также возносятся молитвы к фраваше. Так и у славян до сих пор повсеместно в известные в году поминальные дни, а также в известные промежутки времени после смерти родственника, в 9, 20, 40 дни и пр. (болгары посещают могилы своих родных на 3, 9, 12, 20 и 40 дни; затем эти посещения повторяются через 3, 6, 9 и 12 месяцев) совершаются дома или на могилах своеобразные обряды, составная часть которых заключается, во-первых, в угощении умерших вином, пивом, блинами и другими яствами, которые ставятся на стол (или мечутся под стол), когда поминовение происходит дома, или же кладутся или выливаются на могилу, когда оно совершается на кладбище, и во-вторых – в следующей за тем поминальной трапезе.

«В Троицкую субботу, – по словам Стоглава (1550 г.), – по селом и погостам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом умерших с великим воплем». Прекрасной иллюстрацией к этому свидетельству могут служить слова Олеария, путешествовавшего по России в 30-х годах XVII столетия и описавшего поминки, происходившие в Троицкую же субботу на русском кладбище в Нарве: «Кладбище было наполнено русскими женщинами, расстилавшими на могилах и надгробных памятниках прекрасно вышитые пестрые платки; на платки ставились блюда с блинами и пирогами, рыбой и крашеными яйцами; они частью стояли у могилы, частью лежали распростертыми на них, выли и вопили, обращая разные вопросы к покойникам». Менеций (в начал XVI века), рассказывая о поминальных обрядах русских на нашей западной окраине, говорит, что во время поминальной трапезы

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

(происходившей на дому) бросали под стол по кусочку от кушаний, также выливали пиво, как угощение душам умерших. Если что-нибудь съестное случайно падало со стола на пол, то упавшее не поднималось, а оставлялось, как говорил народ, в пользу умерших. По окончании же пиршества знахарь выметал из избы метлою души умерших, произнося: «Ели-пили, душечки, а теперь ступайте вон, вон!» И ныне еще белорусы в осенний поминальный праздник, садясь за трапезу, приглашают души умерших (дядов-дедов) прилететь к ним:

Святы дзяды, зовем вас: ходзице до нас!
Есць тут усе, што Бог даў,
Чим толькі хата богата,
Просім вас, ляціце (= летите) до нас!

По окончании ужина встают из-за стола, молятся Богу расходятся, приговаривая:

Святы дзяды, ляціце цеперь до неба!

В некоторых местах Великой Руси, когда совершаются годовые поминки на дому в честь всех усопших родителей, незримо присутствующих при этом обряде, хозяин по окончании трапезы открывает окно, распускает на улицу кусок холста и приглашает покойников возвратиться в свои загробные жилища по посланному полотну: «ступайте с Богом! вот тут будет вам помягче!» Болгары, посещая в указанные выше дни могилу умершего и принося с собою угощение (вареный ячмень, рис, кружку с вином или водкой), уверены, что душа усопшего присутствует тут же и принимает с признательностью приношения. Далматские морлаки, по свидетельству Фортиса (XVIII в.), совершали поминки по умершем в каждый праздник в течение целого года: женщины, приходя на могилу, орошали ее слезами,

украшали цветами, посыпали душистыми травами. Если по какой-либо причине приходилось пропускать праздник без отправления поминок, то они извинялись в том перед покойником, беседуя с ним как с живым и давая ему подробный отчет о причинах, принудивших их не исполнить по отношению к нему своего долга. Во всех данных случаях обнаруживается существование в сознании народов славянского племени древнеарийского представления о тесных отношениях человека к усопшим его родичам.

Не останавливаясь на более подробном описании угощений мертвых, которое завело бы меня слишком далеко, ограничусь приведением следующих слов мусульманского писателя первой половины X века, Ибн-Дасты, свидетельствующих о древности у славян-язычников обряда поминовения мертвых: «Через год по смерти покойного берут (славяне) кувшинов двадцать меду, иногда несколько больше, а иногда несколько меньше, и несут их на тот холм (на котором стоял сосуд с пеплом сожженного мертвеца), где собирается семейство покойного, едят, пьют и затем расходятся». По словам Феофилакта (ок. 629 г.) у варваров, под именем которых Котляревский узнает придунайских славян, был обычай праздновать поминки по усопшим.

В число обрядных действий, которыми и ныне еще в некоторых местах у южных славян сопровождается горевание по умершим, издревле принадлежало обыкновение делать надрезы на теле и царапины на лице, а также обстригать волосы в знак великой скорби: в Черногории при оплакивании мертвых многие исцарапывают себе лица, струящуюся же из царапин кровь не стирают и не смывают, и некоторые по несколько недель ходят с лицом, испещренным засохшею кровью. Кроме того, женщины иногда обрезают себе волосы или, по крайней мере, ходят первое время после смертного случая с непокрытой головой. Сербы также несколько времени ходят без шапок, т.е. с обнаженной головой. В Черногории мать и сестры умер-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

шего обрезают себе косы и кладут в могилу вместе с покойником. Чехи, по словам хроники Бельского, оплакивая смерть Любуши, бросали в разведенный для могилы огонь обрезанные волосы и ногти. «Ни кожекроения не творятся, ни лицедрания», – говорится в житии Константина Муромского. По свидетельству Кадлубка (ум. 1223 г.), по случаю смерти польского князя Казимира «можно было видеть, как с исцарапанных ногтями лиц некоторых жен и девиц кровь текла струями», некоторые наносили себе раны другими орудиями. Названный выше мусульманский писатель Ибн-Даста говорит, что славянские женщины, «когда случится у них покойник, царапают себе ножом руки и лицо»; Лукиан (в II в. по Р.Х.) описывает сходный обряд оплакивания мертвого во времена Римской империи: «начинается плач и голошение женщин (голошение плакальщиц до сих пор в обычае у славян), все проливают слезы, ударяют себя в грудь, вырывают себе волосы и исцарапывают себе до крови щеки». Скифы, по свидетельству Геродота, в знак скорби по случаю смерти царя отрезали себе уши, обстригали волосы, делали надрезы на руках, исцарапывали себе лоб и нос, прободали стрелой левую руку. Сходный обычай с древнейших времен известен был и у народов азиатских, о чем свидетельствуют многие тексты Ветхого Завета, например: «Не делайте нарезов на теле вашем и не выстригайте волос над глазами вашими по умершем». Пророк Иеремия так изображает картину скорби моавитян о постигшей их гибели: у каждого голова гола и у каждого борода умалена, у всех на руках царапины». «Снимая с себя волосы, остригись, скорбя о нежно любимых сынах твоих; расширь из-за них лысину», – пишет пророк Михей. По словам Лукиана, финикиянки в Вивле, оплакивая ежегодно смерть Адониса, обстригали себе волосы; то же самое делали и египтянки по случаю смерти божественного быка Аписа. По египетскому сказанию, Изида, узнав о гибели Озириса, отрезала прядь волос с головы своей

и облеклась в траурное одеяние. О приношении в честь умерших на могилу их волос, практиковавшемся на острове Делос, упоминает Геродот. Итак, поминальные обряды славян опять представляют тесную связь с таковыми же обрядами народов древнего мира.

6. Переряживания

Повсеместно распространенный в Европе обычайрядиться, именно на святках и на масленице, а равно и во время майского (весеннего) праздника, коренится также в глубокой древности. Праздники святков и масленицы, и по времени отправления, и по характеру своему, представляют несомненное родство с сопряженными с переряживаниями же праздниками январских календ и либералий (в марте) древних римлян и малого и великого Дионисовых торжеств древних греков (отправлявшихся в декабре и марте); празднества эти, находясь в тесной, неразрывной связи с культом соответствующих богов (Януса, Либера, Диониса), имели религиозно-обрядный характер.

Не связана ли основная мысль переряживания мужчин в женские платья и женщин в мужские с религиозным воззрением народов семитских, вообще оказывавших немалое влияние на культуру европейских ариев? В среде семитских народов возникло представление о соединении в одном божественном лице свойств двух полов, словом — о гермафродитизме. Так, например, в Сирии Астарты и Ваал слились в одно двуполое божество; в книге Товита упоминается о приношении жертвы «Ваалу юниц»; в Пифосе высоким уважением пользовалась статуя бородатой Афродиты. В Сирии в известные торжественные дни в честь Ваала жрецы и поклонники двуполого бога являлись в красноватых прозрачных женских сорочках и прочем женском одеянии, между тем как женщины одевались

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

в мужское платье и вооружались мечами и копьями. На острове Косе, по свидетельству Плутарха, жрец Геракла приносил богу своему жертву, облеченный в женское одеяние и с повязкой на голове.

Обыкновение переряживаться порицалось уже в книгах Ветхого Завета. «На женщине не должно быть мужской одежды, – читаем в книге Второзаконие, – и мужчина не должен одеваться в женское платье, ибо мерзок перед Господом Богом твоим всякий делающий сие». Почти теми же словами выражается о переряживании русских Номоканон, изданный в Киеве в 1624 г.: «Ныне христианские дети сие творят: в одежду женскую мужья облачают и жены в мужскую». Письменные свидетельства о русских народных маскарадах восходят до XII или даже до XI века. Со временем к обычаю взаимного переряживания мужчин в женские платья и женщин в мужские естественно присоединилось облечение в разные характеристические костюмы, сделавшиеся затем типическими. К числу последних принадлежат, между прочим, фигуры народного маскарада, изображающие разных зверей: коня, медведя, волка, козу и т.п., имевших в старину определенное мифологическое значение.

7. Первый сноп. Последние плоды

Начало жатвы всюду составляет праздник местного населения. В Малой Руси праздник Ивана Купала в старину отправлялся как торжество, совпадавшее с «началом жнив». В Литве и во многих местах России придают особенно важное значение первому сжатому на ниве снопу. На Руси сноп этот называется именинником. Хозяйка приносит его в избу и ставит в переднем углу, у божницы. По обычаю, принятому в некоторых малорусских местах, зажин делается священником. В Литве (и Белорус-

сии) первая жница, украшенная цветами, несет первенца жатвы, впереди всех жниц, на барский двор, где ожидает работниц угощение. Словом, начало жатвы составляет выдающееся торжество, и первый сноп пользуется особенным почетом. Соответственно этому чехи при печении хлеба из новой ржи бросают в огонь, т.е. жертвуют божеству огня, кусок теста. В законе Моисея находим целый ряд предписаний, касающихся начала жатвы. В числе главнейших, весьма немногочисленных, народных праздников назван здесь «праздник начатков жатвы пшеницы». Приказал Господь Моисею объявить народу Израилеву следующие законы: «наблюдай и праздник жатвы первых плодов труда твоего, какие ты сеял на поле... Начатки плодов земли твоей приноси в дом Господа Бога твоего». В другом месте читаем: «Когда будешь жать на ней (на обетованной земле) жатву, то принесите первый сноп жатвы вашей к священнику. Он вознесет сей сноп перед Господом, чтобы вам приобрести благоволение»

В законе же Моисеевом находит себе объяснение записанная Гильфердингом старинная сербская пословица: «Проклата нива, на којеј клас не остаје». «Когда будешь жать на поле твоём, – предписал Господь Израилю, – и забудешь сноп на поле, то не возвращайся взять его; пусть он останется пришельцу (нищему), сироте и вдове, чтобы Господь, Бог твой, благословил тебя во всех делах рук твоих. Когда будешь обивать маслину свою, то не пересматривай за собою ветвей; пусть остается пришельцу, сироте и вдове... Когда будешь снимать плоды в винограднике твоём, не обирай остатков за собою; пусть остается пришельцу, сироте и вдове». Проклятие сербскою пословицею нивы, на которой не осталось ни одного колоса, несомненно основано на том же начале: оставленные на ниве колосья должны поступить в пользу подбирающих их неимущих, вдов и сирот. Отсюда же объясняется чешское обыкновение – на плодовых деревьях оставлять не

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

снятым по крайней мере по одному плоду; в противном случае дерево, по народному верованию, в следующем году не принесет ни одного плода.

8. Низвержение жертвы с высоты

В разных местах Чехии до сих пор соблюдается следующий своеобразный обычай: 25 июля, в день св. Якова, при совершении известных церемоний низвергается с церковной башни или с другого возвышенного места жертвенный козел с позолоченными рогами, убранный цветами. Кровь этого животного собирается и хранится как действительное целебное средство. – Обычай этот совершенно напоминает древний греческий обряд умиловительного жертвоприношения, совершавшегося в летнее же время (хотя несколько раньше, именно в конце нашего мая) в честь Аполлона: двое приговоренных к смерти мужчин, или мужчина и женщина, убранные плодами и цветами, надушенные благовонными травами, в качестве умиловительной жертвы низвергались со скалы. Приносимые таким образом в жертву люди назывались лекарственными, целительными; смерть их должна была обеспечивать здоровье местного населения, отвращать от него заразы и другие невзгоды.

В Гиераполисе обреченных на жертвоприношение животных бросали с высоты, причем они убивались до смерти. Некоторые, по свидетельству Лукиана, таким же способом приносили в жертву детей своих, заключив их, однако, предварительно в мешок. Низвергая их в пропасть, произносили заклятие, что это не дети, а телята. Геродот упоминает о сходном обычае у таврических скифов: они приносили своей богине в жертву чужеземцев, потерпевших кораблекрушение и попадавших им в руки; головы жертв они отрубали, тела же низвергали с высоты скалы, где стояло святилище богини.

9. Коровий навоз как очистительное средство

Не менее характеристичен и следующий чешский обычай: накануне Рождества, с которого в старину начинался в Чехии новый год, до сих пор в некоторых местах обкуривают коровьим навозом и опрыскивают коровьей мочой скотный двор с целью изгнания этим способом нечистой силы из двора, т.е. очищения двора. – В Авесте очищение от одного из самых сильных осквернений, а именно от прикосновения к мертвому телу, производится посредством коровьей мочи: «Отвечал Агура-Мазда... Если мертвое тело уже обглодано хищным псом или птицей, то пусть (осквернившийся прикосновением к нему) омоет свое тело коровьей мочой, тридцать раз пусть он омоется, тридцать раз пусть потрет руки, пусть омоет в то же время и голову. Если же мертвое тело еще не обглодано хищным псом или птицею, то пусть он моется пятьдесят раз и пятьдесят раз пусть потрет себе руки». Такой обычай находится в теснейшей связи с верованием древних ариев в святость быка и коровы. Древние индусы для очищения почвы оставляли на очищаемом месте на ночь коров, пол в домах очищался у них коровьим навозом, ткани и платья – коровьей мочой. И ныне еще в Индии при отправлении торжества, соответствующего нашему весеннему празднику (или празднику Нового года), именно в новолуние сентября, т.е. после окончания дождливой поры, дома украшаются цветами и обмазываются коровьим навозом. Совпадение чешского обычая с индийским, коренящимся в древнейших преданиях арийских, доказывает несомненную глубокую его древность. Вероятно, из того же источника исходит обычай курских поселян накануне Рождества и Богоявления сожигать навоз среди двора, хотя, по нынешнему народному толкованию, этот

обрядный святочный огонь служит к тому, чтобы родители на том свете согрелись.

10. Черты культа балтийских славян-язычников

Группа славянских народов, в старину заселявших Балтийское побережье (нынешнюю Северную Германию), известных под общим именем балтийских славян, во многих отношениях представляет особенности, резко отличающие ее от прочих славянских народов. В то время как славяне вообще отличаются нравом миролюбивым и кротким, балтийские славяне, по словам современных им средневековых писателей, были воинственны и храбры, свирепы и кровожадны, опытни в войне на море и на суше, привыкли жить грабежом и добычею, – в особенности отличались этими качествами лютичи (велеты), которым, впрочем, мало уступали руяне (жители острова Руяны), бодричи, вагры, поморяне. В то время как большинство славян почитали богов своих без идолов и храмов, даже без жрецов, место которых обыкновенно заступал старший в роде, у балтийских славян встречаются повсеместно многочисленны истуканы богов совершенно своеобразной формы, храмы, отличающиеся своеобразной архитектурой и украшениями, жрецы, отправляющие определенные богослужебные обряды. Все это свидетельствует о каких-то особенных обстоятельствах. О том, кто и каким образом мог влиять в данном смысле на своеобразное развитие нрава, и культов упомянутых народов, история умалчивает; но, при более внимательном изучении именно предметов религиозного культа их, обнаруживаются какие-то загадочные параллели с соответствующими предметами культа народов семитских, а равно и некоторых народов малоазиатских, также испытывавших на себе семитские влияния. Воздерживаясь пока от вы-

сказывания каких-либо догадок о том, каким путем могли проникнуть в данную отдаленную местность упомянутые влияния, ограничусь сперва лишь указанием на факты

А. Храмы

а. Общий план

Храмы балтийских славян обыкновенно стояли внутри окруженного деревянной оградой места, т.е. двора или города (огороженного пространства), служившего местом народных собраний: сюда народ сходил для общественных молитв и жертвоприношений, гаданий и пиров, для обсуждения общественных дел. Самый храм, внутренность которого недоступна была простым смертным, представлял огороженное стенами и покрытое крышею пространство, заключавшее в себе святилище, т.е. центральную часть, где помещалось изображение бога (или нескольких богов), отделявшуюся от остальной части храма внутренними завесами. В некоторых случаях и наружные стены храма были не сплошные, а замещались колоннами, завешанными тканью и служившими опорой для крыши¹.

Такой план храмов тесно сближается с планом храмов семитских народов, заимствованным ими из Египта и основным типом которых может служить скиния евреев. Скиния, имевшая форму параллелограмма, окружена была двором, ограда которого, так как сооружение было походное, представляла не сплошную стену, а ряд колонн, завешанных цветною тканью. Наружные стены скинии, над которыми возвышалась крыша из цветных покрывал, покрытых цветными же кожами, сделаны были из деревянных брусьев, а место, где помещался Ковчег Завета, отделялось внутреннею завесою.

¹ Подробное описание храмов балтийских славян см. в моей книге «Бож. др. слав.» I, стр. 20 и сл.

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

Проведем еще параллель между описанием «города», в котором помещался Ретрский храм, и описанием двора идеального храма Господня в открывшемся пророку Иезекиилю видении. Город редарей, Ретра, по свидетельству Титмара Мерзебургского (XI в.), был снабжен тремя воротами. Двое из этих ворот доступны были каждому, третьи же, на восточной стороне, обращены были к морю. Из такого противоположения восточных ворот другим можно вывести заключение, что восточные ворота были недоступны народу. У этих ворот стоял известный Ретрский храм. – Пророк Иезекииль, которому повелено было «возвестить дому Израилеву» для руководства в будущем устройство храма Господня, как оно представилось ему в видении, между прочим пишет: «Вне храма стена со всех сторон его». В стене трое ворот: северные, южные и восточные. Народу доступны только двое из них (как в ограде Ретрского храма) – северные и южные, восточные же ворота, постоянно запертые, открываются лишь в субботу и во дни новомесячья и народу недоступны (опять как в ограде Ретрского храма), – через них входить и выходить может один только князь.

6. Украшения

Стены храмов балтийских славян, иногда и ворота оград их, отличались рельефными, резными украшениями. Так, наружные стены Ретрского храма украшены были чудесной резьбой, представлявшей изображение различных богов и богинь. Стены Штетинской главной континь (священного здания) внутри и снаружи покрыты были резными изображениями людей, птиц и зверей. Внешняя сторона Арконского храма, по выражению Саксона Грамматика (XII в.), блистала искусно сделанными барельефами различных фигур. Внешняя сторона ворот деревянной ограды Староградского храма, по словам

Гельмольда (XII в), была великолепно разукрашена (конечно, также резными изображениями).

Испещрение стен зданий рельефными изображениями встречаем неоднократно в произведениях древнего восточного искусства. У вавилонян, ассирийян, как и у египтян, стены дворцов и храмов обыкновенно покрывались рельефами. Изображениями фантастических зверей, грифонов, сфинксов, преимущественно в ассирийско-вавилонском вкусе, разукрашены и древние, открытые в Микене, Спате, Гиметтосе финикийские гробницы. «От верха дверей, как внутри храма, так и снаружи, – продолжает Иезекииль описывать упомянутое выше видение свое, – и по всей стене, кругом, внутри и снаружи были разные изображения, сделаны были херувимы и пальмы; пальма между двумя херувимами, и у каждого херувима два лица (одно человеческое, другое львиное)». Развалины ликийских саркофогов и гробниц, высеченных в скалах или свободно стоящих (стиль последних представляет подражание деревянным постройкам, очевидно, преобладавшим в Ликийи), точно так же испещрены рельефными изображениями людей и животных, Здесь присоединяется еще в высшей степени интересная для нас черта: упомянутые рельефные изображения нередко были раскрашены, иные из них даже почти как произведение живописи. Но и на других местах были следы красок, свидетельствующие о том, что и самые строения были выкрашены. Следы красок на стенах финикийских гробниц найдены Ренаном. По словам Диодора, на стенах дворцов, выстроенных на берегах Евфрата, изображены были разные звери, сцены из царской охоты и т.д. Звери эти были весьма искусно раскрашены.

Взглянем опять на храмы балтийских славян, представляющие и в этом отношении чрезвычайную аналогию с храмами и дворцами народов Древнего Востока. Барельефы, которыми «блистала» внешняя стена Арконского храма, были, по свидетельству Саксона, «безобразно и грубо

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

раскрашены». О выдающихся резных изображениях людей, птиц и зверей, которыми были украшены внутри и снаружи стены Штетинской главной контины, Герборд (XII в.) говорит, что они были представлены «столь естественно и верно, что, казалось, они дышат и живут, но, что редко встречается, – прибавляет Герборд, – краски наружных изображений отличались особенно прочностью: ни снег, ни дождь не могли потемнить или смыть их; таково было искусство живописцев». Любовь балтийских славян к окрашиванию зданий, подобно финикиянам и ликийцам, в яркие цвета выражается и в том, что Арконский храм венчался, по свидетельству Саксона, красною кровлею.

в. Храмовые богатства. Храмовая утварь

Храмы балтийских славян обладали большими богатствами. Саксон Грамматик говорит об огромном количестве золота и других сокровищ, сохранявшихся в сундуках в Арконском храме, а равно и о множестве общественных и частных даров, жертвовавшихся на пользу храма по обетам. По словам Гельмольда, руяне после победы полагали часть награбленного золота и серебра в сокровищницу Святовита Арконского. По свидетельству скандинавского сказания (Knytlingasaga), в капищах Кореницких хранилось множество денег, золота, серебра, шелка, бумажных тканей красного цвета и тканей пурпуровых, шлемов, мечей, лат и всякого оружия. Титмар упоминает о дарах, которые приносились верующими в Ретрский храм по возвращении из похода. По свидетельству Герборда, поморяне, «по старому обычаю предков», приносили в Штетинский храм известную долю награбленных богатств, оружия и всякой добычи; там сберегались золотые и серебряные сосуды и чаши, огромные рога туров, украшенные позолотой и драгоценными камнями, рога, приспособленные к музыке, кинжалы, ножи и всякая драгоценная утварь.

Снабжение храмов сокровищами, притекавшими в них по обетам частных лиц или представлявшими известную долю награбленной добычи или добровольные пожертвование верующих, – явление общее у всех народов, воздвигавших богам своим храмы. Евреи, по взятии Иерихона, город сожгли, «только серебро и сосуды медные и железные отдали в сокровищницу дома Господня» (т.е. скинии), который в то время уже обладал значительным количеством золотой утвари. Давид, победив Сувского царя Адраизара, взял у рабов его золотые щиты, в городах Адраизаровых он взял весьма много меди, к этой добыче присоединились еще сосуды серебряные, золотые и медные, принесенные Давиду в дар царем Имафа Фоем. Все эти предметы, а также серебро и золото, отнятое им у других народов (сирян, моавитян, аммонитян и др.), «посвятил царь Давид Господу». Все собранные им богатства Давид передал Соломону, завещав ему построить храм в Иерусалиме и украсить его этими сокровищами, что и было исполнено Соломоном, который еще значительно увеличил храмовые богатства и украсил дом Господень с баснословною роскошью. Весь храм внутри и стоявшие в нем деревянные херувимы были обложены золотом, жертвенник был золотой, вся храмовая утварь – золотая. В перечислении последней поименовываются те же приблизительно предметы, как и в Штетинском храме: блюда, ножи, чаши, ложки и пр. Храм сирийской богини в Гиераполисе, по свидетельству Лукиана, обладал чрезвычайными богатствами: сюда прибывали многочисленные дары из Аравии, Финикии, Вавилонии, Каппадокии, Киликии и Ассирии. Лукиан видел сложенные в особом сокрытом помещении храма драгоценные одеяния и разные другие предметы, изготовленные из золота и серебра. Серебряными и золотыми чашами, курильницами, венками и другими драгоценными предметами, приносимыми в дар или по обетам от частных лиц, изобиловали и главнейшие храмы греческие

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

и римские, например храмы Аполлона в Дельфах, Зевеса Олимпийского в Элиде, Юпитера Капитолийского в Риме и др. Из таких даров с течением времени образовывались богатейшие сокровищницы, по временам подвергавшиеся разграблению и затем вновь восстанавливавшиеся.

Между предметами храмового обихода у евреев называются трубы, как в Штетинском храме «рога туров, приспособленные к музыке». Трубы у евреев употреблялись как при богослужении, так и для созывания народа и подачи ему сигналов. Трубили в трубы священники: «и в день веселия вашего и в праздники ваши и в новолуние ваши трубите трубами при всесожжениях ваших и при мирных жертвах», – предписывал Господь евреям. Перенесение Ковчега Господня из дома Аведдарова в город Давидов происходило с восклицаниями и трубными звуками. – Упомянутые выше рога туров в Штетинском храме имели, вероятно, подобное же религиозно-обрядное значение; о них говорится именно, что они были приспособлены к музыке, хотя прямого указания на то, что игра на них входила в состав богослужения, мы не имеем. Зато относительно ближайших соседей балтийских славян – народов литовского племени – существует достоверное свидетельство об обрядном употреблении ими духовых музыкальных орудий в дни народного веселья, в праздники, а именно во время отправления ими главнейших годовых религиозных торжеств: весеннего – в честь бога Пергрубия, и осеннего – во славу бога Земенника; в обоих случаях, по словам Стрыйковского (XVI в.), «пели песни и играли на длинных трубах».

г. Пурпуровые завесы и одежды

К числу наиболее характеристических предметов, свойственных храмам балтийских славян, принадлежат игравшие в них важную роль пурпуровые ткани. – Известно, что в особенности в западноазиатских государствах

были в большом употреблении и высоко ценились пурпуровые ткани. Приготовлением пурпуровой краски и пурпуровых тканей славились финикийцы, а из них в особенности тиряне. Восточные цари, а вслед за ними и прочие знатные особы, а равно и жрецы, облекались в пурпуровые одеяния как признак высокого происхождения. По повелению Валтасара, «облекли Даниила в багряницу... и провозгласили его третьим властелином в царстве». Артаксеркс, желая оказать особенную почесть Мардохею, приказал облечь его в царскую одежду, возложить на него висонную и пурпуровую мантию. Ионафан (сын Иуды Маккавея) в знак особенной чести одет был царем Александром (сыном Антиоха Эпифана) в порфиру. Вавилонские, ассирийские и по их примеру персидские и другие цари массами складывали в своих дворцах пурпуровые ткани. По свидетельству Плутарха, Александр нашел в Сузе запас пурпуровых тканей ценою в 5 тысяч талантов. Иуда Маккавей, победивший Горгия, нашел в стане его «много золота и серебра, гиацинтовых и багряных одежд и великое богатство». Древние клинописные надписи упоминают об украшении идолов в халдейско-ассирийских культах золотыми и серебряными одеяниями, сверх которых надевались одежды из тканей. Пророк Иеремия подтверждает это известие, говоря об одеждах из пурпура и червленицы, украшавших вавилонских истуканов. Во храме Сирийской богини в Гиераполисе избиравшийся ежегодно верховный жрец, по свидетельству Лукиана, один только облекался в пурпуровую мантию. Тертуллиан упоминает о красных одеяниях жрецов Ваала в Карфагене. Во дворцах и в шатрах знатных особ, а равно и во храмах восточных народов, пурпуровые ткани служили коврами и завесами. В шатре Олоферна натянута была завеса, украшенная пурпуром, золотом и драгоценными камнями. Завеса из голубой, пурпуровой и червленной шерсти закрывала в скинии «ковчег откровения». Во храме Соломоновом ковчег поме-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

шался за завесою, сделанною «из яхонтовой, пурпуровой и багряной ткани». Пурпуровые ткани известны были уже в Древнем Египте и оттуда, вероятно, распространились в переднюю Азию. Священные животные в египетских храмах, по свидетельству Климента Александрийского, покоились на великолепно украшенных, покрытых пурпуровыми тканями ложах; изображение позолоченной коровы, внутри которой египетский царь Микерин схоронил тело умершей любимой дочери своей, покрывалось, по словам Геродота, пурпуровой мантией. Изображение Озириса, по свидетельству Плутарха, было облечено в огненно-цветную, очевидно, пурпуровую мантию.

Весьма сходные явления повторяются и у балтийских славян. Внутренняя ограда Арконского храма, по словам Саксона Грамматика, «состояла из четырех крепких колонн, которые, не соединяясь твердою стеною, увешаны были коврами»; кроме того, весь храм Святовита увешан был пурпуровою тканью, «прекрасной, но уже истлевшей». По словам того же автора, как самый храм Руиевита, находившийся в Коренице, на остров Руяне, так и стоявшее в передней части его капище (святилище), не имея стен, завешаны были пурпуровою тканью. За этой тканью скрывался идол Руиевита, как Ковчег Завета в скинии, а впоследствии – в Иерусалимском храме; «когда сорваны были оба покрова, – говорит Саксон, – то дубовый идол Руиевита безобразно раскрылся со всех сторон». Истукан Радегаста в Ретрском храме, по словам Адама Бременского, был золотой, а ложе его – из пурпуровой ткани. В числе сокровищ, хранившихся в Кореницких капищах, как мы видели выше, были пурпуровые ткани; в сундуках в святилище Святовита Арконского, по свидетельству Саксона, сохранялось «много пурпуровых одежд (см. выше склады и запасы пурпуровых тканей у восточных царей), от ветхости гнилых и худых». Последнее замечание показывает, что одежды эти, а равно и истлевшая пурпуровая завеса в самом храме, уже не возобновлялись в

эпоху Саксона, а составляли храмовое достояние, унаследованное с давних времен. На истукане Святовита Арконского была «верхняя одежда», спускавшаяся до берцов. Может быть, и эта одежда, о цвете и качествах которой Саксон умалчивает, была сделана из пурпуровой ткани, как на идолах египетских и ассирийско-вавилонских. Замечу еще, что предание о балтийско-славянском, заподозренном в подложности, боге Флинсе (Flyns) представляет его одетым в красную мантию. Во всяком случае, важная роль, которую, очевидно, играли пурпуровые ткани в декорации храмов, отчасти и идолов балтийских славян, и совпадение этой чрезвычайно характеристической, единственной в своем роде черты с тождественными явлениями на Древнем Востоке заслуживают полного внимания.

Б. Идолы

Многие древние народы первоначально поклонялись богам своим без идолов. Об отсутствии идолов у пеласгов, у персов свидетельствует Геродот, у древних италиков – Варрон. У южных славян вовсе не видно следов почитания идолов, у восточных боготворение истуканов встречается только в некоторых центрах цивилизации (Киев, Новгород, Ростов), причем великолепные, по тогдашнему вкусу, истуканы, поставленные Владимиром на киевском холме, вероятно, заимствованы были от балтийских славян¹.

Идолопоклонство вообще, вероятно, произошло из почитания изображений боготворимых умерших предков и родичей, родовых гениев, то есть пенатов или домовых богов. В этом смысле рассуждает уже Соломон: «Вымысл идолов – начало блуда, – говорит он, – и изображение их – растление жизни. Не было их вначале, и не веки они будут. Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделав изображение, как уже мертвого человека, за-

¹ Ср. Бож. др. слав. I, 76. 89.

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

тем стал почитать его, как бога». В другом месте тот же автор говорит о художнике, который, уподобив древесный сук образу человека или животного, «устроив для него достойное его место, повесил его на стене, укрепив железом». Последние слова Соломона относятся, очевидно, к божествам, почитавшимся домашним культом (на это указывает прикрепление идолов к стене жилища), то есть к домовым богам в образе человека, к которым присоединяются уже и изображения боготворимых зверей, вероятно, служивших символами известных божеств. Домовыми божками были, очевидно, те золотые идолы, которые Рахиль похитила у отца своего Лавана (мессопотамца), скрыв их под верблюжье седло, на которое сама села. Идолы эти составляли не общественную святыню, а принадлежали исключительно дому Лавана, были его богами, то есть домовыми богами. В Хорсабадском дворце, под порогами дверей, найдены небольшие глиняные статуэтки, изображающие разных богов: Вила – в украшенной бычачьими рогами тиаре, Нергала – с львиной головой и др. Древние надписи объясняют назначение этих фигурок, расставлявшихся в разных частях дома: они должны были покровительствовать дому, устранять от него врагов и всякое зло.

О существовании домовых богов у балтийских славян и чехов неоднократно свидетельствуют средневековые писатели: Титмар говорит о жертвоприношениях, предлагавшихся домовым богам. По словам Гельмольда, пенатами (домовыми богами) и идолами была преисполнена страна Староградская. Козьма Пражский говорит о пенатах, принесенных Чехом, о самодельных истуканах (вероятно, также служивших домовыми богами), которым еще в его время (XII в.) поклонялись чехи. Быть может, в качестве пенатов же почитались и некоторые из статуэток, добытых при раскопках на Балтийском побережье (в Вагрии, Штральзунде, Верхней Лужице, Ней-Стрелице) и в Кёнигсгрецком округе в Богемии. Ушки и выступы на

некоторых из них свидетельствуют о том, что они прикреплялись к чему-то: вероятно – к стенам комнат, в качестве домовых божков. В земле редарей найдены и маленькие изображения быков, которые, быть может, также служили предметами домашнего культа.

Переходя затем к общественным идолам, стоявшим у балтийских славян в рощах, на горах, холмах, площадях и в храмах, опять встречаем необыкновенные, неожиданные аналогии с народами азиатскими. Авторы книг Ветхого Завета весьма часто упоминают об идолах народов, живших по соседству с Израилем; из слов их видно, что идолы эти были деревянные или глиняные, обложенные медью, серебром или золотом, иногда каменные, часто литые из металла, преимущественно из серебра или золота. «Богов литых не делайте себе, – говорил Господь Моисею. Оставленные филистимлянами истуканы были сожжены Давидом, следовательно, они были деревянные. Точно так и Иуй сжег в Самарии статуи, вынесенные из храма Ваалова, а Иосий сокрушил «резные и литые кумиры», поставленные в Иерусалиме впавшим в язычество народом. «Идола выливает художник, и золотильщик покрывает его золотом и приделывает серебряные цепочки», – говорит пророк Исаия. «Вырубают дерево в лесу, – пишет пророк Иеремия, – обделывают его руками плотника при помощи топора, покрывают серебром и золотом, прикрепляют гвоздями и молотом, чтобы не шаталось». Навуходоносор сделал золотой истукан вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей. Валтасар и его вельможи, по словам пророка Даниила, «пили вино и славили богов золотых, серебряных, медных, железных, деревянных и каменных». О вавилонском идоле Вила (Bilu, Bel) тот же пророк выражается так: «Он внутри глина, а снаружи медь». Геродот и Диодор рассказывают о золотых истуканах богов в вавилонском храме Вила, Лукиан упоминает о стоявших в гиераполисском храме золотых идолах бога и богини, которых он называет именами Зевеса

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

и Геры. Евреи, не раз впадавшие в идолопоклонство, сооружали себе подобных же богов в образе человека или тельца. Диодор упоминает о медном идоле Крона (Ваала) в Карфагене. По словам Аппиана, колоссальный истукан кофонского (на северном берегу Африки) храма был вызолочен. Древние греки и этруски также воздвигали богам своим, по примеру азиатских народов, золоченые или богато украшенные золотом истуканы.

Идолы балтийских славян были также частью деревянные, частью металлические, золотые и медные (о каменных истуканах старинные свидетельства умалчивают). Первые нередко были колоссальной величины и украшены металлическими атрибутами. Идолы в Гостькове отличались невероятным, по словам Эбона (XII в.), изяществом отделки и были столь удивительной величины, что несколько пар быков едва могли сдвинуть их с места. Кумир Святовита Арконского превосходил рост человека. Идол Руиевита, по свидетельству Саксона, толщиной превосходил человеческое тело, а высок был так, что Абсолон, принимавший участие в разрушении его святилища, будучи сам очень высокого роста, едва мог достать его подбородок ручным своим топором. Истукан Святовита Арконского держал в руке рог, сделанный из разных металлов; ножны и черен огромного меча его, кроме красивых резных фигур, были украшены отличною серебряною отделкою; щит Яровита Волегастского был обтянут золотом. Идол, стоявший в одном из городов Вагрии, упоминаемый Видукиндою под именем Сатурна, был сделан из меди; идол Триглава в Волыни был золотой, другие небольшие изваяния волынских богов были украшены серебром и золотом; истукан Радегаста в Ретрском храм был золотой; идол Триглава в Штетине имел покрывавшую три лица его золотую повязку; истукан Черноглава (на острове Руян) изображен был с серебряными усами; у идола в образе старца, описанного Масуды, голова была золотая.

Главными атрибутами богов балтийских славян служили меч (у Святовита Арконского, Руиевита Кореницко-го), секира (у Радегаста бодричей), наконец, щит (у Яровита Волегагастского). – «Имеет меч в правой руке и секиру», – говорит пророк Иеремия о богах вавилонских.

«Вы увидите в Вавилоне богов серебряных, золотых и деревянных, носимых на плечах... – замечает тот же пророк. – Безногие, они носятся на плечах». Картину древне-ассирийской религиозной процессии с истуканами богов можно видеть у Лаярда (Lajard: The monum. of Ninev.). Там же изображена военная сцена – взятие города штурмом. В одном из углов картины воины, очевидно, из числа осаждающих неприятельский город, несут на плечах несколько идолов. Об обрядном ношении изображений богов в Гиераполисе, в Сирии, упоминает Лукиан.

Балтийские славяне также носили изображение богов своих перед войском, отправляясь в поход. Лютичи, по свидетельству Титмара, «следовали за своими богами, которые им предшествовали». По словам того же автора, славяне, в числе тридцати, частью пеших, частью конных отрядов, разрушили неприятельское имущество при помощи своих богов. И эти слова следует понимать так, что названные воины шли в бой, неся с собою своих богов.

В то время как все до сих пор рассмотренные черты идолов (и храмов) балтийских славян тесно сближают их с соответствующими предметами культа древних восточных народов семитских или подчиненных семитскому влиянию, в них проявляется одна весьма характеристическая черта древнеарийская, а именно – многие балтийско-славянские божества изображались о нескольких головах или лицах: Триглав имел три головы или три лица, Святовит – четыре головы, Руиевит – семь лиц, Поревит – пять голов, Поренут – четыре лица (и пятое на груди). Многоглавие богов может быть прослежено у многих народов арийского племени.

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

Один из древнейших богов, упоминаемых в Ведах, был Триглав (трисирос). Трехголовыми являются у древних греков пеласгийский бог Гермес и фракийская богиня Геката; у кельтов – Cernunnos; у балтийских славян – Триглав. Подробнее о трехглавах и тройственных богах я говорю в другом очерке: «Кто был Троян и т.д.?» Четырехлицым представлялся Варуна в Ведах, позже так же изображались Брама, Вишну, Рава у индийцев; четырехлицым (позже двулицым) представлялся и изображался Янус у древних италиков, четырехголовым – Святovit у балтийских славян, имевший храмы во многих местах. Пространное рассуждение о Святovите помещено в моей книге: «Божества древних славян». Нагромождение в изображениях божеств голов или лиц (как в Индии, кроме того, еще нагромождение рук, ног) имело, несомненно, аллегорическое значение.

В. Верховный жрец

Из святилищ балтийских славян наибольшим почетом и известностью пользовалось святилище Святovита Арконского на острове Руян. Оно служило главным, первенствующим религиозным центром всех балтийских славян. Жрец Арконского храма, по свидетельству Саксона Грамматика, вопреки обыкновению страны, не стриг ни головы, ни бороды. Он следовал в данном случае, несомненно, древней традиции, о которой упоминается уже в законе Моисеевом, предписывающем назареям не обстригать волос: «Если мужчина или женщина решится дать обет назарейства, чтобы посвятить себя в назареи Господу, то... во все дни обета назарейства его бритва не должна касаться головы его... должен растить волосы на голове своей».

Тот же жрец, по свидетельству Гельмольда, почитался народом выше князя, – это опять характеристическая черта, встречающаяся у народов Древнего Востока. «Чем более мы

приближаемся к Сирии и Персии, – замечает Мори, – тем более проявляется преобладание феократической формы правления. Верховный жрец в культурах многочисленных божеств восточного происхождения является вместе с тем и главою страны». Так например, жрец Анаиты в Целе (Понтийской провинции) в древности обладал здесь верховным авторитетом; жрецу богини Ма в Комане (в Каппадокии) жители повиновались более, чем управлявшему ими царю; в Маримен (в Каппадокии же) жрец бога, называвшегося греками Зевесом, играл после жреца команского первую роль в данной провинции. – Высокое, первенствующее значение верховного жреца Руяна опять является, следовательно, основанным на древних восточных преданиях.

Г. Загадочные параллели

Из всего вышеизложенного нельзя не вывести заключения, что своеобразный языческий культ балтийских славян, столь резко отличающийся во многих отношениях от культов прочих славян, заключает в себе множество элементов семитских и отчасти малоазийских, проникших сюда путями, вовсе еще не исследованными, но отрицать которые невозможно ввиду несомненных достоверных фактов, записанных современными летописцами, которые не могут быть подозреваемы в сообщении праздных измышлений о предметах и явлениях, ими виденных и тщательно отмеченных. Балтийско-славянские храмы, как мы видели, и по плану своей постройки, и по украшениям стен и ворот, и по заключающимся в них сокровищам, наконец, по украшавшим их пурпуровым завесам и складам пурпуровых одежд представляют поразительное сходство с храмами (и дворцами) народов передней и Малой Азии. Идолы балтийских славян, независимо от широко развитого в них древнеарийского принципа многоглавия, представляют не менее удивительное сходство с идолами тех

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

же азиатских народов. То же замечено было и относительно важного значения верховного жреца.

Остановлюсь еще на некоторых, не менее интересных параллелях. При рассмотрении значения Святовита Арконского я провел параллель между этим богом и грекоримским Гераклом – Геркулесом. По той роли, которую он играл в Прибалтийской области, Святовит Арконский сближается и с финикийским Гераклом–Мелкартом, знаменитые святилища которого находились в Тире, Гадире (Кадиксе) и других местах. Как святилище Мелкарта в Гадире пользовалось в своем районе громкою известностью, служило целью паломничества из далеких мест, предметом почитания и других народов, так и Арконский храм на остров Руян служил не только главным религиозным центром для всего прибалтийского славянства, но пользовался вместе с тем высоким уважением и среди других народов: кумиру Святовита Арконского, по словам Саксона Грамматика, давала дань не только вся славянская земля (разумеется, прибалтийская), но даже соседние государи посылали ему подарки, «предпочитая чужую веру своей».

Видукинд видел в одном из городов Вагрии медный истукан Сатурна (Крона). – По свидетельству Диодора, в Карфагене стоял медный идол Крона (Ваала). Между прочими божествами балтийских славян играл одну из главнейших ролей Радегаст, имевший святилища в Ретре, земле редарей, а также и в земле бодричей. По преданиям, сообщенным Бангертом и другими авторами, идол Радегаста бодричей в левой руке держал секиру о двух лезвиях, т.е. нечто вроде алебарды. Имя Радегаст, сближаемое с «рат» (сербск.), «рать» (русск.), значит «ратный гость», «ратный бог». – У карийцев (собственно Карией называлась береговая область в юго-западном углу Малой Азии) находим бога, по свидетельству Геродота, специально этому народу свойственного, известного у греческих писателей под име-

нем Завеса ратного (*Zeus stratios*); он назывался также алебардным, вследствие того что истукан его держал в руке секиру о двух лезвиях или алебарду (от лидийского слова *Labrys*). Оба ратных, алебардных бога, на берегах один – Эгейского, другой – Балтийского морей, представляют совпадение довольно интересное.

У ближайших западных соседей балтийских славян, германцев, пользовались особенным почетом мечевые боги, боги-меченосцы (*Zio* или *Tug*, *Saxnôt*, *Heru* и др.). Меч, как и другие острые оружие (копье, стрела и др.), в первоначальном мифологическом значении своем служил символом светового луча, света. Вооруженный мечом, копьем и пр. световой бог, как победитель тьмы, получал воинственный характер. Мечевые боги германцев, воинственные по своему характеру, отождествлялись писателями с Марсом или Аресом, богами войны. Германский *Heru* тесно сближается с балтийско-славянским Геровитом (*Herovitus*) или Яровитом, почитавшимся в Гавельберге и Волегасте. Подобно германским мечевым богам, и Яровит считался богом войны; по словам Герборда, Яровит «по латыни называется Марсом». – Опять встречаем в Карию специально этой стране свойственного бога-меченосца, называвшегося греками Зевесом златомечным (*Zeus Chrysaogeus*) и представляющего интересную параллель с мечевыми богами прибалтийскими.

К числу наиболее характеристических божеств лелегокарийских (лелеги – народ близкородственный, если не тождественный, карийцам) принадлежала богиня-кормилица, богиня-мать всей живой природы, знаменитое, пользовавшееся громкою известностью святилище которой находилось в Эфесе, некогда принадлежавшем лелегам. Греки называли эту богиню Артемидой Эфесской. Изображение этой богини отличалось тем, что вся грудь ее была покрыта многочисленными сосками, служившими символом питательной, плодоносной ее природы. Культ Артемиды Эфес-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

ской, высоко почитавшейся и греками, распространился по всей Фригии и Карию, также во многих местах Греции, отсюда перешел в Массилию, а отсюда массилийскими колонистами перенесен в разные места Иберии. В Рим сходный с многососковым образом Артемиды Эфесской вид имела Диана Авентинская. – Среди вендов (остатки прибалтийского славянства) сохранилось предание о подобной же богине, по имени Цица, что значит «сосок». По свидетельству разных старинных авторов, записавших древнее вендское предание о Цице, это была богиня-кормилица, мать-кормилица, мать-земля, подательница плодородия; она изображалась, как и Артемида Эфесская, с множеством сосков на груди. Ей поклонялись с особенным благоговением бесплодные женщины. Она пользовалась особым почитанием в городе Цейце (Zeitz, в Мерзебургском округе), получившем свое название от имени Цица.

Укажу еще на один из интересных мифологических образов лелего-карийских, а именно на Эндимиона, прекрасного юношу, гения ночи и глубокого сна: он спал непробудным сном, сокрытый в горной пещере, где ежедневно посещала его влюбленная в него заходящая богиня луны, Селена. Имя юного бога производится от $\acute{\epsilon}\nu\text{-}\delta\upsilon\omega$, что значит «погружаюсь» во что-нибудь. В числе кореницких богов на острове Руяне опять находим мифологическую личность, по имени своему буквально совпадающую с Эндимионом. Это – Поренут; имя его сближается с «поронуть» (сербск.), *ponoriti* (чешск.) – «погрузиться», означающими буквально то же, что $\acute{\epsilon}\nu\text{-}\delta\upsilon\omega$. Поренут, однако, сам обнаруживает лунную природу и представляет, как по существу своему, так в особенности по внешнему виду, уже значительное отступление от соименного ему лелего-карийского оригинала.

Ограничиваюсь приведенными параллелями, указывающими на какую-то связь культа балтийских славян с древнейшими религиозными преданиями восточных наро-

дов, как арийского, так и семитского племен. Своеобразные, одним балтийским славянам свойственные черты культа, а именно: храмы определенной архитектуры с их украшениями, пурпуровыми завесами, золотые, медные или украшенные золотыми и серебряными атрибутами идолы, сословие жрецов, – черты, как будто бы непосредственно заимствованные из семитского мира; божества, сближающиеся частью с древнесемитскими: Святовит (Мелкарт), Сатурн (Крон-Ваал), частью с лелего-карийскими: Радегаст (Зевес ратный), Яровит (Зевес златомечный), Поренут (Эндимион), Цица (Артемида Эфесская), – все это наводит на предположение, что балтийские славяне развились и жили при совершенно иных условиях, чем прочие их соплеменники. Если бы они принесли с собою с Востока на Балтийское побережье все упомянутые предания (причем странно было бы предположить, что они одни из всех славян сохранили, практически применили и развили эти предания на новом месте своего поселения), то следовало бы ожидать встретить центры идолопоклонства внутри страны, занятой балтийскими славянами; между тем на самом деле главнейшие, наиболее прославившиеся центры идолослужения расположены почти исключительно на островах и берегах Балтийского моря: на островах Рюане (святилища Святовита Арконского, Руиевита, Поревита, Поренута Кореницких), Волыне (Триглав и другие малые и большие идолы) и в прибрежных городах: Штетине (Триглав), Старограде, Ростоке, Волегасте, Гостькове, Колобреге и др. Все это приводит к предположению, что указанные черты культа балтийских славян, столь разительно отличающие их от других, соплеменных им народов и в то же время сближающие их с отдаленными, чуждыми им восточными народами, не составляли исконного их достояния, а заимствованы, восприняты ими уже на новом месте своего поселения от каких-нибудь предшествовавших славянам обитателей Балтийского побережья, при-

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН

бывших сюда с берегов Эгейского и Средиземного морей в доисторические времена морским путем и основавших на островах и берегах Балтийского моря торговые поселения и религиозные центры, впоследствии сделавшиеся достоянием пришельцев-славян. Слившись с застигнутым ими на Балтийском побережье населением, славяне восприняли от них не только уже готовые, выработанные формы культа, но и своеобразные черты характера: в отличие от прочих соплеменников своих, миролюбивых и кротких, балтийские славяне сами сделались отважными мореплавателями, храбрыми воинами на море и на суше, грабителями, жестокими, лютыми, кровожадными. Разумеется, данное объяснение своеобразного развития культуры и права балтийских славян – не более как предположение, гипотеза, требующая фактического подтверждения. И кто могли быть эти предполагаемые предшественники славян на Балтийском побережье?

Рассмотрению этого вопроса посвящен будет мною особый очерк.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ СЛАВЯН	30
Предисловие.....	30
Введение	37
I. Предметы поклонения древних славян, засвидетельствованные письменными памятниками.....	47
а. Южные славяне	47
б. Западные славяне	49
в. Восточные славяне.....	66
II. Жертвенные обряды.....	77
молитвы.....	78
жертвоприношения с гаданиями.....	81
южных славян.....	81
западных славян.....	85
восточных славян.....	95
III. Основы религиозного мировоззрения древних ариев Ирана и Индии, древних греков и пелазгов, древних италийцев и народов литовского племени.....	106
в Иране	109
у индусов.....	114
у греков.....	118
у пелазгов.....	123

СОДЕРЖАНИЕ

у италийцев	132
у литовского племени:.....	150
IV. Система славянской мифологии	181
а. Единый верховный небесный бог. – Небо. – Христианский Бог.....	183
у южных славян	184
у западных славян.....	188
у восточных славян.....	207
б. Солнце. – Замещение его Богом	226
в. Олицетворения солнца	244
у южных славян	244
у западных славян.....	249
у восточных славян.....	283
царица-вода.....	392
г. Св. Юрий в простонародном сознании	422
СКОМОРОХИ НА РУСИ	460
Вступление.....	460
<i>Глава первая. Скоморохи – «веселые люди»</i>	<i>461</i>
<i>Глава вторая. Искусство скоморохов</i>	<i>464</i>
а. Играют и поют в домах, в особенности на пирах....	464
б. Участвуют в свадебных торжествах	477
в. Великая игра.....	488
аа. Боян-гудец и скоморохи. Повествования про страны далекие и времена стародавние. Повес- тования сказочные и шуточные. Величание и славление. – Бахари. Домрачеи. – «Песни царския»	488
бб. Игроки непрофессиональные. Дружинники. Добрыня Никитич. Ставр Годинович. Соловей Будимирович. Садко. Разные игроки-любители...	520

СОДЕРЖАНИЕ

г. Веселая игра. – Плясовая игра.....	531
д. Скоморохи-плясуны	544
е. Увеселяют народную толпу	547
аа. Играют на улицах и площадях сел и городов, на кладбищах и полях.....	547
бб. Переряживаются: Москолудство. – Окрутники. – Скоморохи и русальи	552
вв. Скоморохи – глумцы и смехотворцы. – «Позоры». – «Пещное действо» и «Халдеи». – Скоморохи – кукольники. Кукольный ящик. Вертеп (Ясли). Раёк. – Шуты (дураки). Ерема и Замазка. Фома и Ерема	561
гг. Скоморохи и вожак медведей и других ученых зверей. – Плясуны на канате	590
дд. Скоморохи – чудесники, знахари.....	603
<i>Глава третья. Скоморохи – люди прохожие, голыши, пьяницы. – Скоморох побеждает жида-философа. – Скоморохи – проказники, воры, грабители. (Волочешники. Колядовщики)</i>	
<i>Глава четвертая. Скоморохи оседлые</i>	624
<i>Глава пятая. Награждение скоморохов и презрение к ним, как к слугам антихристовым</i>	
а. Щедрые награды. – Плата гудочная (мзда)	630
б. Скоморошество во служении дьявола	634
аа. Игра и музыкальные инструменты.....	635
бб. Пляски и песни.....	637
вв. Переряживания	639
гг. Глумы, медвежья комедия и проч.....	640
в. Скоморохи и их слушатели на том свете	641
г. Презрение к скоморохам.....	642
<i>Глава шестая. Конец скоморохам.....</i>	648

ДРЕВНЕАРИЙСКИЕ И ДРЕВНЕСЕМИТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СЛАВЯН	667
1. Обрядные огни.....	676
2. Живая вода	684
3. Наузы. Красная нить	686
4. Кровь, мясо и кожа жертвенного животного	688
5. Поминальные обряды	692
6. Переряживания.....	698
7. Первый сноп. Последние плоды.....	699
8. Низвержение жертвы с высоты	701
9. Коровий навоз как очистительное средство.....	702
10. Черты культа балтийских славян-язычников	703
А. Храмы	704
а. Общий план	704
б. Украшения	705
в. Храмовые богатства. Храмовая утварь	707
г. Пурпуровые завесы и одежды.....	709
Б. Идолы.....	712
В. Верховный жрец	717
Г. Загадочные параллели	718

Институт русской цивилизации создан для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 14 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей и ученых, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 160 томов).

Редактор Д. В. Орлов
Корректор Г. А. Островская
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 29.05.2014 г. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.
Гарнитура «Times». Объем 31,7 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Тверской полиграфический комбинат».