

У 265
43

80-16
530

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО.

ОПЫТЪ ПОПУЛЯРНАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

НАУЧНЫХЪ СВѢДѢНІЙ О ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГІИ

РУССКИХЪ СЛАВЯНЪ.

М. Никифоровскаго.



С. ПЕТЕРБУРГЪ
1875

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО.

(ОПЫТЪ ПОПУЛЯРНАГО ИЗЛОЖЕНІЯ НАУЧНЫХЪ СВѢДѢНІЙ О
ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ РУССКИХЪ СЛАВЯНЪ).

Исторія совершаетъ свой путь послѣдовательно и по-
степенно. Это, какъ извѣстно, общій законъ исто-
рическаго движенія. Во внѣшней исторіи народовъ
повидимому бываютъ перевороты, но только по види-
мому, потому что и здѣсь всякое явленіе—непремѣнно выте-
каетъ изъ предыдущихъ, находящихся въ извѣстныхъ съ нимъ
отношеніяхъ и связи. Что же касается до внутренней исто-
ріи, исторіи народнаго духа, убѣжденій, понятій, обычаевъ,
то тутъ не бываетъ и кажущихся скачковъ, перерывовъ.

Особенное же значеніе этотъ законъ имѣетъ въ обла-
сти религіозной, гдѣ все, по народному воззрѣнію, запе-
чатлѣно авторитетомъ божественнымъ. Въ этой области
человѣкъ консервативенъ по преимуществу. Это особенно
нужно сказать о цѣлыхъ народахъ. Медленно и посте-
пенно одна религіозная форма смѣняетъ другую: по боль-
шей части старое здѣсь долго уживается съ новымъ,— то
и другое вступаютъ другъ съ другомъ въ сдѣлку, взаимно
проникаются, и только съ теченіемъ болѣе или менѣе зна-
чительнаго времени новое беретъ перевѣсъ и вытѣсняетъ
старое. И это вполне справедливо не только по отношенію
къ исторіи языческихъ религій, но и въ отношеніи къ
исторіи религіи христіанской.¹

¹ Считаемо великимъ замѣтить, что здѣсь мы говоримъ о человѣческой,
исторической, сторонѣ христіанства: какъ божественная, откровени и истина,
оно, какъ извѣстно, всегда и вездѣ то же, неизмѣнно, не подлежитъ развитію.

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ЦЕНЗОРЪ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

Петербургъ, августа 28 дня 1875 года.

Цензоръ Архимандритъ *Арсеній*.

ИЗДАТЕЛЬСТВО



2011119332

Христіанскія понятія и начала входятъ въ жизнь и сознание народовъ не вдругъ, а мало-по-малу, у одного скорѣе, у другаго медленнѣе, смотря по разнымъ историческимъ обстоятельствамъ, въ той или другой степени содѣйствующимъ или препятствующимъ этому. Старое язычество и въ христіанскую эпоху народной исторіи обыкновенно заявляетъ о своемъ существованіи, прорываясь, такъ сказать, на каждомъ шагѣ этой исторіи и налагая свою печать на народное пониманіе новой религіи. Измѣняются имена, форма, а значеніе, сущность дѣла, смыслъ всего долго-долго остаются тѣже—чисто языческаго свойства. Не говоримъ уже, что вообще старый (языческій) складъ народнаго міросозерцанія и жизни обыкновенно проходитъ по всей исторіи новой (христіанской) вѣры и, при всей ея универсальности (всеобщности) опредѣляетъ народную ея физиономію.

Вотъ почему для надлежащаго пониманія церковно-историческихъ явленій въ жизни того или другаго народа, кромѣ другихъ условій, необходимо изученіе предшествовавшаго христіанству народнаго язычества, что и дѣлаютъ многіе, напр., изслѣдователи церковной исторіи на древней грекоримской почвѣ.

Понятно, послѣ этого, какъ важно для уразумѣнія русской церковной исторіи ознакомленіе, между прочимъ, съ русскимъ, т. е., славяно-русскимъ,¹ язычествомъ. Такое ознакомленіе, конечно при прочихъ условіяхъ, можетъ объяснить многіе факты и весь строй многовѣковой церковно-исторической жизни нашего отечества.

Но этого мало. Славяно-русское язычество представляетъ не только научно-историческій, но и современно практическій интересъ. Извѣстно, что, не смотря на девятисотлѣтній почти періодъ времени съ тѣхъ поръ, какъ

¹ Говоримъ: *славяно-русскимъ*, потому что значеніе инородческихъ элементовъ вообще въ исторіи Россіи, можно сказать, ничтожно сравнительно съ элементомъ славянскимъ.

крещена русская земля въ христіанскую вѣру, у насъ еще и доселѣ остается очень много слѣдовъ нашей языческой старины—языческихъ вѣрованій, преданій и обрядовъ, не говоря еже о чисто внѣшнемъ, можно сказать, языческомъ¹ отношеніи къ христіанству массы народной. Надлежащее знакомство съ русскимъ язычествомъ даетъ возможность сознательно относиться къ означеннымъ остаткамъ нашей старины,—понимать ихъ смыслъ и значеніе, ихъ силу и слабость, что изъ нихъ и почему особенно усердно держалось и держится противъ истинной вѣры, въ чемъ, наконецъ, состоитъ отличительный характеръ искаженій, которыя производятъ они въ народномъ православіи,—а, очевидно, только подъ этимъ условіемъ возможенъ болѣе или менѣе надежный и прочный успѣхъ въ дѣлѣ искорененія въ народѣ темныхъ языческихъ воззрѣній и суевѣрій и водворенія на мѣсто ихъ христіанскихъ просвѣтительныхъ началъ и представленій.

Не смотря, однако, на такую важность изученія нашего язычества, у насъ въ духовной литературѣ, до послѣдняго времени, не обращалось на него надлежащаго вниманія. Наши древніе писатели, говоря вообще, съ омерзѣніемъ отвращались отъ народнаго язычества какъ отъ дьявольскаго обольщенія. Только немногіе обличители касались его—и то отчасти—въ своихъ поученіяхъ. Новѣйшіе церковно-историческіе изслѣдователи наши тоже игнорировали его, хотя и по другимъ причинамъ. Читая ихъ труды, можно подуматъ, что, по мнѣнію ихъ, язычество наше уже не существуетъ въ исторіи со времени Владиміра святаго и Ярослава мудраго, или, по крайней мѣрѣ, является съ тѣхъ поръ лишь въ видѣ печальнаго исключенія изъ общаго правила,—почему и не заслуживаетъ вниманія церковнаго историка. Въ нихъ по преимуществу, если не исключительно, излагается внѣшняя

¹ Ниже будетъ сдѣлано замѣчаніе о значеніи нравственнаго элемента и художества въ язычествѣ.

исторія Церкви и обращается особенное вниманіе на официальное, такъ сказать, проявленіе у насъ церковнаго ученія и христіанской жизни, а не на то, какъ это ученіе и эта жизнь отражались въ сознаниіи и практической дѣятельности нашего народа, въ народныхъ вѣрованіяхъ и нравахъ. Если въ нихъ и говорится о язычествѣ, то все въ этомъ отношеніи ограничивается лишь перечнемъ, съ большею или меньшею полнотою, нашихъ языческихъ боговъ и обрядовъ, безъ всякаго почти научнаго объясненія и соотношенія ихъ съ христіанствомъ въ исторіи. Только въ самое ближайшее къ намъ время наши духовные писатели стали серьезно относиться къ этому предмету. Какъ на лучшее сравнительно сочиненіе въ этомъ родѣ можно указать на статью, помѣщенную въ августовской книжкѣ Православнаго собесѣдника за 1865 годъ «о борьбѣ христіанства съ язычествомъ въ Россіи». Впрочемъ спеціальнаго изслѣдованія о русскомъ язычествѣ наша богословская литература доселѣ еще не представляетъ.

Между тѣмъ—въ свѣтской литературѣ наша языческая старина разрабатывается, съ той или съ другой стороны, сравнительно съ давнихъ поръ. Правда, сначала и здѣсь ограничивались очень немногимъ.¹ За то въ послѣдующее, а тѣмъ болѣе въ настоящее время тутъ сдѣлано очень многое по этой части. Особенно замѣчательны въ этомъ отношеніи труды [*Костомарова, Шептина, О. Миллера, Щапова, Макушева, Котляревскаго, Срезневскаго, Буслаева* и, главнымъ образомъ, *Аванасьева*, Громадный трудъ послѣдняго «Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу» (три тома, изд. 1865—7 г.) представляетъ, можно сказать, послѣднее слово современной науки по этому предмету.

¹ Первые наши миеологи (конца прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія), какъ то *Половъ, Чулковъ, Кайсаровъ, Гр. Глинка*, еще не сознавали важности своего предмета. Они слишкомъ вышше смотрѣли на дѣло и даже позволяли себѣ произведеніями собственной фантазіи восполнять пробѣлы въ памятникахъ родной старины, какъ одинъ изъ нихъ самъ пренаивно сознается въ этомъ (см. предисл. къ «Древн. религіи славянъ» Глинки, 1804).

На обработку его авторъ посвятилъ много годовъ. Нѣкоторыя его части были уже напечатаны раньше въ разныхъ повременныхъ изданіяхъ (въ альман. «Комета» 1851 г., въ «Отеч. Зап.» 1852 г. №№ I—III, «Изв. Ак. Н.» 1853 г., въ «Архивѣ Калачова» и др.). Въ послѣднемъ изданіи онѣ пересмотрѣны авторомъ вновь, пополнены и исправлены согласно съ тѣми выводами, какіе добыты общими усиліями западныхъ ученыхъ миеологовъ-филологовъ *Макса Мюллера*, братьевъ *Гриммовъ, Куна, Вебера, Манарта, Шварца, Пикте* и др.¹

Само собою разумѣется, что свѣтскіе ученые разсматриваютъ наше язычество *съ своей точки зрѣнія*. Къ нѣкоторымъ вопросамъ аналогіи его съ христіанствомъ въ исторіи они относятся довольно рационалистически. Общихъ соображеній и выводовъ, въ этомъ отношеніи, почти совсѣмъ не касаются. Притомъ самый методъ изслѣдованія и способъ изложенія у нихъ этого предмета дѣлаютъ труды ихъ недоступными для обыкновеннаго читателя, не спеціалиста. Это особенно нужно сказать о сочиненіи *Аванасьева*. Во всякомъ случаѣ произведенія этихъ писателей заключаютъ въ себѣ богатый матеріалъ для изученія этого предмета и *съ богословской* или, лучше сказать, *съ церковно-исторической точки зрѣнія*.

¹ На основаніи этого труда и бѣлорусскихъ пѣсень, съ объясненіями *Безсонова*, явилась статья г. *Квашина-Самарина*, въ IV т. «Бесѣды» за 1872 годъ, «очеркъ славянской миеологіи», въ которой авторъ пытается изложить въ возможной полнотѣ и системѣ *главнѣйшіе* теогоническіе и космогоническіе миеы славянскаго язычества, отступая иногда отъ объясненій *Аванасьева* и отчасти пополняя ихъ.

Изъ прознихъ нашихъ миеологовъ извѣстны: *Строевъ, Руссовъ, Касторскій, Щепкинъ*. «Миеологія русскихъ славянъ» (1815 г.) *Строева* представляетъ у насъ первый опытъ изученія внутренняго смысла и значенія народныхъ миеовъ и преданій. Но при тогдашней ограниченности и неразработанности нашихъ старинныхъ памятниковъ и вообще при тогдашнемъ состояніи миеологіи и филологіи нельзя было далеко уйти на этомъ пути. Съ большимъ усиліемъ трудялись на этомъ поприщѣ другіе помянутые здѣсь писатели. Впрочемъ и ихъ труды, какъ и нѣкоторыхъ послѣдующихъ, слишкомъ страдаютъ односторонностью и искусственной систематизаціей и вообще апріорностью въ выводахъ и объясненіяхъ.

Пользуясь этимъ матеріаломъ, въ виду важности предмета и пробѣла въ этомъ отношеніи въ нашей духовной литературѣ, изложимъ и объяснимъ, въ главныххъ чертахъ, все содержаніе нашего язычества, какъ религіи,¹ а въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о значеніи его въ нашей церковной исторіи, равно какъ и о тѣхъ общихъ выводахъ, какіе можно сдѣлать изъ его изученія по отношенію къ современной намъ церковно-практической дѣятельности.²

¹ Язычество, въ широкомъ смыслѣ, можно разсматривать не только какъ извѣстнаго рода *религію*, но и какъ извѣстный общественный и частный *бытъ* народа, что не составляетъ нашей задачи. Этой послѣдней стороны предмета мы коснемся лишь на столько, на сколько она выражаетъ нравственный элементъ религіи.

² Первоначальными источниками по нашему предмету служатъ: а., *русскіе*—лѣтописи, пастырскія поученія и посланія, отреченныя книги, простонародные праздники и обряды, также заговоры, загадки, примѣты, пословицы, пѣсни, былинныя сказки, легенды и вообще языкъ народа со всѣмъ разнообразіемъ областныхъ его нарѣчій а.; б., *иностранныя*—свидѣтельства (хотя впрочемъ немногія) Прокопія, Гельмольда, Ибнъ-Фоцлана и др., равно какъ и мнѣшескія сказанія прочихъ славянъ и другихъ родственныхъ народовъ, преимущественно литовцевъ и нѣмцевъ β. Объ относительномъ значеніи всѣхъ этихъ источниковъ подробно говорится у Магушева и Аванасьева.

а) Эти источники собраны, разработаны и изданы въ недавнее время. Въ этомъ отношеніи извѣстны труды Сахарова, Снегирева, Терешенко, Биртеевскаго, Максимова, Безсонова, Дала, Тихонравова, Цыпина и Костомарова,—также изданія разныхъ ученыхъ обществъ и комиссій. Дѣло это, впрочемъ, далеко еще не окончено, что вообще нужно сказать и о прочихъ источникахъ.

β) Языческія вѣрованія и преданія въ основѣ своей и нѣкоторыхъ подробностяхъ одинаковы у всѣхъ народовъ, вслѣдствіе единства законовъ человѣческой природы и тождества первоначальныхъ историческихъ условій религіознаго развитія. По крайней мѣрѣ, это положительно извѣстно относительно народовъ индоевропейскаго или арійскаго племени, къ которому принадлежатъ славяне. Понятно, послѣ этого, почему мы разсматриваемъ наши вѣрованія и преданія въ связи съ вѣрованіями и преданіями прочихъ славянъ и другихъ народовъ. Кроме того, что чрезъ это становится яснымъ, что общаго у насъ съ другими народами и что особеннаго въ этомъ отношеніи,—такимъ образомъ возстановляется еще подлинный смыслъ многихъ вѣрованій и обрядовъ, утратившихъ свое значеніе въ нашихъ памятникахъ. При этомъ, кстати замѣтимъ, что въ настоящее время большинство ученыхъ считаетъ *славянъ* и *литовцевъ* ближайшими родственниками (по времени выдѣленія изъ общей прародины) *германцевъ*, меньшинство же совершенно отвергаетъ такое родство и относитъ эти два племени къ восточнымъ арійцамъ. Мы держимся, вмѣстѣ съ Аванасьевымъ, перваго мнѣнія.

Содержаніе языческой религіи вообще можно разсматривать, во первыхъ, *въ отношеніи теоретическомъ*, т. е., со стороны вѣрованій и представленій, и, во вторыхъ, *въ отношеніи практическомъ*, т. е., со стороны культа и нравственности. Съ этихъ сторонъ мы и разсмотримъ наше язычество.

I.

Языческія вѣрованія и представленія вообще имѣютъ свою исторію, начало которой восходитъ къ незапамятной эпохѣ арійцевъ. Но прослѣдить за ихъ развитіемъ шагъ за шагомъ чрезвычайно трудно, да и едва ли возможно. Мифологія не знаетъ хронологіи. «Память о языческой старинѣ», говоритъ Аванасьевъ, «доносимая намъ въ устныхъ преданіяхъ и символическихъ обрядахъ, сливается въ частности во едино, и разомъ, въ нелегко-разрываеваемой связи, передаетъ то, что создавалось въ теченіи многихъ и многихъ лѣтъ» (1,57). Несомнѣнно только, что происхожденіе и развитіе ихъ, кромѣ врожденной чловѣку *психологической потребности*,¹ и его *культурнаго развитія*,² обусловливалось, съ одной стороны, *природою* окружающихъ чловѣка *предметовъ и явленій*, съ другой, и главнымъ образомъ, *звуками его роднаго языка, исторіей послѣдняго*,³ при чемъ важное значеніе имѣла и такъ на-

¹ Въ силу этой потребности, какъ извѣстно, чловѣкъ *по природѣ ищетъ Бога* (представляя Его такъ или иначе, сообразно уже прочимъ условіямъ религіознаго развитія) и ставитъ разные космогоническіе вопросы (разрѣшая ихъ опять таки различно, сообразно тѣмъ же условіямъ).

² Идеи, вызываемыя историческимъ движеніемъ жизни и образованіемъ, обыкновенно овладѣваютъ прежнимъ мнѣшескимъ матеріаломъ, болѣе или менѣе видоизмѣняя и одухотворяя его». (Аванасьевъ).

³ «Богатый и, можно сказать, единственный», говоритъ Аванасьевъ, «источникъ разнообразныхъ мнѣшескихъ представленій есть живое слово чловѣческое, съ его метафорическими и созвучными выраженіями». Всякій языкъ, какъ извѣстно, начинается съ образованія *корней* или тѣхъ основныхъ звуковъ, въ которыхъ первобытный чловѣкъ обозначалъ свои впечатлѣнія, производимыя на него предметами и явленіями природы,— *живописаль*, пластически изображалъ качества, признаки послѣднихъ. (Подобная

зывается *локализация мифовъ*, перенесение ихъ съ неба на землю и наоборотъ, смѣшеніе ихъ (ib. 1, 1—15). Что же касается до ихъ исторіи, то въ этомъ отношеніи мы можемъ указать лишь на главные и самые общіе моменты, и то, большею частію, только предположительно.

По всей вѣроятности, первымъ моментомъ въ этой исторіи былъ *монотеизмъ физическій*. Лишенный божественнаго откровенія и предоставленный самому себѣ, человѣкъ на раннемъ утрѣ своего такъ называемаго до-историческаго существованія, первоначальную откровенную идею о единомъ, премірномъ, личномъ Божествѣ приложилъ къ видимой природѣ,—отъ которой, вслѣдствіе незнанія физическихъ законовъ, находился въ полной зависимости,—отожествивъ Бога съ послѣдней въ ея цѣломъ. Какъ скоро умъ человѣческой сталъ различать предметы и явленія природы, монотеизмъ этотъ долженъ былъ перейти въ *политеизмъ*, который былъ, такимъ образомъ, шагомъ впередъ. Сначала политеизмъ, безъ сомнѣнія, былъ также чисто *физическій*—состоялъ въ непосредствен-

живописность языка слышится до сихъ поръ въ нашихъ областныхъ нарѣчіяхъ: *зыбуи*—неодрѣшій грунтъ земли на болотѣ, *сынои*—мелкій, но продолжительный дождь, *листодрѣ*—осенній вѣтеръ, *миай*—глазъ, *сморкало*, *сопай*, *нозъ*—носъ и под.). Съ теченіемъ времени человѣческой слухъ утрачивалъ свою первоначальную чуткость къ произносимымъ звукамъ (въ силу долговременнаго употребленія, привычки), и человѣческое слово съ высоты поэтическаго, картиннаго изображенія нисходило на степень абстрактнаго наименованія, дѣлалась не болѣе, какъ фонетическимъ знакомъ для указанія на извѣстный предметъ или явленіе, въ его полномъ объемѣ, безъ исключительнаго отношенія къ тому или другому признаку. Вмѣстѣ съ тѣмъ связь отдѣльныхъ представленій, державшихся на родствѣ корней, становилась недоступною, метафоры теряли свой поэтическій смыслъ и принимались за простые, непереносимыя, выраженія, и въ такомъ видѣ переходили отъ одного поколѣнія къ другому: понятныя для отцовъ, повторяемыя по привычкѣ дѣтьми, онѣ являлись совершенно неразгаданными для внуковъ. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ разныхъ географическихъ и историческихъ условий, старѣли и вымирали прежде-употребительныя выраженія, отживали вѣкъ грамматическія формы, одни звуки замѣнялись другими, родственными, старымъ словамъ давалось новое значеніе... Вслѣдствіе всего этого исходный смыслъ древнихъ словъ и выраженій становится все темнѣе и загадочнѣе, и являлся невозможный процессъ мнѣстическихъ оболоченій и вѣрованій.

номъ обоготворенія предметовъ и явленій природы (фетишизмъ). Обоготвореніе предметовъ осязательныхъ, видимыхъ, физически и постоянно существующихъ, по определенности ихъ, удерживалось, вѣроятно, весьма долго въ первоначальномъ видѣ. Но обожаніе силъ, быстро проходящихъ явленій природы — не могло быть такъ прочно. Въ нихъ, какъ современемъ и въ видимыхъ предметахъ, человѣкъ долженъ былъ скоро различить то, что онъ видѣлъ, отъ того, что побуждало видимое къ дѣйствию, руководило имъ, внушало то или другое, словомъ—различить внутреннее отъ внѣшняго. Вмѣсто чисто физическаго политеизма должны были, такимъ образомъ, явиться отвлеченныя вѣрованія въ духовъ—этихъ невидимыхъ божествъ природы (*шаманство*). Сначала эти вѣрованія не имѣли никакого положительнаго содержанія,—съ невидимыми и невѣдомыми дѣтелями не связывалось никакихъ ясныхъ представленій, никакихъ опредѣленныхъ понятій,—одно только существованіе ихъ — безличное и безобразное—предчувствовалось смутно. Нужна была значительная степень образованности и большія усилія ума, чтобы облечь эти предчувствія въ какую нибудь форму, вложить въ нихъ какое нибудь содержаніе. Въ короткое время такой переходъ не могъ совершиться: онъ, очевидно, предполагаетъ развитіе сознанія и есть самъ по себѣ умственный или, лучше сказать, психологическій актъ, невозможный безъ воображенія, анализа и отвлеченнаго мышленія. Черты для созданія этихъ образовъ человѣкъ сначала, по всей вѣроятности, заимствовалъ отъ окружающихъ его предметовъ (такъ какъ естественнѣе вообще замѣчать прежде то, что внѣ насъ, а затѣмъ уже себя самихъ), особенно животныхъ (*зооморфизмъ*), а потомъ, съ развитіемъ сознанія о человѣческомъ достоинствѣ, и отъ себя самого (*антропоморфизмъ*). На этой степени развитія, по всей вѣроятности, является обоготвореніе душъ умершихъ людей...

Такимъ образомъ, съ теченіемъ времени боги получаютъ, вмѣсто стихійнаго, индивидуальный характеръ, становясь совершенно похожими на людей, низводятся на степень героевъ, подчиняются условіямъ народнаго быта, жизни, понятій. Между ними устанавливается іерархическій порядокъ; они дѣлятся на высшихъ и низшихъ, самое общество ихъ организуется по образцу человѣческаго, государственнаго союза, и во главѣ его становится верховный владыка съ полною царственною властію. Но ихъ образы, имена и атрибуты колеблются въ неопредѣленности до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, зодчество не установитъ различныя отбѣнки понятія или представленія того или другаго изъ нихъ и не окаменитъ ихъ, такъ сказать, однажды навсегда въ опредѣленныя формы—въ *идолахъ* или *кумирахъ*. Послѣдніе сначала служатъ только средствомъ для возбужденія благоговѣнія къ тѣмъ божествамъ, которыхъ они изображаютъ, символами ихъ, а потомъ, съ забвеніемъ ихъ первоначальнаго значенія, становятся сами предметами обоготворенія и поклоненія и, утративъ конкретное единство своихъ образовъ съ выражаемыми ими представленіями, принимаютъ совершенно индивидуальное значеніе покровителей и распорядителей тѣхъ явленій и силъ природы, съ которыми прежде были тождественны: это послѣдняя ступень въ развитіи языческихъ вѣрованій, послѣ которой слѣдуетъ періодъ разложенія ихъ.¹ (ср. Кавелинъ, т. IV-й полн. собр. соч., и Шеппингъ, «Миѣы сл. яз.»).

¹ Само собою разумѣется, что все это мы говоримъ *вообще*—относительно цѣлыхъ народовъ. Что же касается до отдѣльных личностей, то какъ уровень умственнаго и нравственнаго развитія, такъ и вѣрованія ихъ въ данный моментъ исторіи бываютъ разнообразны,—такъ что въ дѣйствительности въ одномъ и томъ же народѣ, въ одно и тоже время, можно встрѣтить вѣрованія разныхъ эпохъ. Нужно также замѣтить, что мы понимаемъ здѣсь язычество какъ непосредственно-естественную религію цѣлыхъ народовъ, съ характеромъ миѣическимъ, отличая ее отъ религій съ характеромъ философскимъ, свойственныхъ всегда болѣе или менѣе незначительной части общества. Съ послѣдними русское язычество не имѣетъ ничего общаго, какъ увидимъ далѣе...

Къ сказанному прибавимъ, что изъ всѣхъ явленій и силъ природы вниманіе человѣка, какъ скоро онъ сталъ различать предметы и явленія, должно было останавливаться по преимуществу на противоположныхъ явленіяхъ свѣта и тьмы, дня и ночи, тепла и холода, весны и зимы, жизни и смерти. Какъ существу живому, человѣку естественно чувствовать привязанность къ жизни и страхъ къ смерти. Обоготворивъ все свѣтлое въ природѣ, все связанное съ плодородіемъ и развитіемъ, онъ долженъ былъ инстинктивно, съ тревожною боязнью, отвернуться отъ всего, что казалось ему противнымъ творческому дѣлу жизни. Такимъ образомъ на первыхъ же порахъ политеизмъ долженъ былъ получить характеръ *дуалистическій*: должны были явиться два разряда божествъ—свѣтлыхъ и темныхъ, добрыхъ и злыхъ. Дуализмъ этотъ, сначала чисто-физическій, съ развитіемъ антропоморфизма получаетъ смыслъ нравственный. Съ теченіемъ времени являются самостоятельные представители царства свѣта и добра и царства мрака и зла. Впрочемъ абсолютный дуализмъ возможенъ только въ воплѣ развитыхъ и искусственно обработанныхъ религіяхъ (какова, напр., религія зендская).

Замѣтимъ также, что вообще первоначальныя языческія вѣрованія не представляютъ единства и системы. Противорѣчія и несообразности встрѣчаются въ нихъ часто. Одна и таже стихійная сила представляется въ нихъ, напр., существомъ и бессмертнымъ и умирающимъ, и въ мужскомъ и въ женскомъ полѣ, и супругомъ извѣстной богини и ея сыномъ, и т. д., смотря по тому, съ какой точки зрѣнія смотрѣлъ на нее человѣкъ и какія краски придавалъ таинственной игрѣ природы. Впослѣдствіи уже поэты, ученые, жрецы перерабатываютъ старыи миѣическій матеріалъ и сообщаютъ ему систематическую послѣдовательность и стройность.

Наше, славяно-русское, язычество не успѣло еще достигнуть послѣдней степени развитія, какъ застигнуто

было христианской религіей. Оно остановилось на переходной ступени отъ непосредственнаго поклоненія природѣ и ея силамъ къ поклоненію божествамъ болѣе или менѣе личнымъ. Въ немъ сохранились остатки фетишизма, но есть и значительные слѣды антропоморфизма. (Есть даже слѣды обоготворенія душъ умершихъ предковъ). Впрочемъ антропоморфизмъ этотъ носитъ черты еще чисто-стихійнаго свойства. Наши языческія божества еще не отдѣлились вполне отъ природы, живутъ болѣе или менѣе одною жизнью съ ней. Идолы у насъ извѣстны только нѣкоторыхъ боговъ и вообще очень молоды — болшею частью деревянные (П. с. р. л. 1, 34—36, 50; V, 121) и иногда каменные (И. Р. Татищева, 1, 39; Пам. стар. русск. лит. 1, 221—2), — ихъ еще не успѣли украсить до Владиміра.

Искусственной переработки наши языческія вѣрованія тоже не испытали. Они носятъ характеръ чисто непосредственной естественности. Системы въ нихъ нѣтъ.¹ Противорѣчія, тождественные факты въ различныхъ представленіяхъ и олицетвореніяхъ, и наоборотъ, въ нихъ, можно сказать, на каждомъ шагѣ. Нашъ религіозный дуализмъ — не полный, не строго послѣдовательный, не абсолютный. Два разряда божествъ у насъ не вполне разграничены между собою. Божества эти носятъ двойственный характеръ, смотря по благотворному или вредному вліянію ихъ на жизнь человѣческую. Специальные, такъ сказать, представители двухъ царствъ — *Вѣлбогъ* и *Чернобогъ*, бывшіе, по свидѣтельству Гельмольда, у западныхъ славянъ, у насъ не успѣли вполне сформироваться и утвердиться въ народномъ сознаніи (такъ что наши старинные памятники о нихъ уже не упоминаютъ), хотя, безъ сомнѣнія, существовали нѣкогда и у насъ, какъ сви-

¹ Это чрезвычайно затрудняетъ изслѣдованіе ихъ, особенно его изложеніе: отсутствіе строгой системы въ послѣднемъ — неизбежно, если не хотимъ затмѣивать ихъ смыслъ.

дѣтельствуя уцѣлѣвшія доселѣ космогоническія преданія (стр. 74—79) и географическія названія,¹ равно какъ и бѣлорусское преданіе о *Бѣлунѣ*.² (Ае. 1, 93—4).

Вообще злое начало у насъ не имѣло того могущества и той самостоятельности, какими обладало начало доброе, хотя и представлялось въ постоянной борьбѣ съ нимъ:³ въ концѣ концовъ доброе начало всегда оставалось побѣдителемъ (Ае. 1, 102—13).⁴ Доброе начало у насъ какъ бы по преимуществу обоготворялось, по крайней мѣрѣ представлялось въ гораздо болѣе опредѣленныхъ и разнообразныхъ божественныхъ личностяхъ, нежели начало злое.

Злое начало у насъ, главнымъ образомъ, мыслилось подъ общимъ именемъ *нечистой силы*, или же дробилось въ различныхъ образахъ нечистыхъ духовъ, *чертей*. Въ сохранившихся доселѣ народныхъ повѣрьяхъ о нечистой силѣ находится указаніе на ея нѣкогда стихійное значеніе. Такъ, по повѣрью, она постоянно дѣйствуетъ въ *потемкахъ*, разгуливаетъ преимущественно *зимой* (знакъ, что первоначально она и означала собственно мракъ и холодъ), — связывается въ это время съ вѣдьмами (вѣдьмы-тучи, стр. 136), бѣгаетъ по полямъ и дуется въ кулакъ, отъ чего бываетъ трескъ морозный и холодный вѣтеръ. Въ народныхъ разсказахъ и преданіяхъ о нечистыхъ духахъ также проглядываетъ ихъ первоначальное значеніе, именно

¹ Напр. «Вѣлне-боги» — въ 15 в. отъ Сергіевой лавры, — «Троицко-Вѣлбожскій монастырь» въ костромск. губ. «Чернобожье» въ порховск. уѣздѣ псковской губ.

² *Бѣлунъ* представляется старцемъ съ длинною *бѣлою* бородой, въ *бѣлой* одеждѣ и съ посохомъ въ рукахъ, *является только днемъ*. Его почитаютъ подателемъ богатства и плодородія. Поговорка: «мусиць посябрывся (должно быть подружился) зъ «Бѣдуномъ», — употребляется въ смыслѣ: «его посѣтило счастье».

³ Доселѣ сохранилась поговорка: «зимѣ и лѣту — союзу вѣту». Известна также старинная загадка: «Кои два супостата препираются?» — и отвѣтъ на нее: «День и ночь». (Русск. въ своихъ послов. 11, 5, Арх. Кал. 1, ст. Бусл., 48).

⁴ Въ разсказѣ о сотвореніи міра, сохранившемся въ Онежскомъ краѣ, замѣчается, что еслибъ дьяволъ, назвавъ себя богомъ, не назвалъ Господа *Богомъ боговъ*, то былъ бы ему тогда и *конецъ* (Кв.-Самаринъ).

какъ грозovýchъ тучъ и бурныхъ вихрей. Появление и исчезаніе чертей по этимъ разсказамъ обыкновенно сопровождается бурей и трескомъ ломающихся деревьевъ. Чертямъ въ сказаніяхъ приписывается и быстрота вихрей: известна, напримѣръ, легенда о св. Іоаннѣ новгородскомъ, котораго въ нѣсколько часовъ свозилъ бѣсъ въ Іерусалимъ (Пам. стар. р. лит. 1, 245—8). По быстротѣ своего полета тучи нѣкогда уподоблялись хищнымъ птицамъ, легконому коню, гончимъ собакамъ и дикимъ козламъ и козамъ, а вслѣдствіе той жадности, съ какою онѣ пожираютъ, т. е., помрачаютъ, небесныя свѣтила, — волку и свинѣ: всѣ эти зооморфическія формы принимаетъ, по повѣрью, и нечистый (Ае. 1, 715, 732, — 3, 740, 781, 111, 13). На ряду съ бѣсами мужескаго пола преданія говорятъ и о чертовкахъ: ¹ известно, что облака и тучи представлялись и въ женскихъ образахъ (ib. 1, 435; 11, 217, 224 и др.)²

Изъ другихъ олицетвореній злой силы замѣчательно представленіе ея въ образѣ богини *Морены* (отъ скр. *mrigi* — умираю). Имя этой богини памятно доселѣ у словаковъ, чеховъ, поляковъ. У русскихъ она забыта, но нѣкоторые обряды и малороссійскія пѣсни хранятъ слѣды поклоненія ей и здѣсь (ib. 1, 101, 300; 111, 35—36, 692—6, 703—4). Известно также старинное олицетвореніе злой силы въ образѣ *Нежитя*.³ Родственная этой силѣ, *смерть*, по по-

¹ D. Mythologie, von Jacob Grimm, 946, — 9, 958, 965. Известны также наши народныя сказки и малороссійскія поговорки о чертовой матери, бабкѣ, сестрѣ и под.

² Замѣтимъ, что грозовые и облачные духи и дѣвы, вслѣдствіе помянутой уже нами неразвитости дуализма въ нашей мифологіи, представлялись также и съ свѣтлыми чертами (см. стр. 29, 1 пр.). Исключительно злой характеръ приданъ имъ уже въ христіанское время.

³ Нашъ старинный индексъ запретныхъ книгъ осуждаетъ и «живыя врачевальныя молитвы о *нежитяхъ*» (Іоаннъ, экз. болг., 210). Въ одной пергаменной рукописи записано пять заговоровъ противъ Нежита или Нежити. Вотъ одинъ изъ нихъ: «Сходящю Нежитю отъ сухаго (—огненнаго) мора (я) и сходящю Іисусу отъ небесе, и рече ему Іисусъ: камо идиши, Нежите? Рече ему Нежить: свмо иду, господине въ члвѣчу главу мозга сръчати, челюсти прѣломити, зубы ихъ ронити, шіе ихъ кривити и уши ихъ углу-

вѣрью, участвуетъ, подобно облачнымъ дѣвамъ и чертямъ, въ бѣшеной воздушной пляскѣ и въ дикихъ пѣсняхъ завывающей бури. Обыкновенно она олицетворяется въ образѣ старухи женщины, съ факеломъ въ лѣвой рукѣ и съ косою въ правой (Терец. VII, 187). Болѣзни (лихорадка, холера, чума), также относившіяся нѣкогда къ сонму нечистыхъ духовъ, доселѣ еще олицетворяются въ народномъ сознаниі (Ае. 111, 112—116), какъ самостоятельныя существа.

Жилище злой или нечистой силы, по повѣрью, на дальнемъ западѣ—подъ землею. Тамъ среди желѣзныхъ, бесплодныхъ горъ царствуетъ вѣчная зима, вѣчный мракъ и бѣды всякаго рода (первоначально—это темныя вертепы облачныхъ горъ, облачныя подземелья, см. стр. 62—3, также Ае. 11, 350, 585). Известна поговорка: «Божья благодать—ровная гладь, а горы да овраги—чортово житье». Съ жилищемъ темной силы поставляется въ связь и мѣсто-пребываніе умершихъ (см. стр. 83).

Между свѣтлыми славяно-русскими божествами первое мѣсто принадлежитъ *Сварогу* (отъ скр. *svag* — небо и *zakhoditi*), богу неба.¹ Вѣрованіе въ Сварога восходитъ къ древнѣйшей эпохѣ политеизма. Сначала подъ именемъ Сварога разумѣлось просто *небо*, которое, какъ вмѣстѣлице свѣтлаго начала — свѣта и тепла, первоначально у всѣхъ народовъ обоготворялось по преимуществу, и къ которому во времена политеизма, по всей вѣроятности, приурочена была первобытная идея единобожія. Въ большей

штити, очи ихъ ослабити, носа гугнати, крове ихъ проліати, вѣка ихъ исушити, устья ихъ кривити и удовъ ихъ расслабити, жиль ихъ умертвити, тѣла измѣждати, лѣноту ихъ измѣнити, бѣсомъ мучити е. И рече ему Іисусъ: обрѣтися, Нежите, иди въ пустую гору и въ пустыню» и пр. (Ае. III, 96—98). Существительное Нежить доселѣ употребляется въ областныхъ говорахъ сѣверной Россіи какъ собирательное имя нечистой силы (Максимовъ, Голъ на сверь, 1, 78).

¹ Другое славянское имя этого бога «Дый» (отъ скр. *div*—небо. *Dyāus*—отецъ небо), см. Лѣт. русск. лит. V, отд. 2, 5, т. IV, 99; Библия, л. Кеплена, 88. Ему соответствуетъ лат. *Deus*, греч. *Θεός*; эол. *δέος*.

части языковъ слова, означающія *небо*, служатъ и названіями *Бога* (У. З. А. Н. 1842, IV, 498—9, 500—6). Въ нашихъ заговорахъ говорится: «Ты, Небо, слышишь, ты, Небо, видишь!»... Олицетвореніе неба въ образѣ Сварога явилось впоследствии. Богъ, упоминаемый въ договорахъ Игоря и Святослава съ греками¹ (X в.), есть, по всей вѣроятности, Сварогъ славянской, имя котораго прямо приводится въ ипатьевской лѣтописи.² О немъ упоминаетъ Гельмольдъ, приписывая ему владычество надъ небомъ. О немъ же говоритъ и Прокопій (VI в.), какъ о единственномъ (у славянъ) владыкѣ вселенной и создателѣ молній.³ (Ае. 1, 131—2). Сварогъ—это богъ боговъ, ихъ родоначальникъ, прабогъ (ср. пращуръ, прадѣдъ), въ отношеніи

¹ Въ этихъ договорахъ *некрещенные* русскіе клянутся именемъ Бога и Перуна, также Волоса (см. ниже стр. 41): «и елико ихъ (Руси) есть некрещено, да не имуть помощи отъ Бога, ни отъ Перуна», — «да имѣемъ клятву отъ Бога, въ него же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса» (П. С. Р. Л. 1, 20, 23, 31). Ясно, что здѣсь разумѣется не христіанскій Богъ, а языческій, такъ какъ клянутся *язычники*. По всей вѣроятности, словомъ *Богъ* переводчики, перелагавшіе текстъ договоровъ съ греч. подлинника, перевели слово *θεός*, которое соотвѣтствуетъ, какъ мы уже замѣтили, слову *Дий* и означаетъ *небо* (стр. 20, пр. 1), *бога по преимуществу*.

² Въ этой лѣтописи находится вставка изъ греческой хроники Малалы, гдѣ переводчикъ поясняетъ имя *Гефеста Сварога*: «и бысть по потоку и по раздѣленіи языкъ почла царствовать первое Местромъ (Менесъ) отъ рода Хамова, по немъ Еремія (Гермесъ), по немъ *Феоста*, *иже ѿ Зваррога* (вар. Соварога) *нарекоста* егуптяне... Тѣмъ же Феоста законъ устави женамъ за единъ мужъ посигати... сего ради *прозваша ѿ бога Сварогъ* (въ подл.: τὸν δὲ αὐτὸν Ἰφρατοῦ θεοῦ ἰσχυροῦ), П. С. Р. Л. 11, 5.

³ Прокопій выражаетъ такъ: «θεὸς μὲν γὰρ ἓνα, τὸν τῆς ἀστρατῆς δημιουργόν, ἰπᾶτων κείρων μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι, т. е., только одного бога, творца молній, почитаютъ они (славяне) единственнымъ владыкою вселенной. Вслѣдъ за этимъ онъ говоритъ, что они полагались также рѣкамъ, нѣмамъ и другимъ божествамъ. Что зтотъ богъ не былъ Перунъ (стр. 27—31), можно видѣть изъ свидѣтельства Гельмольда, который такъ характеризуетъ славянскаго верховнаго бога боговъ: «между различными божествами», говоритъ онъ, «во власти которыхъ состоятъ поля и дѣса, печали и наслажденія, славяне не отрицаютъ и *единого Бога на небесахъ*, повелѣющаго прочими; Онъ самый могущественный, *заботится только о небесномъ*; прочіе боги, исполняющіе возложенныя на нихъ обязанности, происходятъ отъ его крови, и чѣмъ кто знатнѣе, тѣмъ ближе къ этому богу—боговъ». Перунъ, какъ видимъ, не имѣлъ такого значенія въ сознаниіи народа.

къ которому всѣ другія свѣтлыя божества представлялись его дѣтьми, прибогами (ср. при-городъ) (Магуш. 70—76; Срезн. 2,—11; Изв. Аг. Н. III, 283).¹ По древнему сказанію, онъ предается покою, предоставляя творчество и управленіе вселенною своимъ дѣтямъ (Ае. 1, 65).

Дѣтьми Сварога въ нашихъ памятникахъ называются: *Солнце*² (П. С. Р. Л. II, 5) и *Огонь*³—*Сварожичъ* (Лѣт. р. лит. т. IV, отд. 3, 89, 92; Оп. рук. Рум. м. 228). Прочіе боги были тоже Сварожичи, хотя и не удержали этого имени.

Обожаніе солнца нашими предками засвидѣтельствовано многими преданіями и памятниками (Москв. 1844, 1, 243; Ж. М. Н. П. 1846, VII, 38; Пам. XII в., 19). Какъ свѣтило вѣчно чистое, пробуждающее земную жизнь, оно почиталось у насъ, какъ и у другихъ народовъ, божествомъ добрымъ, милосерднымъ,—имя его сдѣлалось синонимомъ счастья (Ж. М. Н. П. 1846, VII, 39, 40—5; Посл. Далл, 24). Въмѣстѣ съ тѣмъ оно представлялось и карателемъ всякаго зла, т. е., по первоначальному воззрѣнію, карателемъ нечистой силы, мрака и холода, а потомъ и нравственнаго зла — неправды и нечестія (Ж.

¹ Анализируя небо, умъ человѣчскій издревле долженъ былъ раздробить его и присущіе ему атрибуты на отдѣльныя божественныя силы, при чемъ важное значеніе должны были имѣть первоначальныя воззрѣнія человѣка на небесныя явленія. Дѣло ума поэтически выразилось въ естественной формѣ рожденія новыхъ боговъ отъ Сварога. На этихъ боговъ были перенесены различныя атрибуты и признаки Сварога; вмѣстѣ съ тѣмъ имъ присвоено и владычество надъ міромъ.

² Разбивая громовыми стрѣлами тучи, Сварогъ, какъ представилось первобытному человѣку, выводилъ изъ-за нихъ ясное солнце, или возжигалъ свѣтильникъ солнца, погашенный демонами тьмы. Такое поэтическое представленіе прилагалось и къ утреннему солнцу, выходящему изъ-за черныхъ покрововъ ночи, такъ какъ ночной мракъ постоянно отождествлялся съ потемняющими небо тучами. Съ появленіемъ солнца соединялась мысль о его возрожденіи. Такъ Сварогъ являлся отцомъ Солнца.

³ Сварогъ, какъ возжигатель небснаго огня—молній, естественно являлся творцемъ ихъ; земной же огонь, по древнему преданію, былъ божественный даръ, низведенный на землю въ видѣ молній (Ае. 11, 5): понятно, почему Огонь былъ сынъ Сварога.

М. Н. П. *ibid*; Русск. Дост. III, 219). По оно же являлось иногда и существом вредоноснымъ, причиняющимъ засухи, убивающимъ, вслѣдствіе того, жизнь: знакъ и слѣдствіе неразвитости дуализма въ нашихъ языческихъ вѣрованіяхъ, о чемъ мы уже замѣчали (стр. 12-я).

Древнѣйшее зооморфическое представленіе солнца—представленіе его птицею (М. Мюллеръ, Сравн. мнѣ., въ пер. Живаго, 1863 г., 76—7). Воспоминаніе о птицѣ-солнцѣ доселѣ сохраняется въ народныхъ сказкахъ о жарь-птицѣ и въ малороссійской загадкѣ, которая называется дневное свѣтило вертящеюся птицею: «стоитъ дубъ—стародубъ, на томъ дубѣ птица-вертинница; никто ей не достане—ни царь, ни царица». Годовое теченіе времени, опредѣляемое солнечнымъ движеніемъ, народная фантазія уподобляла растущему дереву, на которомъ гнѣздится птица-солнце, кладетъ бѣлыя и черныя яйца и высиживаетъ изъ нихъ дни и ночи (Сак. 1, 100—3; Этногр. сб. VI, 40, 99, 128). Впрочемъ, подъ дубомъ здѣсь, кажется, вѣроятнѣе разумѣть облачное небо, которое представлялось нѣкогда мировымъ деревомъ и преимущественно дубомъ (см. объ этомъ ниже). — Особенно замѣчательна связь солнца съ пѣтухомъ. Иавѣстна малороссійская загадка: «сидыть *півень* на верби, спустывъ косы (=лучи) до земли». Впрочемъ, пѣтухъ по преимуществу олицетворялъ небесную грозу, выводящую солнце изъ-за темныхъ тучъ (см. ниже, стр. 36—7).

Антропоморфическій образъ солнца (первон. *слънь* или *слнь*, т. е. *солонь*, *слонь*) развился у насъ по преимуществу въ женскомъ полѣ. Но нужно замѣтить, что таже богиня, которая лучами восходящаго солнца прогоняетъ ночную тьму, явилась народной фантазіи и въ битвѣ весеннихъ грозъ, дарующихъ побѣду солнечному свѣту надъ зимними сумерками. Утреннее и весеннее солнце получило характеръ богини-громовицы, разящей тучи и проливающей дождь. У нѣмцевъ она называлась *Фрея*,

у славянъ *Лада*, *Прія*, *Сива*, *Жива* (Ае. 1, 137—8, 227—30; III, 49). Въ весеннюю пору эта богиня, по повѣрью, вступала въ брачный союзъ съ могучимъ громовникомъ (см. ниже), слала на землю благодатное сѣмя дождей и оживляла природу. Въ этомъ смыслѣ Лада почиталась покровительницею любви и браковъ, богинею юности, красоты и плодородія, — всецедрою матерью, и под. (Костом., сл. мнѣ., 27, 74). Въ подольской губерніи, около Межибожья, на праздникъ Пасхи поселяне еще недавно воспѣвали царевну Ладу (Снег. Р. прост. пр. III, 27), а подъ Врестъ-литовскомъ—королеву Ладу (*ibid*). Богиня солнца и весны олицетворяется и въ нашихъ народныхъ сказкахъ, какъ прекрасная царевна, царь-дѣвица.

Олицетвореніе солнца въ мужскомъ полѣ сказывается въ особыхъ именахъ, какія ему у насъ придавались, именно—*Дажьбогъ* и *Хорсъ*. Такъ въ Ипатьевской лѣтописи солнце, сынъ Свароговъ, названо Дажьбогомъ (*дажь* — прилагательное отъ *дагъ*—день, свѣтъ, сгр. *дах*—жечь). О Дажьбогѣ упоминаютъ также Несторъ, Слово о полку Игоревѣ и другіе старинные памятники наши (П. С. Р. Л. 1, 34; Лѣт. р. л. IV, отд. 3, 108). Имя это сохранилось и въ названіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей (Р. И. Сб. VII, 150; Чт. О. И. и Д. г. 2, III, 16). Имя Хорсъ (Хърсъ, Хръсъ) встрѣчается въ Словѣ о полку Игоревѣ и въ другихъ памятникахъ (П. С. Р. Л. 1, 34; Лѣт. р. лит. V, 5; IV, 89, 92—9, 104; Пам. ст. р. лит. III, 119), и исследователями признается тождественнымъ имени Дажьбогъ (Срезн. въ Ж. М. Н. П. 1846 г. VII, Бодянский—въ Ч. О. И. и Д. г. I-й, II, 8—11).¹ Есть мнѣніе, что Дажьбогъ былъ лѣтнее, а Хорсъ — зимнее солнце: отсюда, *можетъ быть*, слово — *Корачунъ* (П. С. Р. Л. III, 9; Терещ. VII, 20, 21; см. ниже), какъ имя зимняго солнца (Хорсъ-Корсъ).

¹ Въ сгр. *солнце* — *zarya-svarya* отъ *svar*—свѣтъ, небо; слову *svar* въ вендск. соотв. *hvare*, род. *hârô*—солнце, перс. *shur*, *hôr* (Шикте, II, 667). Отсюда, по всей вѣроятности, *Хорсъ*—солнце.

Переносъ на небо формы своего быта, славянинъ, подобно прочимъ народамъ, окружилъ своего Хорса—Даждь-бога огромною семьею. У Солнца, по его представленію, отчасти сохранившемся доселѣ, были сестры—*Заря утренная* и *Заря вечерная*, которыя иначе, вмѣстѣ съ облачными дѣвами (Ае. 1, 85), назывались солнцевыми дѣвами, его прислужницами. *Звѣзды* представлялись его дѣтьми, мужемъ считался *Мѣсяцъ* (Сах. II, древн., 69, Терещ. V, 75). Колядскія (см. ниже) сравниваютъ хозяина дома съ солнцемъ, жену съ мѣсяцемъ, или наоборотъ, а дѣтей съ звѣздами частыми. Нужно замѣтить, что эти родственныя отношенія еще не были твердо установлены у насъ (Ае. 1, 80). — Звѣздамъ, какъ и солнцу, приписывается, по повѣрьямъ, сила жизни и плодородія. Въ половинѣ февраля овчари просятъ у звѣздъ плодородія овецъ: «засвѣтись, звѣзда ясная, по поднебесью на радость, загорись огнемъ нечаяннымъ на утѣху. Ты освѣти, звѣзда ясная, огнемъ негасимымъ бѣлоярыхъ овецъ». Известна и народная примѣта: «много звѣздъ на небѣ въ святки—къ урожаю». Звѣзды покровительствуютъ свадьбамъ. На святкахъ дѣвочки обращаются къ звѣздамъ съ такимъ причитаніемъ: «Ай, звѣзды, звѣздочки!.. засылайте сватей по міру крещенному, сострипайте свадебку для міра крещеннаго, для міра гостиннаго, для красной дѣвицы—свѣтъ родимой N». Въ свадебныхъ пѣсняхъ звѣзды приглашаются сойти въ чашу брачную (см. у Сах. и Терещ.).

Мѣстопребываніе солнца и другихъ свѣтилъ, по повѣрью, за моремъ, на востокъ (т. е., по первоначальному представленію, за воздушнымъ моремъ, — облаками, Ае. 11, 120 и сл.). Наши народныя сказки помнятъ о счастливой странѣ вѣчной весны и жизни и солнечномъ градѣ. Въ нашихъ заговорахъ солнечная страна съ островомъ *Буяномъ* (Ае. 11, 131). Въ народныхъ вѣрованіяхъ и въ апокрифахъ она сближается съ *раемъ* (см. ниже, стр. 83, 165).

Другой Сварожичъ, какъ мы сказали, былъ *Огонь*.

Грозное появленіе небеснаго огня—въ молніи и громѣ—русскій славянинъ, подобно многимъ другимъ народамъ, олицетворялъ въ образѣ *Перуна* (пол. *Piorun*, чешск. *Peroun*, слов. *Peron* и *Paron*, литовск. *Percunas*, общепайск. *Parijanya*—paŕaŕaŕa, молніеносная туча, Ае. 1, 248). Самое имя Перунъ (ср. прати, перж., праща, и др. обл. слов., 153; Изв. Ан. Н., IV, 414) показываетъ, что это было божество грозное, побѣдоносное, карающее. По народному представленію въ рукахъ у него или каменный молотъ, которымъ онъ разбиваетъ облачныя скалы и высѣкаетъ изъ нихъ небесное пламя молній, или—огненный лукъ съ громовыми стрѣлами, а за пазухой кремни и кремницы,¹ которыми онъ, разбивая по небу (во время грозы) въ колесницѣ или на огромномъ жерновѣ, пресѣдуетъ и поражаетъ демоновъ мрака² (перев. тучи, стр. 17—18). Во время грозы черти заботятся только объ одномъ,—какъ бы укрыться отъ пламеннаго острія молній,—они спѣшатъ въ горы или въ лѣсъ, (перв. облачн. горы и лѣсъ), прячутся тамъ подъ деревьями, залѣзаютъ въ пустое дупло, а нерѣдко ищутъ убѣжища и въ жилыхъ домахъ, — любятъ укрываться въ косматыхъ животныхъ, преимущественно черныхъ, и особенно въ собакахъ и кошкахъ,³ (въ образѣ животныхъ мифически олицетворялись

¹ Грубо битые камни, какъ известно, служили нѣкогда человѣку на войнѣ и охотѣ молотами или топорами, а заостренные кремни употреблялись для наконечниковъ стрѣлъ и копій. Отсюда понятно, почему въ громѣ слышались древнему человѣку удары, наносимые каменнымъ молотомъ, а находимые на землѣ остроугольные камни (белемниты) до сихъ поръ называются громовыми стрѣлами.

² Вѣлоруссы при этомъ представляютъ Перуна статнымъ, высокаго роста, съ черными волосами и длинной золотой бородой (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 17). Русское преданіе надѣляетъ его также палицей (П. С. Р. Л. II, 258).—Сказанія о народныхъ эпическихъ герояхъ, совершающихъ сверхъестественные подвиги силою чудеснаго оружія, суть болѣе или менѣе однообразныя варіанці древнѣйшаго мифа о Перунѣ. Самое слово *богатырь* (отъ слова *богъ*, чрезъ прилагательное *богатъ*; ср. лат. *deus, dives, divus*) указываетъ на существо, надѣленное высшими, божественными, свойствами (Ае. 1, 247).

³ Нужно, впрочемъ, замѣтить, что въ языческое время черти или велланы (демоны тучъ) представлялись также спутниками и помощниками Пе-

тучи, см. выше стр. 14) (Терец. VI, 35, 51; Сах. 11, 45; Этн. сб. VI, 118). Такой взгляд на грозу, какъ на Божью кару, отразился и въ «молитвѣ една громъ гремитъ», занесенной въ рукописные сборники XV вѣка (У. З. 2-го отд. А. Н. VII, в. 2, 29; Шаповъ, 17). У насъ есть повѣрье, что убитый грозою человекъ очищается отъ своихъ грѣховъ, потому что бываетъ невинною жертвою укрывшагося за нимъ діавола (Ае. 1, 266—7). Гроза называется въ народѣ *Божьей милостью* и под. (Обл. сл., 12, Доп. къ сл., 10). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ гасить пожары, происшедшіе отъ грозы, считается за грѣхъ: въ этомъ видятъ сопротивленіе волѣ Божіей (Этн. сб. V, 85; Вѣстн. Р. г. общ. 1853, III, 6).

Какъ богъ-громовникъ, истребитель нечистой силы, Перунъ относился къ числу творческихъ силъ жизни: отъ него зависѣла производительность и рожденіе всей твари. День, посвященный Перуну (*четвергъ*), почитался особенно счастливымъ, легкимъ для начала всякаго предпріятія, обещающимъ исполненіе желанія и успѣхъ. Сохранилась до нашего времени и поговорка: «послѣ дождика въ четвергъ», утратившая, впрочемъ, свой первоначальный смыслъ (Р. пр. пр. 1, 133). Особенное уваженіе на Руси къ чистому четвергу имѣетъ связь съ началомъ весны, когда пробуждается Перунъ отъ зимняго сна (см. ниже; Абев. русск. суев., 316). Дождемъ изъ-подъ перваго грома поселяне до сихъ поръ спѣшатъ умыться; первый громъ, по повѣрью, пробуждаетъ всю природу отъ зимняго сна; послѣ него уже не бываетъ морозовъ; деревья начинаютъ распускаться быстрѣе; всѣ животныя, погруженныя зимой въ спячку, оживаютъ и начинаютъ оплодотворяться. По старинному вѣрованію, Перунъ бросаетъ зародыши дѣтей въ утробу матери. Въ житіи Оттона жрецъ

руна въ дѣлѣ испосланія на землю дождей и плодородія, а не только злыми супостатами, которыхъ онъ преслѣдуетъ, какъ теперь народъ представляетъ (Ае. 11, 702).

Перуна такъ говорить отъ имени этого бога: «я—богъ твой... я — тотъ, кто одѣваетъ поля муравою и лѣса листьями,—въ моей власти плоды нивъ и деревъ, приплодъ стада, и все, что служить на пользу человекъ...» (Ж. М. Н. П. 1846, VII, 58—60).

Но при такомъ свѣтломъ значеніи, Перунъ, какъ и Солнце, представляется и съ противоположными качествами — вслѣдствіе той же неразвитости дуализма въ нашей мифологіи. По народному вѣрованію, Перунъ дѣйствовалъ часто безъ всякой разумной цѣли, для одного только обнаруженія своего грознаго величія или для глупой острастки. По одному карпато-русскому преданію, Перунъ бросилъ громовую стрѣлу въ утробу матери, и за грѣхъ ея извратилъ природу ничѣмъ неповиннаго младенца. По другому преданію—трескомъ, громомъ и пламенемъ онъ окаменилъ одну мать съ ребенкомъ за то, что она, будучи замарана своимъ малюткой, употребила вмѣсто постилки ячменный хлѣбъ (Nar. spiewanku, Колл. 1, 5).

О Перунѣ сохранилась у славянъ вообще и у русскихъ въ особенности весьма слабая память. Только два урочища въ Россіи—около Кіева и Новгорода—носятъ названіе отъ этого имени, да въ псковской губерніи и Вѣлороссіи еще слышатся клятвы въ родѣ слѣдующихъ: «Сбей тебя Перунъ!» — «Кабъ цябѣ Перунъ узавъ» или «треснувъ!» Одна костромская поговорка: «ѣдетъ божекъ съ перищемъ, стучить колесомъ», по всей вѣроятности, составляетъ также отголосокъ о Перунѣ.¹

Гораздо больше сохранилось въ народной памяти зооморфическое представленіе божества грома и молніи въ образѣ *огненнаго Змѣя*.

Связь огненнаго Змѣя съ свѣтлыми божествами очевидна изъ самаго эпитета *огненный*. Онъ весь горитъ, по

¹ Впрочемъ дѣло не въ имени, а въ представленіи: въ христіанское время у насъ очень многія черты Перуна перенесены на Илью-пророка и нѣкоторыхъ другихъ угодниковъ (см. ниже).

народному сказанію, синимъ огнемъ, который вмѣстѣ съ дымомъ и искрами валитъ изъ него — изо рта, ушей и глазъ, какъ изъ горнила. Синее пламя прямо указываетъ на молнію, которой, какъ извѣстно, постепенно придается эпическій эпитетъ *синяя*. Онъ испускаетъ зычный голосъ и окарачь ползуть сильные могучіе богатыри (= тучи, Ае. 1, 155 и др.). Стрѣла, какъ характеристическій атрибутъ бога-громовника, придана и огненному Змѣю: въ пасти у него и на концѣ хвоста — стрѣлы. Огненный Змѣй, какъ молнія и небесныя свѣтила, представляется также въ связи съ металлами. Онъ — хранитель всѣхъ кладовъ. Въ бѣлокаменныхъ пещерахъ (= облакахъ, тучахъ), его жилищахъ, богатыри всегда находили много серебра и золота (= солнце, звѣзды). По повѣрью, надъ чьимъ домомъ разсыплется огненный Змѣй, тому онъ носить богатство. Золото даже представляется частью змѣинаго существа: такъ въ пѣснѣ оно называется «змѣиное крылице».

Какъ образъ бога-громовника, огненный Змѣй является символомъ жизни, здоровья, плодородія. Какъ и громовникъ, онъ имѣетъ связь съ дождемъ. Дождь, или вода, дающая жизнь природѣ, *живая вода* въ повѣрьяхъ называется *змѣиною*. Эта вода даетъ людямъ красоту, молодость, здоровье. Въ былинѣ о Потокѣ Михайловичѣ кровью огненного Змѣя богатырь воскрешаетъ свою мертвую жену. По другому варианту этой былины, змѣй приноситъ богатырю оживляющую траву. Сказанія о благотворныхъ дѣйствіяхъ огненного Змѣя народъ перенесъ на обыкновенныхъ змѣй. Скрытная жизнь, чудное свойство перемѣнять кожу, возражаться, заставили приписать змѣѣ вѣчно юную жизнь, сдѣлали ее символомъ бессмертія. Оттого змѣя играетъ такую важную роль въ народной медицинѣ. Доселѣ въ заговорахъ противъ болѣзней призывается змѣя мѣдяница. Въ предостереженіе отъ лихорадокъ въ простонародѣ носятъ на шеѣ змѣиную кожу, обыкновенно каждый годъ мѣняющуюся у змѣй. Есть

рассказъ, какъ змѣя проползла къ роженицѣ въ баню и принесла ей цѣлительную траву. Народъ во многихъ мѣстахъ вѣритъ, что поселеніе въ дому ужа ведетъ къ благополучію дома... Но особенно съ идеею огненного Змѣя эпическая поэзія соединяетъ идею оплодотворенія и рожденія. Свѣтлыя божества посылаютъ съ неба зародыши въ утробы матерей въ видѣ огня, который змѣею скользитъ по нему и разыплется надъ домомъ, гдѣ произошло зачатіе. Оттого, надъ чьимъ домомъ упадетъ звѣзда, тамъ, по повѣрью, дѣвица утратила свою невинность (Абев. 202; Сах. 11, 66); оттого, «видѣтъ во снѣ падающую звѣзду — къ рожденію дитяти». Оплодотворяющая сила весеннихъ грозъ выразилась въ мифѣ сказаніемъ о любовной связи бога-громовника съ облачными женами и дѣвами. Тоже представленіе соединяется и съ змѣемъ. Эпическія сказанія заставили признать въ немъ возбудителя цѣломудренной страсти, зачинщика нечистыхъ помысловъ и блуда.¹ (Ае. 11, 456—7, 581). Народныя повѣрья приписываютъ огненному Змѣю даже непосредственное участіе въ оплодотвореніи женщинъ и сильную страсть къ послѣднимъ. Онъ постоянно летаетъ по поднебесью, высматриваетъ красавицъ и потомъ разсыпается надъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ ему приглянется какая нибудь красная дѣвица. Любовь огненного Змѣя такъ сильна, такъ заманчива, что подобной, по повѣрью, не было и нѣтъ на свѣтѣ. «Если Змѣй очаруетъ дѣвушку любовнымъ обаяніемъ, зазноба ея неизлѣчима во вѣкъ. Зазнобу эту ни заговорить, ни отпозитъ нельзя... Не любя полюбишь, не хваля похвалишь мблнца (огненного Змѣя); умѣетъ обморочить онъ, злодѣй, душу красной дѣвицы привѣтами, — усладить онъ, губитель, рѣчью лабединою молодую молодлицу, — заиграетъ онъ, безжалостный, ретивымъ сердцемъ дѣвичьимъ, зато

¹ Плодомъ нецѣломудренныхъ связей женщинъ съ змѣями бываютъ, по повѣрью, не обыкновенныя дѣти, а богатыри, кудесники и кикиморы, т. е. грозные духи (Ае. 11, 100—3; 578—9).

мить онъ, ненасытный, ненаглядную въ горючихъ объятияхъ, растопить онъ, варваръ, уста алая; отъ его поцѣлуевъ горитъ красна дѣвица румяной зарей; отъ его привѣтовъ цвѣтетъ она краснымъ солнышкомъ; безъ змѣя красна дѣвица сидитъ въ тоскѣ—во кручинѣ; безъ него она не глядитъ на Божій свѣтъ, безъ него она сушитъ—изсушаетъ себя» (Сах. 11, 6). Вотъ почему и въ заговорахъ на любовь обращаются къ огненному Змѣю... Эротическое значеніе огненного Змѣя перенесено и на обыкновенныхъ змѣй. По повѣрью, онѣ очень помогаютъ въ любовныхъ дѣлахъ. Кто хочетъ приворожить къ себѣ дѣвушку, долженъ продѣть иглою съ ниткой змѣиные глаза и сказать: «змѣя, змѣя! какъ жалко тебѣ своихъ глазъ, такъ бы меня жалѣла и любила раба Божія N». Потомъ этой же иглою съ ниткой продѣть платье любимаго предмета: успѣхъ несомнѣнный (Сах. 1, 40). Вслѣдствіе такого значенія огненный Змѣй поставляется въ тѣсную связь съ пѣтухомъ, котораго такъ щедро надѣлила природа эротическими наклонностями. Болѣе трехъ лѣтъ запряцаютъ держать пѣтуха: иначе онъ снесетъ яйцо, изъ котораго родится огненный Змѣй.

Но Змѣй не только олицетворяетъ молнію, — онъ является еще въ эпическихъ сказаніяхъ представителемъ вообще громоносныхъ облаковъ, тучъ. Вотъ почему въ этихъ преданіяхъ ему придаются тѣ исполинскія фантастическія формы и тотъ хищническій и демоническій характеръ, какіе издревле соединялись съ мрачными тучами, непримиримыми врагами бога громовника (Ае. 11, 512—13—16—17—26).¹ Такъ въ нашихъ народныхъ сказкахъ

¹ Созданіе исполинскихъ образовъ великановъ и богатырей еще недавно приписывалось одной грубой, ни на чемъ неоснованной прихоти народной фантазіи. Теперь же признается за несомнѣнное, что эти образы олицетворяли собою темныя массы тучъ, заволакивающихъ все безпредѣльное небо, и тѣ силы природы, какими сопровождается ихъ воздушный полетъ: вихри, мители, вьюги, градъ, дождевыя ливни и громовые удары. (Такимъ образомъ, великаны, по первоначальному значенію, тоже, что демоны или черти,

змѣй скрадываетъ небесныя свѣтила, скрываетъ у себя золото (=свѣтъ) и живую воду (=дождь), пожираетъ горюхъ (=облака), прекрасныхъ царевенъ (=солнце, луна, звѣзды) и вообще дѣвъ (=облачныя дѣвы, нимфы=облака) и богатырей (=молніи) (Нар. Р. ск. Ае. II, 27, 30, V, 54; VII, 3; VIII, 2, 9; Худяк., 45, 46). Самъ Змѣй нерѣдко представляется въ сказкахъ какъ богатырь—великанъ (Ае. 11, 522), и называется обыкновенно *Горыничемъ* (*сынъ горы* — тучи, рождающей изъ себя извилистую змѣю—молнію). Средство великановъ съ змѣями выразилось и въ тожествѣ ихъ характера и въ постоянной замѣнѣ однихъ другими—въ эпическихъ сказаніяхъ. Какъ существо демоническое, Змѣй выступаетъ въ нашихъ сказкахъ также подъ именемъ Коцея безсмертнаго (=око-стенѣвшей отъ холода тучи) (ibid. 591—604). Борьба съ Змѣемъ богатырей, сказочнаго Ивана царевича и под., имѣетъ въ основѣ своей борьбу бога-громовника съ демонами мрака (=тучами).

Другой зооморфическій образъ Перуна-громовника—образъ *пѣтуха*, какъ мы уже замѣтили выше (стр. 19). Своимъ громозвучнымъ пѣніемъ (=громомъ) этотъ пѣтухъ вѣщалъ о побѣдѣ надъ демоническими силами (=зимы и мрака), о бѣгствѣ ихъ отъ пожигающаго пламени молній и о грядущемъ появленіи свѣтозарнаго Солнца послѣ темной ночи или холодной зимы. Старинныя апокрифы говорятъ о громадномъ мѣическомъ Пѣтухѣ, поставляя солнечный восходъ въ связи съ его пѣніемъ: «солнце течетъ на воздухъ въ день, а въ ноци по окіану низко летитъ, не омочась, но токмо трижды омывается въ окіанѣ, тогда же окіанъ всколебается и начнутъ волны Кура бити по

стр. 17—18). Стихійное значеніе великановъ наглядно раскрывается изъ присвоенныхъ имъ сверхъестественныхъ свойствъ, а равно изъ той обстановки, среди которой являются они въ народныхъ сказаніяхъ. Особенно интересны въ этомъ отношеніи мѣи о ихъ происхожденіи и гибели (Ае. 11, 637).

перью; онъ же очютивъ волны и речеть: кокореку! про- толкуется: Свѣтодавче Господи, дай же свѣтъ мірови! Еда же то въспоеть, и тогда вси кури воспоютъ въ единъ годъ (часть) по всей вселенной» (Пам. отр. лит. 11, 349—350, 444). Съ затемнѣніемъ міра и обыкновенный пѣтухъ получилъ религіозное и суевѣрное значеніе. Множество повѣрій и гаданій доселѣ свидѣтельствуетъ объ этомъ¹ (Ае. 1, 467, 523—5).

Мы сказали, что Перунъ—богъ громовникъ, представ- лялся, между прочимъ, какъ оплодотворитель природы. Для обозначенія этого издревле могло существовать особое прозваніе, которое потомъ, вслѣдствіе забвенія первоначальнаго его значенія, должно было быть принято за соб- ственное и выдѣлиться въ представленіе особаго божества. Такъ явился у германцевъ *Фро* или *Фрейръ*, а у насъ— славянъ *Яровитъ* или *Ярило* (онъ же *Ладе* или *Ладо*, также *Купало*). (Ае. 1, 438—9, 111, 313). Корень *яр* совмѣщаетъ въ себѣ понятія, неразлучныя съ представленіемъ весны и ея грозовыхъ явленій— понятія свѣта, теплоты, юной, стремительной силы, любовной страсти и плодородія. Из- вѣстны его производныя: *яркій*, *ярость*, *ярнъ*, и под. Обрядовая обстановка, съ какою праздновали Ярилу въ разныхъ мѣстностяхъ, указываетъ на тѣсную связь его съ лѣтними грозами, на тождественность его съ *дожда- щимъ Перуномъ*² (см. ниже). Воспоминаніе объ Ярилѣ

¹ По мнѣнію нашихъ напр. крестьянъ, крикъ пѣтуховъ служитъ сигна- ломъ, что на небѣ звонятъ (колокольный звонъ—символь грома) къ заутренѣ: какъ скоро раздастся онъ, черти, мертвецы, колдуны и вѣдьмы спѣшатъ разойтись по своимъ мѣстамъ (Терец. VI, 57; VII, 227; Этногр. сб. 1, 91; Геогр. изв. 1850, 111 338). Известно также гаданіе съ пѣтухомъ (предъ нов. год.) о выходѣ замужъ, и под.

² Подъ вліяніемъ поклоненія Ярилѣ возникли буйныя, нецѣломудренныя игрища (въ чемъ воображенію язычника наглядно сказывалось священное торжество жизни надъ смертію— весны надъ зимою)... Уподобленіе дождя мужскому сѣмени и чествованіе сѣлюса привели, между прочимъ, къ суевѣрному обряду, о которомъ упоминается *въ лѣтописи Нестора* (въ разсказѣ о болгаряхъ, приходившихъ къ свят. Владиміру: «си бо омываютъ оходы своя, поливаяше водою, въ ротъ вливають и по брэдѣ мажутъ... такоже

живѣе сохранилось въ Бѣлоруссіи: адѣсь онъ представ- ляется молодымъ, красивымъ и, подобно германскому *Одину*, разбѣгающимъ на бѣломъ конѣ и въ бѣлой ман- тіи; на головѣ у него вѣнокъ изъ весеннихъ полевыхъ цвѣтовъ, въ лѣвой рукѣ—горсть ржаныхъ колосевъ, ноги босыя (приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 20, 21). Въ Великой и Малой Россіи совершался до XVIII ст. знаменательный обрядъ похоронъ Ярила (Ае. 1, 442, см. также ниже). Имя этого бога до сихъ поръ слышится во многихъ гео- графическихъ названіяхъ: *Ярилово поле*— въ Костромѣ, *Ярилова роща*, бывшая некогда подъ Кинешмою, *Яри- лова долина*— около Владиміра, и пр. (Сах. II, 91, Р. Ист. Сб. VII, 187).

Тотъ же богъ-громовникъ, какъ небесный владыка, являющійся въ буряхъ и вихряхъ, въ силу того же закона развитія міеовъ, съ теченіемъ времени сталъ представ- ляться какъ особый богъ вѣтровъ, *Стрибогъ* (*стр*— бы- строта, стремленіе, воздухъ). Стрибогъ упоминается въ лѣтописи вмѣстѣ съ прочими божествами. Слово о полку Игоревѣ говоритъ о Стрибогѣ какъ о дѣдѣ вѣтровъ (Русск. Достом. III, 62). Имя Стрибога уцѣлѣло въ нѣсколькихъ географическихъ названіяхъ: *Стрибога*, *Стрибоже*, *озеро Стрибожъ* (Р. Ист. Сб. I, 68, 78, 80; Ж. М. Н. П. 1838, V, 242).

Первоначальный, зооморфическій, образъ Стрибога— образъ птицы, преимущественно орла съ стрѣлами на когтяхъ. Летая по поднебесью, этотъ міеическій орелъ поднимаетъ мятели, вихри и бури, приноситъ грозныя тучи съ дождемъ съ океанъ-моря (облачное море—небо),

и жены творять ту же скверну, и ино щце отъ совкупленія мужска и женска вкушаютъ», П. С. Р. Л. 1, 37), *въ Словѣ Григорія* (помѣщ. въ Лѣт. Р. лит.: «словѣ же на свадьбахъ вкладывающе срамоту въ ведра пьютъ;... болгаре отъ срамныхъ удъ истѣкающую скверну вѣкушаютъ) и *въ Словѣ христомлюца* (ibid., т. IV, 92, 97, 99): «устроише срамоту мужьскую и въкр(л)адывающе въ вѣдра и въ чашѣ пьютъ, и выпѣмше, осморывающе и облизвающе и пѣлуютъ».

разсыпаетъ снѣгъ по землѣ, разноситъ и мечетъ кремни и кремницы — орудіе бога-громовника, поднимаетъ волны на рѣкахъ и моряхъ. Эти образы доселѣ сохранились въ заговорахъ, напр.: «летѣлъ орелъ изъ-за хвалынскаго моря (=небо), разбросалъ кремни и кремницы по крутымъ берегамъ, кинулъ громову стрѣлу во сыру землю, и какъ отродилась отъ кремня и кремницы искра, отъ громовой стрѣлы полымя, и какъ выходила туча и какъ проливалъ сильный дождь»... (Сах. 1, 23). По другому заговору: «Посреди океана-моря выходила туча грозная съ буйными вѣтрами...», подымалась мятель со снѣгами, палетали орлы черные на широкой домъ». Коршунъ, ястребъ, соколъ были также образами вѣтровъ и бури. Специальною же представительницею ихъ была мифическая Стратимъ-птица.¹

Съ развитіемъ антропоморфизма вѣтеръ сталъ представляться въ видѣ крылатыхъ мальчиковъ. Человѣческій образъ вѣтра виденъ въ поэтическомъ плачѣ Ярославны въ Словѣ о полку Игоревѣ. Въ одномъ народномъ сказаніи вѣтеръ представляется въ образѣ мужика. Въ сказкахъ говорится о трехъ, четырехъ и семи братьяхъ — буйныхъ вѣтрахъ (Библ. для чт. 1848, IX, 48—9; Отеч. зап. 1848, IV, 149). Вообще народныя сказки, пѣсни и заговоры представляютъ множество примѣровъ обращенія къ вѣтрамъ, какъ къ божественнымъ личностямъ, готовымъ помочь человѣку, сочувствующимъ его горю и радостямъ (Ворон. лит. сб. 384—5; Сах. 1, 104; Нар. Р. Сл. III,

¹ Стратимъ или Страциль-птица (греч. *Στραβίδος*, страусъ) упоминается въ стихѣ о глубинѣ книгѣ: «Стратимъ-птица вѣсьмъ птицамъ мати, живеть Стратимъ-птица на океанѣ-морѣ (=на небѣ) и дѣтей производитъ на океанѣ-морѣ, по Божьему все повелѣнію. Стратимъ-птица вострепенетя—океанѣ-море восколыхнетя; топять она корабли гостиняные съ товарами драгоцѣнными... «Когда Стревицъ вострепенетя во второмъ часу послѣ полуночи, тогда запоютъ всѣ пѣтухи по всей землѣ, освѣтитя въ тѣ поры вся земля (Кал. Пер. II, 290, 334, 369). Ср. мнѣ о мировомъ пѣтухѣ (выше, стр. 27).

Г и др.). Въ Астрахани и въ другихъ мѣстахъ рыбаки, напр., сядя въ лодку, предъ отправленіемъ въ море на ловъ, съ благоговѣніемъ снявъ шапки, произносятъ: «святый воздухъ, помоги намъ!»

Богъ-громовникъ представляется также первоначально и какъ богъ облачитель неба, покрывающій, т. е., его дождевыми тучами, или, выражаясь метафорически, заволакивающій его облачнымъ руномъ, выгоняющій на небесныя пастбища облачныя стада. Въ этомъ смыслѣ ему придавалось названіе *Волоса* или *Велеса* (отъ скр. корня *vr, var, —varna*—волна, Ае. 1, 653, 680—1). Впослѣдствіи, при забвеніи кореннаго значенія этого слова, оно также обособилось и принято было за собственное имя отдѣльнаго божества. По мнѣнію Квашнина-Самарина (Бесѣда, 1872 г., т. IV, От. сл. м.), пастыремъ небесныхъ стадъ (=звѣздъ и пр.) представлялся и *Мъслягъ* («двурогій»), который потому и отождествился въ мнѣѣ съ Волосомъ. Въ качествѣ «скотьяго бога» Волосъ первоначально заведывалъ небесными мифическими стадами (Ае. I, XIII), былъ ихъ владыкою и пастыремъ,—потомъ, съ утратою народомъ сознательнаго отношенія къ своимъ стариннымъ представленіямъ, ему приписано было охраненіе обыкновенныхъ земныхъ стадъ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ Волосъ упоминается въ лѣтописи¹ (П. С. Р. Л. 1, 13, 31), въ житіи св. Владиміра, составленномъ Іаковомъ Черноризцемъ (XI в.), въ Макарьевскихъ Четыхъ-минеехъ и въ Торжественникѣ Румянцевскаго музея (XVI в.) (Сах. 11, 11; Оп. Рум. муз., 697), также въ Словѣ о полку Игоревѣ, въ житіи св. Авраамія ростовскаго (Ист. р. Ц. пр. Макарія, 1, 7, 203—5), въ «хожденіи по мукамъ пресв. Богородицы» (Пам. ст. р. лит., III, 119). Имя его сохра-

¹ Замѣчательно, что лѣтописецъ, перечисляя славянскихъ боговъ, къ одному только Волосу дѣлаеть объяснительную прибавку: «скотій богъ»: знакъ, что этотъ богъ былъ особенно извѣстенъ нашимъ предкамъ, такъ какъ очевидно болѣе другихъ боговъ сохранился въ народной памяти.

нилось также и въ географическихъ названіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей, напр. въ псковской губ. *Волосово*, во владимірской—*Велесово*, въ новгородской—*Волосова* улица (Ж. М. Н. П. 1838; Р. Ист. Сб. VII, 8).

Какъ богъ-громовникъ, Волосъ отчасти представлялся покровителемъ и земледѣльческаго труда. На это ясно указываетъ существующее въ нѣкоторыхъ мѣстахъ по Волгѣ и др. обыкновение — оставлять послѣ жатвы нѣсколько колосьевъ, связанныхъ пучкомъ и завязанныхъ въ узелъ— «Волотку на бородку», какъ говорятъ въ народѣ (см. ниже). Отъ культа Волосу до нашего времени остался также обрядъ *опахиванія села* во время «коровьей смерти». Въ этомъ обрядѣ видно дѣйственное значеніе Волоса—какъ скотьяго бога и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ покровителя земледѣлія. *Ночное шествіе* (см. предыд. стр. 31, объ отношеніи Волоса къ *ночному свѣтилу* «мѣсяцу») открывается образомъ св. Власія (Власій = Волосъ), котораго имя постоянно слышится въ пѣсняхъ обряда. Главное дѣйствіе при этомъ есть, «опахиваніе» села, обведеніе его чародѣйнымъ кругомъ посредствомъ *соги* (соха = плугъ, орудіе бога-громовника, которымъ онъ, по древнѣйшему представленію, бороздитъ облачное небо (Ае. 1, 562—4).

Вмѣстѣ съ обоготвореніемъ *Неба* славянинъ, подобно опять-таки прочимъ народамъ, обоготворялъ *Землю* (Ае. 1, 126—9, 152). Небо и земля издревле представлялись въ брачномъ союзѣ между собою, причемъ небу придавался вседѣйствующій мужской типъ, а землѣ—воспринимающей, женскій. Народъ нашъ доселѣ называетъ небо отцемъ, батюшкою, а землю — матушкою, кормилицею (Посл. Даля, 1029). Нашъ старинный проповѣдникъ возстаетъ противъ нарицанія земли «богомъ» (Москов. 1844, 1, 243). Извѣстно, что стригольники исповѣдывались землѣ. До позднѣйшаго времени извѣстны были у насъ и клятвы землѣ и землей (Н. Р. Ст. IV, 8; Изв. Ак. Н., IV, 310; Вѣстн. Евр. 1813, XIII, 28—39). Для

простаго, неразвитаго народа земля была живымъ существомъ, надѣленнымъ чувствомъ и волей. Къ ней обращался онъ во время жатвы, заговариваясь отъ нечистой силы (Сах. 11, 47), называлъ ее святою, вѣрилъ въ ея карающую силу и видѣлъ страшную бѣду для человѣка, если его по смерти «не принимала мать земля сырая» (Арх. Кал. II, ст. Бусл., 44).

Самыя земледѣльческія орудія и принадлежности получили въ народѣ священное значеніе. Такъ, плугъ, овинъ и под.—доселѣ пользуются особымъ, религіознымъ, почитаніемъ. Встарину же, какъ извѣстно, «подъ овиномъ» совершались молитвы. Произведенія земли—«жито, пшеница, усяка пашница» не чужды такого же значенія. Народныя причитанья и поговорки часто олицетворяютъ ихъ.

Различныя произведенія славянской кухни — блины, каша, пироги—играютъ важную роль въ религіозныхъ обрядахъ. Въ народныхъ примѣтахъ имъ приписывается вѣщая сила. Столъ, за которымъ обѣдаютъ, доселѣ пользуется особеннымъ уваженіемъ: на него нельзя класть ничего нечистаго, нельзя садиться, класть ноги и пр. Извѣстно, также, что народъ нашъ считаетъ величайшимъ грѣхомъ небрежно обращаться съ хлѣбомъ, вѣсть его нечистыми руками, сорить его крошки на полъ, и под. Замѣтимъ, наконецъ, что «хлѣбъ-соль» до сихъ поръ считается за эмблему плодородія, богатства и счастья, составляя необходимую принадлежность всякаго семейнаго и общественнаго торжества, каковы новоселье, крестины, свадьба, встрѣча почетныхъ гостей, и проч.¹

Земной *огонь*, какъ мы уже замѣтили (стр. 23, пр. 3), былъ, по общеарійскому вѣрованію, даръ Неба, низведенный на землю въ видѣ молніи, и почитался нашими предками какъ сынъ Сварога, назывался *Сварожичемъ*. Какъ въ вѣрованіяхъ, такъ и въ обрядахъ огонь поставляется

¹ Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ встрѣчаются съ хлѣбомъ и солью и приносятся на домъ иконы, напр. въ мосальскомъ уездѣ, см. Ае., III, 762.

въ ближайшей связи съ другимъ Сварожичемъ — солнцемъ и вообще съ небесными свѣтилами. Послѣдній, по народному представлению, нечто иное, какъ средоточіа небеснаго *царя-огня*. Свѣтила *горятъ* и *тухнутъ*. Поселяне зовутъ ихъ *большими* огоньками. Вотъ почему время празднованія Солицу и Огню было одно и то же — праздникъ Купалы (см. ниже). Мѣсяць іюнь названъ у словаговъ *кресникомъ* (*кресъ*: *крѣсг*, *крѣсини* — огонь и лѣтній поворотъ солнца; *бытъ на кресу* — имѣть удачу; *вскресъ датъ* — оживить, дать отдыхъ, воскресить, (Аѳ. 1, 188, 255, 111, 712). И жизнь человѣческая обыкновенно сближается съ горѣніемъ: *гаснутъ* — *чажнутъ* — *умираютъ*.

Славянинъ поклапался огню и на своемъ домашнемъ очагѣ, и въ овиѣ, и на купальскихъ кострахъ. Особенно почитался огонь, получаемый отъ тренія двухъ кусковъ дерева: это огонь *живой*, *лѣкарственный*, *царь-огонь* (Русск. въ св. посл. IV, 93; Р. И. сб. III 199). Такой способъ добыванія огня видѣлся древнему человѣку на небѣ: въ глубочайшей древности создалось вѣрованіе, что богъ-громовникъ вращаетъ, какъ буравъ, свою молніеносную палицу въ ступицѣ колеса — солица (Аѳ. 1, 207—212), или въ древѣ — тучѣ (ib. 436), и чрезъ то вызываетъ пламя грозы.

Какъ самая чистая стихія, какъ источникъ жизни, родственнѣй небесному огню — молніи, солнцу и другимъ свѣтиламъ, огонь издревле употреблялся для разныхъ очищеній и врачеваній (Этн. сб. I, 54, 163; Вѣстн. р. г. общ. 1853, II, 105; Аѳ. II, 8—17). Доселѣ для предотвращения болѣзней и смерти употребляется переходеніе или перепрыгиваніе чрезъ огонь, — а во время скотскаго падежа скотину переводятъ чрезъ костеръ. Деревенскіе знахари обыкновенно епрыскиваютъ больныхъ водой съ угля или высѣкаютъ надъ ними искры изъ кремня. Извѣстны также гаданія по треску огня, по горѣнію пламени, по искрамъ, углямъ, золѣ и под., гаданіе свадебными свѣчами. Въ былое время посредствомъ огня совершался такъ называемый судъ Бо-

жій. Наконецъ, издревле огонь былъ знаменіемъ всякаго радостнаго событія въ семейной и государственной жизни, что видимъ еще и теперь въ возженіи иллюминаціонныхъ огней въ дни семейныхъ торжествъ, народныхъ побѣдъ и царскихъ праздниковъ.

Особенное же значеніе у нашихъ предковъ, какъ и у другихъ народовъ, получилъ огонь, возжигаемый на очагѣ. Въ кругу семьи или рода, который былъ разросшеюся семьею, проходила вся жизнь древняго человѣка вообще и славянина въ частности — со всѣмъ ея обиходомъ и родственными торжествами; въ ней сосредоточивались самыя живые интересы и хранились самыя завѣтныя преданія и вѣрованія (П. С. Р. Л. I, 6). Родичи помѣщались въ одной избѣ или, если слишкомъ размножались, въ нѣсколькихъ холодныхъ срубахъ (*клятыяхъ*), построенныхъ вблизи теплой избы и даже примкнутыхъ въ ея стѣнамъ. Во всякомъ случаѣ очагъ оставался *одинъ* для всѣхъ, а приготовляемая на немъ пища составляетъ общую трапезу. Отъ огня, возжигаемаго на очагѣ, обожаніе перешло и на этотъ послѣдній: оба понятія, съ теченіемъ времени, слились въ одно представленіе *родоваго пента*. Плающий очагъ почитался собирателемъ семьи, охранителемъ жилья и принадлежащихъ къ нему владѣній, защитникомъ брачныхъ и родственныхъ связей; онъ скрѣплялъ супружескія узы, давалъ дѣтей, покой и счастье, словомъ — являлся представителемъ всего нравственнаго міра, заключеннаго въ стѣнахъ дома. Нѣкоторые обряды на свадьбѣ, при рожденіи дитяти, при отправленіи въ путешествіе и под., доселѣ свидѣтельствуютъ объ этомъ»¹ (Аѳ. II, 36—7—8). Если родъ дѣлался слишкомъ великъ и распадался на части, то такое раздробленіе видимымъ образомъ выражалось въ устройствѣ новаго очага для от-

¹ Въ этихъ случаяхъ, напр., прикладываютъ руки къ печкѣ, засматриваютъ въ нее, открываютъ «заслонку» или печныя дверцы.

дѣлившихся членовъ (ib., 24—5).¹ Каждый очагъ покровительствовалъ своимъ и отвергалъ чужихъ. Известны разговорки, повидимому указывающія на это: «гдѣ жить, тѣмъ богамъ и молиться»; «на що ты другаго бога взываешь, коли своего маешь?».

Въ силу общаго закона развитія мѣовъ, огонь, хранимый на домашнемъ очагѣ, былъ олицетворенъ впоследствии въ человѣческомъ образѣ «Домоваго». Всѣ повѣрья о Домовомъ свидѣлствуютъ о связи его съ богомъ-громовникомъ и грозowymi духами. Такъ, Домовой не любитъ по ночамъ оставаться въ потьмахъ, высѣкаетъ для себя огонь, съ помощію кремня и огнива, и съ зажженными восковыми свѣчами обходить дозоромъ хлѣва и конюшни (Совр. 1856, XI, стр. 10). Въ чистый четвергъ (=день посвящ. Перуну) и на Свѣтлое Воскресеніе (=воскресеніе природы дѣйствіемъ Перуна) можно видѣть Домоваго въ хлѣвѣ или коровникѣ, гдѣ онъ сидитъ, притаившись въ углу (Тер. VI, 128). У Домоваго всегда есть любимая лошадь, которую онъ холитъ, чиститъ, подсыпаетъ ей больше другихъ овса, приглаживаетъ ей шерсть и заплетаетъ хвостъ и гриву (конь=«ходячія» облака, см. выше стр. 14, Ае. I, 671). Подобно скандинавскому *Тору* (=Перуну), Домовой охотно ѣздитъ на *козлѣ*, котораго потому, чтобы угодить Домовому, и держатъ при конюшняхъ. Домовой можетъ превращаться въ собаку, кошку и другихъ косматыхъ животныхъ (=облака, см. выше, стр. 18). Въ человѣческомъ видѣ онъ является также всегда покрытымъ косматою шерстью (Этн. Сб. VI, 147; Тер. VI, 128): по древнеарійскому воззрѣнію, грозовыя облака и тучи уподобля-

¹ Поклоненіемъ очагу объясняется, главнымъ образомъ, и славянское гостепріимство (свойственное, впрочемъ, потому же всѣмъ первобытнымъ народамъ). «Кто сидѣлъ на печи, тотъ уже не гость, а свой», — говоритъ народъ. Входящій въ домъ вступалъ тѣмъ самымъ подъ охрану домашняго пената, наравнѣ съ хозяевами (Посл. Дали, 866; Ае. II, 62—5). Въ домъ онъ подвергался всякаго рода опасностямъ со стороны тѣхъ же, кто угощалъ его...

лись, между прочимъ, и косматымъ шкурамъ, какъ мы уже не разъ замѣчали.

Съ почитаніемъ домашняго очага и Домоваго тѣснѣйшими узами связывалось поклоненіе душамъ усопшихъ предковъ. Души предковъ, по самому происхожденію своему (см. ниже), сливались для потомковъ съ священной стихіею домашняго огня: Домовой, представитель очага, принимался за праотца, основателя рода, и чествовался именемъ дѣда. Значеніе священнаго огня и домовладыки въ средѣ семьи, рода, подѣ сѣнію прародительскаго крова, было до такой степени равносильно, что возведеніе праотцевъ въ домовые пенаты было самымъ необходимымъ и естественнымъ результатомъ нравственныхъ убѣжденій человѣка. Въ качествѣ пенатовъ души умершихъ участвовали во всѣхъ жертвенныхъ приношеніяхъ, сожигавшихся на домашнемъ очагѣ, — и ничего такъ не боялись древніе, какъ бездѣтства, такъ какъ съ окончательнымъ вымираніемъ рода погасаетъ и его очагъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и души умершихъ предковъ лишаются обычныхъ жертвъ, остаются безъ пищи.¹ На Руси въ лицѣ домового чествуется начальный основатель рода, первый устроитель семейнаго очага, и потому понятіе о немъ не дробится, какъ, напр., у германцевъ, литовцевъ и кашубовъ (Этн. Сб. V, 68), на множество однородныхъ духовъ: въ каждомъ домѣ, по русскому повѣрью, одинъ Домовой (Совр. 1856, XI, 9). Но у него есть жена и дѣти (ib. 10). Оттого, собственно говоря, обладателемъ дома, верховнымъ въ немъ распорядителемъ, является, по нашимъ повѣрьямъ, Домовой, а настоящій, обрѣтающійся въ жи-

¹ Отожествленіе усопшихъ предковъ съ домовыми пенатами заставило признать за первыми божественный характеръ. По мнѣнію древнихъ, всякій усопшій, какими бы свойствами ни отличался онъ при жизни, былъ богъ (Ф. Кудалъ, 19, 20). Нашъ простой народъ доселѣ называетъ покойниковъ «святыми родителями» и ставитъ имъ приношенія (блины, горячій хлѣбъ и напитки) на *божницѣ* — въ чашкахъ и сосудахъ, къ которымъ привлечены бывають и зажженные восковыя свѣчи.

выхъ, глава рода, оказывается лишь его представителемъ. Оттого дѣятельность Домоваго ограничивается владѣніями той семьи, съ которою связанъ онъ священными узами родства и дружбы. Оттого *Чуръ, Дьдъ* (=шуръ, пращуръ) одно изъ древнѣйшихъ названій домоваго пепата. Вѣло-руссы до сихъ поръ разсказываютъ, что у каждаго хозяина есть свой Чуръ-богъ, оберегающій границы его земельныхъ владѣній (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 19). Въ народныхъ заклітіяхъ доселѣ призывается имя Чура. «Чуръ меня!» «Чуръ наше мѣсто свято!» «Чуръ пополамъ» или «вмѣстѣ!» Подобныя заклітія произносятся при разсказахъ о злыхъ духахъ, при совершеніи гаданій и волшебныхъ чаръ, — при какойнибудь находкѣ. Сила этихъ словъ заключается въ призывѣ свѣтлаго, дружелюбнаго божества, которое, съ одной стороны, заставляетъ удаляться демоновъ мрака, съ другой утверждаетъ права на собственность.¹

Нашъ народъ проводитъ рѣзкое различіе между своимъ Домовымъ и чужими. Свой обыкновенно бываетъ добръ, заботится о благосостояніи своего дома, а чужой всегда золь, всегда старается вредить челоуѣку во всемъ. Въ за-

¹ Вслѣдствіе такого отношенія Домоваго къ духу умершаго родоначальника возникло повѣрье, что новопостроенное жилье тогда только будетъ прочно, когда *умретъ* глава поселившейся въ немъ семьи, когда, т. е., въ душѣ усопшаго домъ получить своего гения—хранителя: 1-е, что постройка новаго дома влечетъ за собою смерть хозяина, 2-е, что тотъ изъ родичей умретъ раньше, кто прежде всѣхъ войдетъ въ новый домъ (Быть подол., II, 51; Зап. Авд., 115). Желая, чтобы смерть не коснулась семейства строителя дома, наши крестьяне при закладкѣ дома или при новосельи убиваютъ пѣтуха, курицу, ягненка или другое какоенибудь животное. Встарину подобное совершалось и при основаніи городовъ. По нѣмецкимъ преданіямъ въ основаніе городовъ, мостовъ и замковъ закладывались люди, преимущественно дѣти. У насъ извѣстно такое преданіе о Новгородѣ: когда *Славенекъ* запустѣлъ и понадобилось срубить *новый городъ*, тогда народные старшины, слѣдуя древнему обычаю, послали предъ солнечнымъ восходомъ гонцовъ во все стороны, съ наказомъ захватить первое живое существо, какое имъ встрѣтится; на встрѣчу попалось дитя; его взяли и положили въ основаніе крѣпости, которая и названа потому *Дѣтинцемъ* (Азѣн. II, 83—9).

говорахъ испрашивается защита свѣтлыхъ боговъ отъ «чорта страшнаго, отъ чужаго Домоваго» (Сахар. 1, 19). Впрочемъ, и свой Домовой любить иногда «проказить», какъ и вообще грозовые духи съ Перуномъ во главѣ!¹ Онъ любить, чтобы ему угождали во всемъ, чтобы, напр., скотина была такой шерсти, какая ему нравится, т. е., какая у него самага. Разгнѣванный, онъ можетъ даже съесть весь домъ (От. Зап. 1848 г., т. LVII, см. 133—4). Для усмиренія гнѣвнаго Домоваго крестьяне прибѣгаютъ къ слѣдующимъ средствамъ: приносятъ ему въ жертву *пѣтуха*, окропляютъ святой водой все углы избы и двора, вѣшаютъ въ конюшнѣ *медвѣжью голову*, убитаго *ястреба* или *сороку*, зарываютъ предъ жильемъ *черезъ козла*, окуриваютъ домъ и хлѣва *медвѣжьей* или *козьей шерстью*, просятъ медвѣжьяго вожака обвести звѣря кругомъ двора, затыкаютъ въ щели заборовъ и стѣнъ *шерсть* или *траву чертополохъ* (что все указываетъ опять на связь Домоваго съ Перуномъ). (Сах. II, 8, 55; Терещ. VI, 38—9; Этн. Сб. VI, 147; Аз. I, 390, 714).

Повѣрьями, касающимися домашняго очага и Домоваго, обусловливаются религіозные обряды, доселѣ совершаемые при закладкѣ дома и при переходѣ на новоселье. Такъ, передъ постройкою дома (чтобы впоследствии «жилося въ немъ здорово и счастливо», стр. 38, пр. 1) хозяинъ съ хозяйкой приходятъ на мѣсто закладки, отрубаютъ у пѣтуха голову и зарываютъ ее на томъ мѣстѣ, гдѣ слѣдуетъ быть *переднему углу*² (Зап. Авд. 115). Въ

¹ Нельзя не замѣтить при этомъ, что и души усопшихъ издревле не только обоготворялись, какъ существа добрыя и дружелюбныя, но еще, сверхъ того, представлялись страшными привидѣніями, пугающими живыхъ людей, посылающимъ на нихъ бѣды и несчастья. (Этимъ объясняются сохранявшіяся доселѣ повѣрья о «мертвецахъ» и страхъ предъ ними). О связи душъ умершихъ съ облачными и грозовыми духами см. ниже.

² *Углы* вообще обозначаютъ главные пункты, въ которыхъ сходятся наружныя стѣны дома, и, такимъ образомъ, опредѣляютъ его *границы*, состоящія подъ охраною Домоваго. Какъ скоро, при постройкѣ избы, рѣ-

нѣкоторыхъ деревняхъ, прежде чѣмъ начать класть основныя звѣнья сруба, закапываютъ въ землю у передняго угла нѣсколько мелкихъ монетъ и ячменныхъ зеренъ, иногда также шерсть и ладонь или кусокъ хлѣба, щепоть соли и частицу меда (О. З. 1848, V, см. 4; Маякъ, VIII, 24). Во всемъ этомъ нельзя не видѣть древняго жертвоприношенія Домовому. Тамъ, гдѣ забыта старина, языческая

шается вопросъ, гдѣ быть четыремъ угламъ, тогда же становится известнымъ и все пространство, какое отходить подъ жилье. Точно также пространство, занимаемое дворомъ, опредѣляется углами, въ которыхъ сходится ограждающіе его заборы. Вотъ почему обряды, связанные съ именемъ Домоваго, охраняющаго предѣлы семейныхъ владѣній, вообще совершаются преимущественно по угламъ дома или двора. Съ особеннымъ же уваженіемъ относятся доселѣ къ *переднему углу, противъ котораго стоитъ печь*, — иначе — *большому, красному*. Здѣсь помѣщается столъ, за которымъ совершается ежедневная трапеза, въ которой, по древнему вѣрованію, принимала постоянное участіе домашніе пенаты. По всей вѣроятности, священныя изображения послѣднихъ (малые кумиры) встарину стояли также гдѣ нибудь вблизи — въ нишахъ очага (печуркахъ), или на полкахъ передняго угла, а въ обѣденную пору приносились на столъ (Ав. II, 112). Въ настоящее время въ большомъ углу ставятъ семейныя иконы, втыкаютъ освященную вербу, вѣшаютъ пасхальныя яйца, хранятъ святцы и просфоры, — входи въ избу, первый поклонъ отдаютъ переднему углу или помѣщеннымъ въ немъ иконамъ, какъ главнымъ хозяевамъ дома (О. З. 1843, III, см. 52)... Подобно угламъ, получили также особенное значеніе въ народѣ *порогъ* дома, какъ пограничная черта, отдѣляющая его отъ всего остальнаго міра. Черезъ порогъ, какъ известно, не здороваются, не прощаются, не разговариваютъ и ничего не подаютъ другъ другу; въ противномъ случаѣ, по повѣрью, произойдетъ ссора и приключится худо, такъ какъ, подразумевается, божество, соблюдающее семейный миръ и счастье, всеявлено только въ стѣнахъ дома. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ существуетъ также повѣрье, что не должно садиться на порогъ избы, а не то накличешь на свою голову бѣду (Этн. сб. V, Обз. губ. в., 7). Особенно не рекомендуется садиться на порогъ, когда затѣвается свадьба, иначе — кто нибудь да откажется — или женихъ или невеста, и какъ первый не приведетъ жены подъ отеческій кровъ, такъ послѣдняя не преступитъ за порогъ жениховой избы (Арх. Кал. 1, ст. Кавел. 11). Известно также, что больныхъ дѣтей умываютъ отъ слеза на порогъ избы, чтобы, т. е., съ помощію обитающихъ здѣсь пенатовъ, прогнать болѣзнь за двери, и проч. (Этн. сб. V, 20). По нѣмецкимъ преданіямъ домовые зльфы обитаютъ, между прочимъ, подъ порогомъ жилого зданія (Арх. Кал. II, ст. Буел., 25), гдѣ наши поселенцы *хоронятъ* иногда мертворожденныхъ младенцевъ. Въ Латвіи, при закладѣ новой избы, закапываютъ подъ ея порогъ деревянный *крестикъ* или какую нибудь заветную вещь, доставшуюся отъ *предковъ* (Ков. губ., Д. Аван., 570).

жертва, освящавшая избранное для жилья мѣсто, замѣнилась христіанскимъ освященіемъ первыхъ трехъ или четырехъ звѣнцовъ сруба (В. Е., 1828, V—VI, 88). При переходѣ же на новоселье совершаются слѣдующіе, или подобные имъ, обряды. Свекровь или старшая бабка, истопивши печь въ старомъ домѣ, выгребаетъ *весь жаръ* въ печурку и дожидается полудня. У нея заранѣе приготовлены *чистый* горшокъ и *бѣлая* скатерть. Ровно въ полдень по солнцу она кладетъ въ горшокъ горячіе уголья и накрываетъ его скатертью, растворяетъ двери, и, обращаясь къ заднему куту (т. е. къ печкѣ); кутомъ (ср. сл. куца, скр. kuta, kuti, домъ — собственно называется у насъ передній уголь дома и мѣсто предъ домашнею печью, гдѣ стряпаютъ), говорить: «милости просимъ, Дѣдушка, къ намъ на новое жилье!» Потомъ она отирается съ горшкомъ на новый дворъ, гдѣ хозяинъ и хозяйка встрѣчаютъ Дѣдушку-Домоваго съ хлѣбомъ-солью у растворенныхъ воротъ. Старушка стучится въ вереву и спрашиваетъ: «рады ль гостямъ?» На это хозяйка съ низкими поклонами отвѣчаютъ: «милости просимъ, Дѣдушка, на новое мѣсто!» Послѣ такого приглашенія она идетъ въ избу; впереди ея хозяинъ несетъ хлѣбъ-соль, а сзади провожаетъ хозяйка. Старушка ставитъ горшокъ на *загнеткѣ*, снимаетъ скатерть и трясетъ ею по всѣмъ угламъ, какъ бы выпуская Домоваго, а покончивъ съ скатертью, *высыпаетъ принесенные уголья въ печурку*. Самый горшокъ разбивается на части, и ночью зарывается подъ передній уголь (Сах. II, 54—5). Если, по отдаленности новаго жилья, нельзя перенести туда старыя огонь, то въ замѣнъ этого берутъ съ собой кочергу и другіе атрибуты очага (Цебр. 262). Въ новопостроенный домъ вносятся также икона, непечатый хлѣбъ съ горстью соли или квашня съ раствореннымъ тѣстомъ, пѣтухъ, курица и кошка¹ (Зап.

¹ При этомъ бывають нѣкоторыя гаданья и примѣты. Хлѣбъ, напр., катать по полу: если онъ ляжетъ исподнею коркой внизъ, это знакъ хоро-



Авд. 115, О. З. 1848 г. IV, 153). По всей вѣроятности въ языческое время, въ этомъ случаѣ, мѣсто иконъ занимали священные изображенія пенатовъ, а хлѣбъ, пѣтухъ и пр. — составляли жертвенныя приношенія имъ.

Подобно огню, наши предки почитали также *Воду*, какъ одну изъ божественныхъ, творческихъ стихій. Также, какъ въ происхожденіе огня, они вѣрили въ ея *небесное* происхожденіе—въ видѣ дождя (=плодотворнаго сѣмени Перуна). Ей приписывали тѣже цѣлебныя и чудесныя свойства, что и дождю (Сах. 1, 50—3·69; 11, 28; Этногр. Сб. 1. 68—9; Русск. Бес. 1856, 1, 63). Къ рѣкамъ, озерамъ и колодцамъ (=первон. небесные колодцы и пр.) обращались они съ молитвою о ниспосланіи дождей во время засухи, и вообще относились къ нимъ какъ къ существамъ живымъ, способнымъ понимать, чувствовать и выражаться человѣческою рѣчью (Н. Р. Ск. IV, 40; Москв. 1846, XI—XII, 154; Аван. II, 227—30). Согласно съ древнѣйшимъ представленіемъ громоносныхъ дождевыхъ тучъ мощными великанами (стр. 26, прим. 1) божественной породы, они олицетворяли знакомыя имъ большія рѣки въ образѣ богатырей (Волховъ, Волга, Двина, Днѣпръ, Дунай и др.). По мѣрѣ того, какъ поэтическія олицетворенія рѣкъ, озеръ и источниковъ болѣе и болѣе отдѣлялись отъ своей стихійной основы и получали въ убѣжденіяхъ массы независимое, самостоятельное бытіе, воды стали разсматриваться какъ жилища этихъ вымышленныхъ существъ. Съ этими послѣдними сочетались потомъ преданія о владыкахъ небесныхъ водъ (=облачнаго неба, Аван. II, 120), особенно грозныхъ тучъ и ливней. Такъ явился царь морской—

шій—общаетъ обильную и веселую жизнь; если же верхнюю коркою—дурной знакъ, предвѣстье горя и частой смертности въ семьѣ (В. Р. Г. О. 1853, VI, 116). Пѣтухъ, внесенный въ новую избу, также даетъ вѣща знаменія о будущемъ жить-бытьѣ: запоетъ онъ,—хорошо; промолчитъ,—худо (Быгъ Подол. II, 54). Въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ, чтобы непремѣнно крикомъ его огласилось новое жилище, оставляютъ пѣтуха въ избѣ на грядкѣ на всю ночь.

Водяникъ (первоначально Перунъ дождящій, владыка небеснаго «океана моря»). Явились и дочери его—*лебединыя дѣвы* (первон. олицетворенія весеннихъ дождевыхъ облаковъ, Ае. гл. XXIII) и разныя водяныя существа, похожія во многихъ отношеніяхъ на грозныхъ и вообще облачныхъ духовъ. Эти существа иногда представляются въ образѣ *рыбы* или *полуробы*—получеловѣка (облака издревле уподоблялись рыбамъ, плавающимъ въ воздушномъ морѣ). (Ае. II, 151—66).

Мнѣ о водяныхъ божествахъ получилъ у насъ особенное развитіе на сѣверѣ, въ озерно-рѣчной области Ильмена, Ладоги, Онеги и Сѣверной Двины. И замѣчательно, у насъ эти божества пріурочиваются главнымъ образомъ къ однимъ рѣкамъ и озерамъ. Причиной этого служить природа русской земли, вообще отдаленной отъ большихъ морей.

Изъ всѣхъ водяныхъ существъ у насъ особенно извѣстностью доселѣ пользуется «*Водяной*». Народъ представляетъ его голымъ старикомъ, съ большимъ одутловатымъ брюхомъ и опухшимъ лицомъ (Совр. 1856, XI, стр. 16), что вполне соответствуетъ его стихійному характеру. Живетъ онъ, по народнымъ сказаніямъ, въ омутѣхъ, котловинахъ и водоворотахъ рѣкъ, прудовъ или озеръ (перв. облачныя пещеры и воды), равно и въ болотахъ («болотняникъ», Обл. Слов. Доп. 11). Особенно же любитъ онъ селиться подъ водяною мельницею, возлѣ самаго мельничьяго колеса (мельница, замѣтимъ, изстари принималась за поэтическое обозначеніе громоносной тучи, Ае. I, 289—97). Вообще Водяной относительно мельницы является въ повѣрьяхъ съ тѣмъ же значеніемъ, съ какимъ Домовой относительно дома, избы (ib. II, 237). У Водяныхъ, подъ водою, есть, по повѣрью, каменные палаты (=тучи), стада лошадей, коровъ, овецъ и свиней (зооморфическія представленія облаковъ), которые по ночамъ выгоняются изъ водъ и пасутся на смежныхъ лугахъ. Водяные почти

всегда женаты на водяныхъ дѣвахъ, также на утопленникахъ и на тѣхъ дѣвушкахъ, которыя, бывъ прокляты отцомъ или матерью, уведены были нечистою силою въ подводныя селенія и смѣшались съ стихійными существами, сдѣлавшись русалками¹. (Н. Р. Ст. VIII, 19, 453; О. З. 1848, IV, 144, 5; 1839, VIII, 82; Совр. 1856, XI, смѣсь, 19, 26—7). Водяной — специальный покровитель людей, живущихъ водными промыслами, — мельниковъ, рыбаковъ, судовщиковъ. Уподобленіе дождя меду (Ае. I, 272) заставило признать Водяного и покровителемъ пчеловодства. Зиму проводить Водяной въ спячѣ, ничего не ѣсть и не пьетъ, — проснувшись *весной*, бываетъ *сердитъ* (ib. 11, 245). Его нужно въ это время задобрить. Для этого въ иныхъ мѣстахъ крестьяне убиваютъ лошадь, обмазываютъ ей голову медомъ и привѣшиваютъ къ шеѣ два жернова (Ае. I, 635). вмѣстѣ съ животнымъ бросаютъ въ рѣку нѣсколько масла, приговаривая при этомъ: «вотъ тебѣ, дѣдушка, гостинцу на новоселье: люби да жалуй пашу семью!» Осенью, въ половинѣ сентября, приносится какъ бы на прощанье Водяному гусь. — Какъ представители темныхъ дождевыхъ тучъ, противъ которыхъ направляются Перуновы удары, водяные смѣшиваются съ нечистою силою (Приб. къ Изв. А. Н. 1852, 33—4; Посл. Даля, 12). Чтобы охранить своихъ лошадей и коровъ отъ Водяного, во время переправы ихъ черезъ рѣку, наши поселяне чертятъ на водѣ крестъ ножомъ или косою (эмблема Перунова оружія) (Ае. II, 241). Вообще же нашъ народъ раздѣляетъ Водяныхъ, какъ и Домовыхъ, на своихъ добрыхъ, и — чужихъ, злыхъ, и придаетъ имъ тотъ же эпитетъ: «дѣдушка».

Камни и горы также были у насъ предметами поклоненія. Въ Ефремовскомъ уѣздѣ, тульской губ., на берегу Красивой Мечи, близъ села Козьмо, доселѣ лежитъ *Коль-*

¹ О русалкахъ—ниже.

камень, и около него совершаются обряды опахиванія во время скотскаго падежа. Въ Одоевскомъ уѣздѣ, близъ села Скобычева, лежатъ два камня — *Башъ* и *Башкога*, а на югѣ Россіи извѣстны такъ называемыя *каменные бабы* (Ч. О. И. и Д. 1866, IV, Терещ. 7): и тѣ и другія доселѣ пользуются въ народѣ суевѣрнымъ почитаніемъ. Авролиты считались нѣкогда кремницами, которыя металл Перунъ. Недалеко отъ Москвы близъ села Архангельскаго, есть въ лѣсу яма, которую считаютъ мѣстомъ идола Тучева, вѣроятно авролита, упавшаго изъ тучи (Толк. сл. Толля, приб. 8; Зап. отд. р. и сл. археол. имп. арх. общества, 1, ст. Сахарова, 46). Въ XV в. на Коневскомъ островѣ былъ страшный *Коль-камень*, который обоготворялся. Но самымъ главнымъ камнемъ является въ нашихъ народныхъ памятникахъ знаменитый *Камень-алатырь*. Въ заговорахъ этотъ камень ставится въ тѣсной, неразрывной связи съ Буяномъ-островомъ, и есть собственно метафора яснаго весенняго солнца (Аеан. I, 214; II, 142—3; 1, 421—2). Самое слово *алатырь* до сихъ поръ не объяснено удовлетворительно (ibid. II, 448—9). Въ нашихъ эпическихъ сказаніяхъ извѣстенъ богатырь *Святогоръ*. Имя его указываетъ не только на связь съ горами, но и на священный характеръ послѣднихъ. Живетъ онъ на святыхъ (т. е. небесныхъ, облачныхъ) горахъ (ib. II, 668). Грузно ему отъ силушки, какъ отъ тяжелаго бремени; земля сырая его не держитъ; нашель себѣ гору и легъ на ней. Только эта гора и держитъ его, который самъ какъ гора. Онъ и погибъ особымъ образомъ: вздумалось ему поднять тягу земли; поднимая же эту тягу, онъ увязъ по колѣна въ землю, и торчитъ закаменѣлый, какъ скала (Пѣсн. Кирѣевск. 1, стр. XXX—1; Русск. В. 1856, IV, 59).

Вообще слѣдуетъ замѣтить, что представленія о горныхъ божествахъ у насъ были очень ограничены, такъ какъ на равнинахъ Руси не нашлось приличной обстановки — ни высокихъ горъ, ни циклопическихъ построекъ,

къ которымъ можно было бы прикрѣпить преданія о представителяхъ небесныхъ горъ, исполинахъ и богатыряхъ (преданія эти, потому, не могли получить у насъ такой широкой обработки, какую можно, напр., встрѣтить на западѣ).

За то вѣрованія въ лѣсныхъ боговъ у насъ получили достаточное развитіе, благодаря лѣсистости нашей земли. Не говоримъ уже о существовавшемъ у насъ непосредственномъ поклоненіи *деревьямъ и роцамъ*, о чемъ сохранилось много извѣстій (Доп. къ акт. ист. 1, 1; Карамз. И. Г. Р. 1, прим. 216; Посл. Даля, 748 и др.). Наши предки, подобно другимъ народамъ, обожали также представителей растительной силы, лѣсныхъ духовъ, *лѣшихъ*. вмѣстѣ съ тѣмъ, представляя тучи небесными деревьями,¹ перенося это представленіе на землю и связывая его съ обыкновенными дубравами, они признали нѣкогда лѣса мѣстопробываніемъ и облачныхъ, грозовыхъ духовъ, смѣшавъ послѣднихъ съ олицетвореніями лѣсовъ. Этимъ объясняются всѣ повѣрья о лѣсахъ. Такъ, лѣшіе, по народнымъ сказаніямъ, живутъ въ лѣсныхъ тущахъ и пустыряхъ, но съ первыми морозами (въ началѣ октября) проваливаются *сквозь землю* (облака и мрачныя тучи представлялись, какъ мы уже замѣчали, горами; а такъ какъ обыкновенныя горы составляютъ поверхность земли и *за ними* лежитъ *подземелье*, то и небесныя горы получили соответствующее представленіе: *сквозь землю* означаетъ, такимъ образомъ, *сквозь тучи*, исчезая на цѣлую зиму (когда, т. е., не бываетъ грозы), а весною (съ пробужденіемъ бога-громовника) опять выскакиваютъ изъ земли, какъ ни въ чемъ не бывало. Разставаясь осенью съ лѣ-

¹ Дождевыя тучи въ глубочайшей древности уподоблялись дереву—великану, обнимающему собою весь міръ, — дереву, вѣтви котораго обращены внизъ—къ землѣ, а корни простираются до самаго высокаго неба. Славянскія преданія о мировомъ деревѣ по преимуществу относятся къ дубу (Ае. II, 277, 294—5).

сомъ, лѣшіе бѣсятся, ломаютъ съ досады деревья и разгоняютъ всѣхъ звѣрей по норамъ (Сах. II, 60—1; Посл. Даля, 998). Впрочемъ лѣшіе не всѣ исчезаютъ на зиму. Нѣкоторые изъ нихъ заявляютъ о себѣ и въ это время. Представленія о такихъ лѣшихъ смѣшиваются съ демоническими образами зимнихъ вьюгъ. У лѣшихъ вообще есть жены-лѣшачихи — и дѣти (=облачныя дѣвы и духи). Въ каждой странѣ они подчинены особымъ царямъ. Надъ русскими лѣсовиками, по повѣрью, царствуетъ *Мусаиль* (Маусайль)—*лѣсз*. Начнется у народовъ различныхъ государствъ война, и лѣшіе этихъ странъ вступаютъ между собою въ кровавыя битвы, до тѣхъ поръ, пока не прекратится человѣческая война (День, 1862, 52; Совр. 1856, XI, см. 38—9). Какъ всѣ грозовые духи, лѣшіи могутъ принимать различныя образы, въ которыхъ фантазія издревле олицетворяла бурныя и громоносныя тучи (С. О. 1839, IV, 78—9; Совр. 1856, XI, см., 28). Между прочимъ облака, какъ мы уже говорили, уподоблялись звѣринымъ шкурамъ (овечьимъ, козлинымъ и пр.) и различнымъ мохнатымъ животнымъ: вотъ почему лѣшіе рисуются народному воображенію существами косматыми, съ козлиными ногами, бородой и рогами, напоминая собой греческихъ фавновъ и отождествляясь съ чертами (Абев., 234; Н. Р. Ск VIII, 665; Моск. Набл. 1839, Май, II, 247, см. также выше). Извѣстна поговорка: «поѣхалъ было въ лѣсъ, да попался на встрѣчу *бѣсз*», или: «изъ пустаго дупла либо сычъ, либо сова, либо самъ *сатана*». — Лѣшіи никогда не ходитъ просто: его всегда сопровождаетъ спереди и сзади сильный вѣтеръ. Никто не видалъ, чтобы онъ оставилъ гдѣ нибудь слѣдъ своихъ ногъ, хотя бы и прошелъ по песку или снѣгу: онъ вихремъ замечаетъ свой слѣдъ... Блаудая по лѣсамъ, лѣшіи свистѣтъ, хохочетъ, хлопаетъ въ ладоши, громко кричитъ на разные голоса: ржетъ какъ лошадь, мычитъ какъ корова, лаетъ и мяукаетъ. Смѣхъ, свистъ, хлопанье и крики — старинныя метафоры для обо-

значенія грома и воющихъ вѣтровъ. Конь, корова, собака и кошка, какъ мы уже замѣчали,—зооморфическія олицетворенія грозовыхъ тучъ. Лѣшій кричитъ ихъ дикими голосами, стараясь напугать боязливаго путника. Эхо, раздающееся изъ глубины лѣсной чащи, обыкновенно считается въ народѣ откликомъ лѣшаго: думаютъ, что онъ нарочно отзывается на голосъ человѣка, чтобы заманить его въ непроходимыя трупцы или болота и тамъ зачекотать на смерть¹ (Абев. 184, 233—4; Совр. 1856, XI, 33).

По народному выраженію, лѣшій обходитъ иногда странствующихъ по лѣсу, т. е., какъ бы замыкаетъ ихъ невидимою круговою чертою, изъ за которой уже не выбраться человѣку безъ посторонней помощи. Есть множество разказовъ о томъ, какъ лѣшій сбиваетъ съ пути (Ч. О. И. и Д. г. 1-й, III, 93; Отеч. Зап. 1848, IV, см. 139—40; Зап. Авд. 145—6; Вѣстн. Евр. 1818, XXII, 118). Въ качествѣ грозоваго духа лѣшій сблизается съ змѣемъ, похитителемъ дождя и свѣта, и получаетъ демоническій характеръ. По бѣлорусскому повѣрью, лѣсной цмокъ (змѣй) морить у хозяевъ скотъ, высасываетъ ночью у коровъ молоко и дѣлаетъ нивы неплодородными (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 22—3). Въ Олонецкой губерніи убѣждены, что каждый пастухъ долженъ подарить лѣшему на лѣто корову: не то онъ озлобится и перепортитъ все стадо (Дашк., Опис. Ол. губ., 218). Чтобы ловъ звѣрей былъ удаченъ и чтобы «хозяинъ лѣса не замоталъ въ дебряхъ звѣролова, на поклонъ лѣшему приносятъ въ лѣсъ краюшку хлѣба или блинъ съ солью сверху, и кладутъ это приношеніе на какойнибудь пенъ (Совр. 1856, XI, 39). Пермьяки приносятъ лѣшему ежегодно пачку листоваго табаку,

¹ Эта послѣдняя черта сблизаетъ лѣшихъ съ русалками и грозовыми духами. Въ стремительномъ полетѣ завывающей бури грозовые духи нападаютъ на демоновъ мрачныхъ тучъ, вертять и щекочутъ ихъ, заставляя хохотать громовымъ хохотомъ, до тѣхъ поръ, пока не погубнугъ они въ страшныхъ судорожныхъ движеніяхъ, т. е., пока тучи не будутъ разбиты грозой (ср. 85—88).

до котораго онъ, по ихъ мнѣнію, «сильно охочъ» (Ж. М. В. Д. 1858, IV, 74—5). Въ заговорахъ на успѣхъ въ звѣриной ловлѣ встрѣчается обращеніе къ лѣшимъ (Сак. 1, 20). Вызванный на помощь, лѣшій пригоняетъ въ западъ ни, капканы и сѣти звѣролова волковъ, куницъ, лисицъ, бѣлокъ, зайцевъ, и наводитъ на его ружье и звѣря, и птицу лѣсную (О. З. 1848, IV, 137, 144).¹

Кромѣ всѣхъ этихъ, упомянутыхъ нами, славяно-русскихъ божествъ, въ нашихъ старинныхъ памятникахъ встрѣчаются еще имена *Сима*, *Рыла*—*Симарлы*,—*Мокоши* (Лѣт. русск. лит., IV, 3, стр. 89—94; Полн. собр. русск. лѣт. 71, 23, 34; Оп. рук. Рум. муз., 228—9), также *Троляна* (Пам. ст. р. лит. кн. V, отд. 2, 5), *Рода*, *Рожаницы* и *рожанницъ* (во многихъ старинныхъ поученіяхъ и обличеніяхъ).

Сима и *Ермъ* (= *Рыла*), по мнѣнію *Прейса* (Ж. М. Н. П. 1841, II, 37—9, 41—3),—названія заимствованныя, остающіяся необъясненными. Въ недавнее время г. *Квашининъ Самаринъ* (Бесѣда 1872 г. т. IV, Оч. сл. мифол.) высказалъ на этотъ счетъ другое соображеніе, принявъ эти два слова въ соединенной редакціи—«*Симарла*»—за подлинное имя божества. По его объясненію, это число славянское имя *богини молніи*, т. е. громовницы (отъ корня *си*,—ср. *свѣтлый*, *сивый*, «*сивая молнія*»,—и *маръ*,—ср. *моргать*, польск. *симжерла*, *сомжарить*).—*Мокошь*—богиня, имя которой до сихъ поръ не совсѣмъ еще изгладилось изъ памяти народной. У насъ есть поговорка: «Богъ не *Макошь*, чѣмънибудь да потѣшитъ» (Посл. Даля, 3). Въ одной малороссійской думѣ князь жалуется на бога—владетителя бурныхъ вѣтровъ: «десъ нашъ богъ Посвистачъ спавъ: чи въ Макоши гулявъ?» (Зап. о южн. Россіи Кулиша, 1, 177). (На этомъ основаніи г. *Квашининъ-Са-*

¹ Гроза, между прочимъ, представлялась нѣкогда человѣку небесной охотой: вотъ почему лѣшие гонятъ лѣснаго звѣря, и вотъ отчего къ нимъ именно обращается охотникъ съ своими просьбами.

маринъ считаетъ Мокошь богиней вѣтровъ и воды и отождествляетъ ее съ морскою царевной и пр.). Имя этой богини слышится и въ названіяхъ — *Мокашинъ* (Р. И. сб. I, 80) и *Мокошинскій* (монастырь въ черниговской губ., Лубочн. карт. р. н., 83). — *Троянъ* (отъ три, трое) — тоже, что у западныхъ славянъ *Триглавъ*, владыка трехъ стихій: воздуха, воды и земли, — по первоначальному значенію олицетвореніе ночнаго мрака и тумановъ, облегающихъ землю, равно какъ и тучъ, омрачающихъ небесный сводъ (Ае. II, 643—4; Квашн. Самар. въ Бес. 1872, т. IV).

Что же касается *Рода* и *Рожаницы*, то, какъ видно изъ изслѣдованія Аванасьева, подъ ними первоначально разумѣлись богъ-громовникъ и богиня-громовница, также солнце, олицетворявшееся и въ мужскомъ и въ женскомъ полѣ, какъ мы замѣтили выше (стр. 18—19). Въ одной рукописи XV или XVI вѣка Родъ представляется мечущимъ *руды* (камни), отъ чего рождаются дѣти (Арх. Кал. II, пред., стр. XXIII). Въ этомъ представленіи нельзя не видѣть Перуна, который, во время весеннихъ грозъ, ударяя своимъ каменнымъ молотомъ и дробя и разбрасывая скалы-тучи, призывалъ къ жизни облачныхъ великановъ, окамененныхъ «дыханіемъ зимы», — оживлялъ, такимъ образомъ, камни, — раждалъ исполинское племя (Ае. III, 386—7). — Въ Паисіевскомъ сборникѣ (XIV в.) находится «слово св. Григорія о томъ, како первое погани суще языцы кланялися идоломъ и требы имъ клали», въ которомъ проповѣдникъ, желая указать на языческое происхожденіе вѣры въ Родъ и Рожаницы, сближаетъ ихъ съ подобными же миѳическими представленіями у другихъ народовъ, именно говорить, что Родъ и Рожаница значили у славянъ то же, что у грековъ Артемида; для полнаго же соответствія онъ придаетъ ей имени и мужское окончаніе — Артеמידъ, противопоставляя это новое имя Роду, божеству мужскаго пола (поѣздка въ Кир. Б. мон. Шев. II, 33—4, Арх. Кал. II, полов. 2, 64—5). Артемида же у гре-

ковъ считалась богиней плодородія, покровительницею женщинъ и брачныхъ союзовъ, завѣдывала родами, играла роль повивальной бабки и кормилицы и вмѣстѣ съ тѣмъ была доброю пряхою (Аван. III, 319). Такимъ образомъ, на основаніи этого свидѣтельства нужно полагать, что Роду и Рожаницѣ принадлежала свойственная Перуну, Дажьбогу и Ладѣ, творческая, приживающая къ жизни, сила, на что, впрочемъ, указываютъ и самыя названія ихъ, относящіяся къ одному корню съ словами: рожать или рождать, родители, родильница, зародышъ, урожай и проч. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ Родомъ и Рожаницей могло соединиться и представленіе о божествѣ усопшихъ предковъ (Къртъ, Ситивратъ,¹ Ае. III, 760—1). Въ древнихъ рукописяхъ рай и адъ (мѣсто пребыванія душъ умершихъ предковъ) обозначаются словами *по рода* и *родство* (ib. 387). Съ Родомъ могла соединиться также мысль о домовомъ пенатѣ (объ отношеніи домового къ Перуну см. выше, стр. 36), родоначальникѣ, праотцѣ,² а съ Рожаницей, слѣдовательно, по прямой параллели, мысль о праматери семьи и рода. Съ ними, наконецъ, по всей вѣроятности, соединялась и идея судьбы, предопредѣленія, которая, безъ сомнѣнія, была извѣстна нашимъ предкамъ, какъ и всѣмъ первобытнымъ народамъ,³ хотя у нихъ вмѣстѣ съ тѣмъ могли быть и преданія позднѣйшія, свидѣтельствующія о силѣ человѣческой воли. Вслѣдствіе подобныхъ преданій, нашъ былинный Илья Муромецъ, напр., представляется

¹ Эти славянскіе боги царства мертвыхъ и ада, по первоначальному значенію, кажетелъ, тождественны съ нашими Хорсомъ и Корачуномъ (стр. 19): зимнее солнце обыкновенно находится въ облакахъ или за облаками — въ области, по первобытному представленію, душъ усопшихъ (стр. 82—3).

² Вспоминъ, при этомъ, что слово *родъ* иногда (напр. у Данила Заточника) употребляется въ смыслѣ *духа* или *привидѣнія*: «дѣти бѣгаютъ рода», а въ областныхъ нарѣчіяхъ означаетъ *образъ*, *видъ*, также (напр. въ тульской губ.) *призракъ*, *привидѣніе* (обл. слов.).

³ Идея судьбы въ глубочайшей древности связывалась съ естественными, стихійными, явленіями. Судьба была не болѣе какъ олицетвореніе всемогущихъ, то благотворныхъ, то разрушительныхъ, но всегда неотвратимыхъ силъ природы.

(въ «трехъ повѣдочкахъ») торжествующимъ не только надъ вещественными опасностями въ силу «ненаписанности» ему на бою смерти, но и надъ нравственными искушениями—въ силу своей свободной воли, поставляя, такимъ образомъ, силу человѣческой воли выше самой судьбы. Въ этомъ смыслѣ можно понимать и свидѣтельство Прокопія (VI в.) о томъ, что «славяне не знаютъ судьбы». Иначе съ нимъ нельзя согласиться. Славяне, безъ сомнѣнія, вѣрили въ существованіе судьбы и признавали ея власть надъ смертными. Самое славянское слово *Богъ*, по коренному своему значенію (скр. *bhág*—дѣлать, ср. доля, часть, участь, счастье) то же, что древнее греческое *Τύχη*, латинское *Fatum*.¹ Мнѣжество народныхъ пословицъ и поговорокъ доселѣ служатъ выраженіемъ вѣрованія ихъ въ судьбу: «Не родись ни хорошъ, ни пригошъ, родись счастливъ, — счастливый скачетъ, а несчастный плачетъ, — чему быть, тому не миновать, — знать ужъ суждено, — бойся не бойся, а року не миновать» и пр. (Посл. Даля и Снегир.). Въ Словѣ о полку Игоревѣ и у Даніила Заточника говорится: «ни хытру, ни горазду, ни птицѣ горазду суда Божія не минути». Важнѣйшія обстоятельства человѣческой жизни представляются въ пословицахъ роковыми, присужденными человѣку. «Суженаго, напр., конемъ не объѣдешь». Извѣстны святочное гаданье о свадьбѣ по жребію и пѣсня по этому случаю: «кому вынется, тому сбудется, не минуется». Чувствуя невозможность уклониться отъ неизмѣнныхъ опредѣленій судьбы, человѣкъ хотѣлъ, по крайней мѣрѣ, знать эти опредѣленія, искалъ знаменій и примѣтъ касательно ихъ. Отсюда то бросаніе жребія и вообще разнаго рода гаданья и примѣты (Ч. О. И. и Д., г. 3, IX, 155; Русск. Дост. III, 186; Мавуш. 104; Этногр. сб. I, 13, 27; Ае. I, 632—4; II, 192—4, 259—60). Отсюда, т. е., вслѣдствіе вѣрованія

¹ Въ бѣлорусскихъ пѣсняхъ имена Богъ и Небогъ доселѣ употребляются въ смыслѣ Счастья и Несчастья, Доли и Недоли (Безсоновъ).

въ судьбу, и выразительные, живые типы счастья, доли, судьбы въ нашемъ народномъ эпосѣ. Самое полное олицетвореніе послѣдней можно видѣть въ извѣстной пѣснѣ о Горѣ-Злосчастьи (Совр. 1856, X, 117—7; Русск. Бес. 1860 г., I, 73; Сах. I, 224; Рыбн. I, 470—71 и др.). Въ одной малороссійской легендѣ народная фантазія, выставляя образъ несчастной доли того или другаго человѣка, возвышается до олицетворенія отвлеченнаго понятія о судьбѣ вообще, которой подчинены всѣ частныя доли. Шелъ мужикъ по лѣсу и заблудился. Онъ обзрѣлся кругомъ, видитъ—блеститъ огонекъ. Пошелъ на него и нашелъ бѣдную избушку. Бѣдная старушка пустила его ночевать. Кто ты? спросилъ мужикъ. «Я Судьба»,—отвѣчала старуха. Ночью крестьянинъ услышалъ стукъ въ окно. Что? спросила Судьба. «Столько-то родилось мальчиковъ, отвѣчалъ голосъ, столько-то дѣвочекъ: какая ихъ судьба?» «Таже, что у меня сегодня». За окномъ послышался вздохъ.— На утро крестьянинъ проснулся въ богатѣйшихъ палатахъ,—остался въ гостяхъ у Судьбы еще на одну ночь и снова услышалъ знакомый голосъ. «Столько-то родилось дѣвочекъ, столько-то мальчиковъ: какая ихъ судьба?»— «Таже, что у меня сегодня».— Судьба жила попеременно: одинъ день богато, другой день бѣдно. Кто въ какой день родился, того такая и участь. Воротившись домой, крестьянинъ нашолъ, что жена родила ему двоихъ сыновей—одного въ счастливый день, другаго въ безталанный. Последующая жизнь обоихъ братьевъ оправдала опредѣленія Судьбы (Маякъ, 1842 г., VI, 127).

Съ вѣрою въ Родъ и Рожаницу находились въ весьма близкой связи вѣрованія въ *рожаницъ*, двѣ судьбы. По первоначальному значенію, это—облачныя дѣвы, какъ хранительницы живой воды (=дожда), надбляющей мудростію и предвѣднѣемъ, и сопутницы бога и богини грозовыхъ бурь, назначенныя съ одной стороны приносить на землю младенческія души, а съ другой увлекать души усопшихъ

въ загробное царство.... (У грековъ онѣ назывались *мойры*, у римлянъ *парки*, романское ихъ имя было *феи*, германское *норны*). Въ нашихъ памятникахъ множественное имя ихъ обыкновенно смѣшивается съ единичнымъ именемъ богини *Рожаницы* (Ае. III, 318).—Представленіе человѣческой души звѣздною (стр. 78) заставило нашихъ предковъ, подобно прочимъ народамъ, вѣрить, что рожденіе и смерть каждаго человѣка обусловливаются появленіемъ и паденіемъ принадлежащей ему звѣзды: вотъ почему вѣрованіе въ рожаницъ получило затѣмъ астрологическій характеръ. Наша бѣлорусская богиня счастья *Зирка*, по народному вѣрованію, живетъ на той звѣздѣ, подъ которой родится дитя, даже сама рождается вмѣстѣ съ нимъ (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846 г. 12). Хорутанское же преданіе говоритъ, что какъ скоро родится человѣкъ, тотчасъ же получаетъ свою звѣзду и свою рожаницу. Наши старинные азбуковники также прямо указываютъ на связь рожаницъ съ звѣздами. «Рожаницами эллиньстїи звѣздословцы наричють седмь звѣздъ, глаголемыхъ планеты, и кто въ кую планиту родится, и по той планитѣ любопрятся предвозвѣщати нравъ младенца или къ коему похотемъ естествомъ уклонителенъ будетъ. Сими звѣздами окаянїи звѣздословцы мнятъ ся угадывати человѣческіе нравы и счастье... и добродѣйственное, и злодѣйственное житіе человѣкомъ» (Аеан. III, 321). Западные астрологическія ученія въ среднїи вѣка потому и имѣли у насъ большой успѣхъ, что совпадали съ нашими стародавними воззрѣніями.

По мѣрѣ того, какъ, съ развитіемъ человѣческаго ума, языческія божества отдѣлялись отъ природы, получая въ извѣстной степени личный, индивидуальный характеръ, въ немъ неизбѣжно возникали вопросы о происхожденїи и судьбѣ міра и человѣка, оказавшихся несамостоятельными, не божественными. Въ отвѣтъ на эти вопросы образовались мїеы о сотворенїи и концинѣ міра, о всемір-

номъ потопѣ, о происхожденїи и загробной участи человѣка. Въ основу ихъ, какъ и въ основу представленїй о языческихъ божествахъ, легли также первобытныя поэтическія воззрѣнїя человѣка на природу. Въ христіанское время они смѣшались съ библейскимъ ученіемъ о тѣхъ же предметахъ.

Космогоническій мїеъ дошелъ до насъ, главнымъ образомъ въ двухъ различныхъ формаціяхъ. По однимъ преданїямъ, сохранившимся у насъ въ стихѣ о Голубиной книгѣ, но общимъ всѣмъ арїйцамъ (что ручается за ихъ глубочайшую древность), міръ произошелъ отъ *одного начала*—изъ *тѣла творца*: солнце сотворено отъ его лица, заря отъ устъ, мѣсяцъ отъ груди, дождь отъ слезъ, небо отъ черепа, камни отъ костей, земля отъ тѣла, вода отъ крови, лѣса и травы отъ волосъ, облака отъ мозга, вѣтеръ есть его дыханіе, громъ—слово, молнїя и звѣзды—взоры. (Ае. I, 63). Очевидно, что подобный мїеъ могъ образоваться въ древнѣйшую эпоху язычества—подъ вліяніемъ еще первоначальнаго физическаго монотеизма. По другимъ, также общеарїйскимъ, сказанїямъ, въ созданїи міра принимали участіе *дѣя силы, саттлая и темная—богъ и дьяволъ*. Сказанїй этого рода сохранилось у насъ нѣсколько. Всѣ онѣ пополняютъ и объясняютъ другъ друга. Не приводя ихъ здѣсь (во избѣжаніе повторенїй), ограничимся замѣчанїемъ, что, не смотря на христіанскую окраску, христіанскїя имена и пр., въ нихъ нельзя не видѣть чистаго язычества. Всѣ подробности содержанїя ихъ прямо указываютъ на это. Такъ, свѣтлому божеству въ этихъ сказазахъ дается въ руки *молотъ*, ударяя которымъ оно творитъ свое могучее воинство, т. е. грозovýchъ, молніеносныхъ духовъ,—раскаты грома объясняются поѣздомъ его *колесницы* по небеснымъ пространствамъ: все это показываетъ въ немъ громовника—Перуна. Темный богъ, сатана, является его противникомъ, въ которомъ нельзя не узнать мїеическаго змѣя, демона мрачныхъ тучъ. Въ

шумъ великой (весенней) грозы происходитъ ихъ страшная битва, въ которой принимаютъ участіе Михаилъ Архангелъ и Илья пророкъ («разять, по Вожьему повелѣнію, дьявола громомъ и молніею»), заступившіе въ христіанскую эпоху мѣсто забытаго Перуна (см. ниже). Сатана, по сказаніямъ, создаетъ горы: это прямо указываетъ въ немъ горнаго демона (=змѣя Горынича, стр. 27). Харкая и выплевывая, онъ творитъ облачныя горы и дождевыя хляби, въ которыхъ позднѣе, при затемнѣніи смысла старинныхъ метафоръ, стали видѣть обыкновенныя земныя возвышенности и болота. Эти горы вырастаютъ съ необычайною быстротой, и росли бы все больше и больше, еслибъ не были заклѣты апостоломъ Петромъ, т. е., еслибъ ихъ не остановило громовое слово Перуна (см. ниже). Сатана создаетъ себѣ и сподвижниковъ, вызывая ихъ сильными ударами въ камень, т. е., высѣкая убійственныя молніи изъ камня—тучи. Низвергнутые божественною силою, эти грозовые бѣсы упадаютъ съ неба свѣтлыми огоньками, вмѣстѣ съ проливнымъ дождемъ. Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія на слѣдующую подробность: и Богъ, и дьяволъ встрѣчаются на безбрежномъ морѣ (т. е. на небѣ, въ воздушномъ океанѣ), сидя въ ладѣ (=въ облакѣ) или плавая въ видѣ двухъ гоголей—бѣлаго и чернаго (=Бѣлбогъ и Чернобогъ). (Терещ. V, 44—5; Лѣт. р. лит. кн. II, 100—3; Основа 1861 г., VI, 59—60; День 1862 г., 52, письмо Рыбникова; Ист. оч. р. сл. I, 615—18; Р. Сл. 1862 г., ст. Пыпина, 52—4). Понятно, что такой мифъ могъ развиться въ позднѣйшую эпоху дуализма. Понятно и то, почему онъ не могъ у насъ совершенно вытѣснить древнѣйшаго космогоническаго мифа (стр. 12—13).

Основою для этого послѣдняго мифа служить, очевидно, повѣстическое представленіе или созерцаніе предметовъ и явленій природы—въ ихъ, такъ сказать, моментальномъ, неизмѣнномъ состояніи. Въ основѣ же перваго дуалистическаго мифа лежитъ мысль о послѣдовательныхъ и измѣ-

няющихся состояніяхъ природы, именно о весеннемъ ея обновленіи, о созиданіи міровой жизни изъ того омертвленія (=небытія), въ какое погружаетъ ее губительное вліяніе зимы (Ае. II, 458—68). Эта же самая мысль находится въ основѣ и мифовъ о всемірномъ потопѣ, кончинѣ міра и его обновленіи или возрожденіи.¹ Верховное божество весеннихъ грозъ, по первоначальному возрѣнію, пробуждаетъ природу отъ зимней смерти, даетъ ей жизнь и тѣмъ самымъ создаетъ новый прекрасный міръ. Міръ этотъ съ окончаніемъ золотаго вѣка (т. е. весны и лѣта)* попадаетъ подъ власть лютой зимы и ея демоническихъ силъ, и въ немъ водворяются зло, бесплодіе и неправда. Тогда Божество наказываетъ грѣшную землю потопомъ,² очищаетъ ее въ шумныхъ потокахъ дождей и весенняго разлива рѣкъ, или разрушаетъ старый, одряхлѣвшій въ зимніе мѣсяцы міръ, который гибнетъ отъ всеобщаго наводненія и пожара (т. е., въ дождевыхъ ливняхъ и грозовомъ пламени), и возрождается въ новой красѣ, какъ царство вѣчнаго блаженства (=благодатное лѣто). Съ забвеніемъ первоначальнаго смысла этихъ метафорическихъ выраженій, это ежегодное возсозданіе и разрушеніе вселенной отождествилось, въ сознаніи народномъ, съ первоначальнымъ созданіемъ міра и его будущимъ обновленіемъ.³ (Ае. II, 165, 446, 477, 644—50; 1, 362; III, 22—7).

¹ Не приводимъ ихъ, потому что они ужъ слишкомъ охристіанизированы въ сохранившихся памятникахъ. Впрочемъ, суть дѣла и здѣсь чисто языческаго свойства, что мы и стараемся показать далѣе.

² Мифъ о потоцѣ связывается у славянъ, какъ и у прочихъ арійцевъ, съ гибелью великановъ (=тучи): по сохранившемуся доселѣ народному сказанію, порока великановъ отличалась необыкновенной суровостью,—они вели между собою неспончаемыя жестокия войны,—за что и наказаны были потопомъ, въ которомъ погибли все до единаго (тучи тотчасъ же исчезаютъ съ неба, какъ скоро изольются на землю обильными потоками дожде). Осн. 1861 г. III, ст. Костом. 115; Этн. сб. о Кашубахъ, 126.

³ Во всѣхъ этихъ великихъ событіяхъ міровой исторіи народныя сказанія даютъ большое участіе исполненнымъ китамъ, при чемъ рыба-китъ смѣшивается иногда съ мифическимъ змѣемъ (известны представленія тучъ въ видѣ рыбъ, змѣй и пр., стр. 58, 36). Наши поселенцы доселѣ утверждаютъ

Созданіе перваго челоуѣка общеарійскій мнѣ ставитъ въ тѣснѣйшую связь съ преданіями о происхожденіи огня — въ видѣ молніи. По сохранившемуся доселѣ нашему народному преданію, душа челоуѣческая есть огонь, низшедшій на землю съ воздушнаго пространства въ образѣ змѣи — молніи или метеора — звѣзды (З. Р. Г. О., по отд. этногр. 1, 390; Терещ. VI, II, 129; Сахар. 11, 14; Ае. II, 75, 470, III, 206—8). По древнему представленію, падающія съ неба молніи вызываются двоякимъ дѣйствіемъ громовника—онъ или сверлитъ облачное дерево или высѣкаетъ искры изъ облачной скалы: вотъ почему мнѣ говоритъ также о созданіи людей изъ дерева и камня (Ае. II, 471—5), отождествляя ихъ съ стихійными грозowymi духами—великанами. Мы уже говорили о древней рукописи, въ которой Родъ представляется мечущимъ груды, отъ чего рождаются дѣти (стр. 50). По преданію, сохранившемуся въ стихѣ о Голубиной книгѣ, «наши помыслы (мозгъ) отъ облакъ небесныхъ, кости крѣпкія отъ камня, тѣлеса наша отъ сырой земли, кровь—руда наша отъ черна моря». Въ Несторовой же лѣтописи находится слѣдующее свидѣтельство о созданіи челоуѣка, записанное со словъ современнаго вохва: «Богъ мывъся въ мовниці и вспотивъся, отеръся ветхомъ, и верже съ небесе на землю; и распрѣся сатана съ Богомъ, кому въ немъ сотворити челоуѣка? И сотвори дьяволъ челоуѣка, а Богъ

что изстари подпорою земли служили четыре кита, что смерть одного изъ нихъ была причиною всемірнаго потопа, а по смерти остальныхъ трехъ наступитъ кончина міра. Есть много и другихъ подобныхъ сказаній въ народѣ (Илл. 1846, 332—4; Аев., 199; От. Зап. 1842 г. VI, ст. Мельник., 57). Въ «Бесѣдѣ же трехъ святителей» говорится, что земля плаваетъ поверхъ великаго моря (=облачнаго или воздушнаго) и основана на трехъ китахъ большихъ и на тридцати малыхъ. А по другому варианту этой «Бесѣды» въ огненномъ морѣ или огненной рѣкѣ (=дождевые потоки, пламеняющіе молніями) живетъ «великорыбіе-огнеродный китъ или змѣи-Елеаваитъ, на коемъ земля основана; изъ усть его исходятъ громы пламеннаго огня, яко стрѣлено дѣло, изъ ноздрей его исходитъ духъ яко вѣтръ бурный, воздымающій огонь геенскій. Въ послѣднія времена онъ задвигается, восколеблется—и потечетъ рѣка огненная, и настанетъ свѣту преставленіе».

душо въ-не вложъ».¹ (П. С. Р. Л. 1, 76). Сопоставляя всѣ эти данныя между собою и съ общими космогоническими мнѣями, нельзя не признать, что и относительно челоуѣка въ нашемъ язычествѣ существовало два мнѣя, изъ которыхъ болѣе древній допускалъ одно начало въ созданіи его, а позднѣйшій—два.

Въ антропологическихъ воззрѣніяхъ язычниковъ вообще и нашихъ предковъ въ частности преобладалъ натуральный матеріализмъ. Какъ латинское *animus* соответствуетъ греческому *άνιμος*—*внтеръ*, такъ и наше *духъ*, *душа* находится въ коренномъ родствѣ съ словами *дуть*, *воздухъ*, *дымъ*, *дума*. О родствѣ души съ огнемъ—молніей мы уже говорили (стр. 58). Но, какъ бы ни было матеріально воззрѣніе нашихъ предковъ на челоуѣка, ихъ міросозерцаніе успѣло возвыситься до идеи объ отдѣльности души отъ тѣла, о сравнительной независимости ея отъ внѣшняго міра. Эта идея мелькаетъ во многихъ повѣрьяхъ

¹ Это вѣрованіе имѣетъ въ основѣ своей картину весенняго обновленія природы. Снѣжныя облака, облегающія небо въ зимнюю половину года, подъ вліяніемъ весенняго тепла претворяются въ дождевыя, или, выражаясь метафорически, богъ облачнаго неба, богъ-громовникъ, пробуждаясь отъ зимняго сна, потѣетъ и начинаетъ купаться въ дождевыхъ потокахъ. Изъ божественнаго пота (=паровъ и тумановъ) образуются грозовыя тучи—нарождаются великаны. Такъ какъ облака представлялись божьею одеждой, покрываемою, то верженіе съ неба ветхаго рубища (т. е. разорванной громовыми ударами тучи) вполне соответствуетъ бросанію камней возстающимъ на воздухъ Родомъ. Замѣчательно, что, по сказанію, сохранившемуся у многихъ народовъ, первоначальные люди были племя великановъ. Богатыри, герои занимаютъ, въ народныхъ сказаніяхъ, срединное мѣсто между богами и людьми, какъ посредствующее между тѣми и другими поколѣніе; о многихъ герояхъ говорится, что они народились отъ любовнаго сочетанія боговъ и богинь съ смертными, и что отъ этихъ героевъ ведутъ свое начало славныя королевскіе роды, которые, такимъ образомъ, по восходящей линіи состоятъ въ родствѣ съ небесными владыками (D. Myth. von S. Gr. 1844, 315—19). Въ словѣ о полку Игоревѣ русскіе названы внуками Дажьбога.* Въ народныхъ обрядовыхъ пѣсняхъ доселѣ повторяется воззваніе: «ой Дидь-Ладо!» (Дидь=дѣдъ, Ладо=солнце и вообще божество весны и жизни, стр. 19).

* Бергманнъ (Лѣт. р. лит. 1, 132, 134) даже въ имени *славяны* видитъ указаніе на древній мнѣ народнаго происхожденія ихъ отъ солнца: *sval*=*slav*, славянинъ, произошедшій отъ солнца.

ихъ. Такъ, они вѣрили, что душа, при жизни тѣла, можетъ отъ него удалиться и снова возвращаться въ него. Иоаннъ — эвзархъ болгарскій, говоритъ о такомъ повѣрїи славянъ касательно вѣдуна: «тѣло свое хранить мертво, и летаетъ орломъ и ястребомъ, рыщетъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, волкомъ, летаетъ зміемъ, рыщетъ рысію и медвѣдемъ». Мыслию объ отдѣльности души отъ тѣла народъ доселѣ объясняетъ состояніе сна и знаменательность сновидѣній. Особенно большой репутаціей въ этомъ отношенїи пользуется летаргическій сонъ, извѣстный въ народѣ подъ именемъ обмиранья. Извѣстно также, что старинному нашему проповѣднику тѣло представлялось какъ бы одеждою души (Пам. XII в., 94; Ч. О. И. и Д., г. 3, IX, 209; Киевл. 1, 213). Актъ смерти славянинъ понималъ какъ окончателное отдѣленіе души отъ тѣла.

Съ идеею объ отдѣльности души отъ тѣла соединялась мысль и о ея безсмертїи. Погребальныя обряды славянъ (см. ниже) ясно свидѣтельствуютъ, что наши предки (какъ и всѣ другіе народы) вѣрили въ загробную жизнь и имѣли о ней свои довольно подробныя, хотя и не совсемъ опредѣленныя, представленїя. Съ одной стороны эта жизнь представлялась имъ подобною настоящей — съ тѣми же потребностями и тою же обстановкой, — почему съ покойникомъ клали въ гробъ весь домашній скарбъ, все нужное для жизни. Раскапывая курганы, еще и теперь находятъ кости разныхъ животныхъ, оружіе, топоры, разныя украшенїя, сосуды, которые были когда-то наполнены пищею и питьемъ для покойника. Чувство живыхъ иногда старалось удовлетворить такимъ потребностямъ покойника, какихъ онъ не успѣлъ испытать при жизни: на этомъ основывался, между прочимъ, обычай посмертной женитьбы, замѣченный Массуди у славянъ X вѣка (Котл., о погреб. об. яз. сл., 5, 8 и сл.), отчасти сохранившійся до настоящаго времени, напр., въ Лепельскомъ уѣздѣ, вѣт. губ., гдѣ умершаго до брака парня доселѣ сопровождаетъ

на могилу поѣздъ очень похожій на свадебный. Съ другой стороны, загробная жизнь, по возрѣніямъ нашихъ предковъ, представляла значительныя особенности сравнительно съ настоящей... Вообще, по древнѣйшему вѣрованїю, всѣ души усопшихъ улетаютъ въ воздушную область и смѣшиваются съ грозowymi и облачными духами. Въ зимній періодъ года, онѣ, окованныя стужей и морозами, повергаются здѣсь въ оцѣпенѣніе и сонъ, какъ и всѣ творческія силы природы, и пребываютъ печальными узниками, заключенными въ мрачныхъ подземельяхъ тумановъ и снѣжныхъ тучъ, — въ этомъ холодномъ царствѣ зимы, которая издревле отождествлялась съ богиней смерти и ада. Весною же, вмѣстѣ съ возрожденїемъ солнца и богатого грома, души пробуждаются для новой жизни, заявляютъ свою дѣятельность въ шумныхъ грозахъ и дождевыхъ ливняхъ и открываютъ ясное небо, или, выражаясь мнѣнчески, обрѣтаютъ источники живой воды и пресвѣтлый рай. Позднѣе, когда, съ развитїемъ нравственнаго сознанїя, стали рассуждать о загробномъ возмездїи за земную жизнь человѣка, развилось вѣрованїе о двойственной судьбѣ усопшихъ — о душахъ блаженныхъ, населяющихъ царство небесное = звѣздное небо, и отверженныхъ, осужденныхъ блуждать по воздуху и вращаться въ пеклѣ грозowychъ тучъ, въ облачныхъ подземельяхъ (Ае. III, 18—9). А еще позднѣе, съ забвенїемъ первоначальнаго значенїя словъ, адъ перенесенъ былъ прямо подъ землю (настоящую). При этомъ, — такъ какъ солнце, удаляющееся вечеромъ съ небеснаго свода, и облака, гонимыя за горизонтъ вѣтрами, повидимому, уходятъ подъ землю, — гдѣ умираетъ дневное свѣтило, признанъ былъ за подземное, загробное царство грѣшниковъ, точно также какъ, наоборотъ, востокъ принятъ былъ за свѣтлое царство праведныхъ (кромѣ запада идея ада соединялась также съ сѣверомъ, какъ съ страной полуночною, вѣющею зимними стужами, а идея рай — съ югомъ, какъ

сь страною противоположною). Впрочемъ строгое различіе между грядущими судьбами людей и мѣстами ихъ посмертнаго пребыванія указано уже христіанствомъ. Но въ нашемъ народномъ представленіи о раѣ и адѣ доселѣ удержались очень многія черты отъ древне-языческаго представленія (см. ниже).

Вмѣстѣ съ означеннымъ представленіемъ о загробной жизни, у нашихъ предковъ была идея о переселеніи душъ, вынесенная изъ общаго индоевропейскаго эпоса. Впрочемъ, остатки ея представляютъ одни лишь разрозненные обломки, сохранившіеся въ повѣрьяхъ. Самый ясный слѣдъ этой идеи открывается въ представленіи души (по смерти тѣла) въ разныхъ образахъ. Такъ, душа умершаго чело-вѣка представлялась въ видѣ бабочки, птицы и вообще крылатаго существа (Аѳ. III, 214—225). Въ Ярослав. губ. мотылекъ называется *душечка*, а на югѣ Россіи поселяне, увидѣвъ мотылька, вьющагося около свѣчки, совершаютъ поминовение о родныхъ: этотъ мотылекъ, по ихъ вѣрованію, душа какаго-нибудь родственника (Терещ.). Чаше душа представляется въ образѣ птицы. Особенно любимое сравненіе для души, какъ извѣстно, сравненіе ея съ *кукушкой*, *зозулей* (у малороссіянъ), плачущей надъ могилой.¹ Отсюда объясняется, почему гаданія и примѣты касательно смерти часто сосредоточиваются около птицъ. Если птица влетаетъ въ комнату, или если сова, воронъ, филинъ кричитъ на крышѣ, непременно, по повѣрью, кто-нибудь умретъ въ домѣ. Видѣть во снѣ, какъ улетѣла со двора кукушка или поднялся съ руки соколъ, предвѣщаетъ смерть близкаго чело-вѣка. Кукушку спрашиваютъ, сколько лѣтъ

¹ Изъ представленія души кукушкой Аванасевъ выводитъ обрядъ, извѣстный на Руси подъ названіемъ *крещенія кукушекъ*, облияя его съ повѣрьями о русалкахъ, въ образѣ которыхъ, между прочимъ, представляются души младенцевъ мертворожденных или умершихъ безъ крещенія (стр. 63, пр. 1.): подъ крещеніемъ кукушекъ, по его мнѣнію, должно понимать символическій обрядъ крещенія младенцевъ, умершихъ безъ этого таинства и потому осужденныхъ блуждать по свѣту.

остается жить на свѣтѣ и пр. Все это могутъ быть слѣды древней вѣры въ переселеніе души умершаго чело-вѣка въ разныхъ птицъ. Въ народныхъ преданіяхъ сохранились также слѣды вѣры въ переселеніе души въ разныя растенія. Такъ, она можетъ взойти деревомъ на могилѣ (Н. р. ск., V, 17; VI, 25 и пр.), перейти въ камышевую тростинку и розовый цвѣтокъ (ib. VI, 26) и пр. А въ Малороссіи народъ говоритъ, что чело-вѣкъ послѣ смерти непосредственно можетъ быть муравьемъ, птицей, звѣремъ и снова чело-вѣкомъ. Одно кievское повѣрье говоритъ, что душа умершаго некрещеннаго младенца семь лѣтъ летаетъ надъ землею, потомъ превращается въ *русалку* (Тер. VI, 125).

Въ образѣ русалокъ вообще соединены представленія о грозовыхъ или облачныхъ и водяныхъ дѣвахъ и душахъ умершихъ людей.¹ Этимъ объясняются всѣ повѣрья о нихъ. Самое же слово—*русалка* означаетъ *водяную дѣву* (отъ скр. *rasa*—*вода*, кельт. *rus*—*озеро*, лат. *ros*—*роса*; ср. *оросить*, *росинецъ* (дождь), *русло* (средина рѣчнаго ложа). У югозападныхъ славянъ русалки называются *вилы*² или *самовилы* (отъ *вить*, *вию*, что указываетъ въ нихъ мнѳическихъ облачныхъ дѣвъ, которыя прядутъ облачныя кудели и тянутъ изъ нихъ золотыя нити молній). (Аѳ. III, 122, 128—136).

Виллы живутъ на высокихъ прибрежныхъ *горахъ* (перв. *горахъ*—*тучахъ*): черта топографическая. Онѣ любятъ вмѣшиваться въ дѣла людей, являются ихъ покровительцами, лѣкарками, пророчицами, вступаютъ съ людьми въ побратимство. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ постоянно представляются злыми, страшными: самое благодѣяніе, какое онѣ

¹ Народъ собственно, въ настоящее время, считаетъ русалокъ душами мертворожденных младенцевъ или умершихъ безъ крещенія людей, что уже указываетъ на то, что въ языческую эпоху русалки были, между прочимъ, *ообщие души умершихъ*.

² Это названіе было извѣстно встарину и русскимъ славянамъ, какъ видно изъ свидѣтельства старинныхъ письменныхъ памятниковъ (слова Христолюбца и др., см. Лѣт. Русск. Лит. т. IV, отд. 3, 89, 90, 94, 99, 108: оп. Р. Муз. 228—9).

дѣлають, всегда бываетъ съ примѣсю зла (см., напр., пѣсни о Маркѣ краевичѣ).

Наша русалка иногда дѣлаеть добро (напр., дѣвушкѣ, которая почититъ ее вѣнкомъ, она даетъ хорошаго жениха). Но большею частью это вредныя и опасныя существа. Въ самой красотѣ ихъ виденъ отпечатокъ ихъ сродства съ Мореною: это безжизненность, блѣдность лица. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ихъ считаютъ даже безобразными: въ саратовской губ. русалки — косматыя, горбатыя, съ большимъ брюхомъ, острыми когтями и съ желѣзнымъ крючкомъ, которымъ онѣ ловятъ людей (Тер. VI, 127—9).

Появленіе русалокъ совпадаетъ съ началомъ весны. Зима была временемъ мрака, ночи для умершихъ; но какъ скоро наступила весна, они чувствовали приливъ новой жизни и выходили на свѣтъ Божій (см. стр. 61—2). По сохранившимся доселѣ повѣрьямъ, съ четверга (день, какъ мы замѣчали, посвященный богу громовнику, владыкѣ облачныхъ духовъ и дѣвъ) страстной недѣли (эта недѣля находится въ связи съ праздникомъ *воскресенія Христова*, съ которымъ народъ смѣшиваетъ древнее торжество *воскресенія природы* — весной, послѣ зимней смерти) до четверга передъ Троицынымъ и Духовымъ днемъ (названіе Духова дня наводило непросвѣщенный народъ на мысль о стихійныхъ духахъ и душахъ усопшихъ предковъ), русалки живутъ большею частью въ водѣ: на берегъ выходятъ только поиграть. Есть преданіе о яичной скорлупѣ, на которой русалки въ это время могутъ плавать по водѣ на зло людямъ. Для объясненія этого довольно вспомнить древнѣйшее преданіе о мировомъ яйцѣ, подъ образомъ котораго представлялась нѣкогда земля, окруженная въ зимнюю пору небеснымъ сводомъ какбы скорлупою: весной богъ-громовникъ пробиваетъ¹ эту скорлупу, и на ея

¹ Этимъ объясняется и столь распотраченный въ народѣ обычай «битья въ бятки» яйцами — весной, на Пасху: обычай этотъ, очевидно, по первоначальному значенію, служить эмблемою того, что дѣлается въ это время на небѣ.

обломкахъ плавають облачныя духи. Съ *Семина*¹ (четвергъ на седьмой недѣлѣ по пасхѣ, см. ниже) русалки, по повѣрьямъ, шатаются по землѣ, качаются на деревьяхъ (особенно любимыя ими деревья клѣнъ и дубъ, подъ образомъ которыхъ по преимуществу представлялись нѣкогда, какъ мы уже замѣчали, облака, тучи), бьются въ ладоши, акупають, водятъ, хороводы, пляшутъ и поють пѣсни, зовывая къ себѣ прохожихъ. Первому попавшемуся парню или дѣвушкѣ русалки обыкновенно, какъ древніе сонясы, задають разные вопросы и загадки. Неразгадавшихъ русалки щекочутъ — сначала медленно, съ припѣвами, потомъ сильнѣе и сильнѣе, съ хохотомъ: жертва смѣется вмѣстѣ съ ними и отъ смѣха умираеть (см. стр. 48, пр. 1). Предохранительнымъ средствомъ противъ русалокъ служатъ заговоры и нѣкоторыя травы, особенно полынъ и зоря, которыя всякій носитъ въ русальную недѣлю при себѣ, куда бы ни шелъ, которыми утыкивають всѣ щели и отверстія въ домахъ. Троицынъ день — послѣдній день житья русалокъ на землѣ. Въ этотъ день пѣсня поеть: «русалочки, земляночки, на дубъ лѣзли, кору грызли, свалилися, забилися». Слово «земляночка» указываетъ на русалокъ, какъ на обитательницъ земныхъ (перв. горныхъ — облачныхъ) нѣдръ. Спадая съ деревъ, онѣ снова забиваются въ нѣдра земныя. Въ первый понедѣльникъ Петрова поста совершается уже обрядъ изгнанія или проводовъ русалокъ, при чемъ представителемъ послѣднихъ является соломённое чучело, которое въ концѣ концовъ разрываютъ и разбрасываютъ по воздуху или же несутъ къ рѣкѣ и бросаютъ въ воду. (Тер. VI, 137; Снег. IV, 11; Сах. II, 85, 90, 94; Метл. 309).

Представленіе души въ видѣ русалки было, такимъ образомъ, антропоморфическимъ олицетвореніемъ души, а

¹ Въ вологодской губерніи *семика* называется *русалка* (обл. сл. 193). Вообще на Руси недѣля св. отецъ, *семика*, носитъ названіе *русальной* (см. ниже).

въ исторіи метампсихозиса высшею образомъ послѣ переселенія душъ изъ тѣлъ животныхъ.

Было еще антропоморфическое представленіе души въ видѣ тѣни легкой, какъ воздухъ, неуловимой для осязанія. Тѣни эти у нашихъ предковъ назывались «*навья*» (Ав. III, 236). По толкованію Вуслаева, слово это у всѣхъ сѣверныхъ народовъ индоевропейскаго племени означало «*мертвеца*». Души въ видѣ карликовъ, скандинавскіе *náv*, славянскіе *людки* были нечто иное, какъ *навья* — души умершихъ. На иконахъ и картинахъ души усопшихъ людей изображаются доселѣ въ видѣ карликовъ, малютокъ. Можно думать, что малороссійское слово мавки (=русалки) происходитъ отъ навья, навки. Въ лѣтописи подъ 1092 г. говорится, что жители Полоцка были избиваемы мертвецами — неуловимыми для взора привидѣніями: «и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта, и тако уязвляху люди плотскыя и его (ихъ) область; тѣмъ и челоуѣцы глаголаху, яко навья бѣють полочаны» (П. с. р. л. I, 92). Навья на коняхъ: извѣстно, что при погребеніи съ мертвецами закапывали коней.

Какъ ни представляли наши предки загробную жизнь, во всякомъ случаѣ, по ихъ вѣрованію, смертью не оканчивалась связь челоуѣка съ землею. Умершіе, по этому вѣрованію, заботятся объ оставшихся въ живыхъ, а живые обращаются къ умершимъ — отцу, дѣду и пр., рассказывая имъ свои горести и радости, затрудненія и надежды, въ полной увѣренности, что ихъ слышитъ любимая тѣнь. Духъ предка естественно дѣлался гениемъ — хранителемъ рода. Мы уже говорили о связи его съ Домовымъ и Родомъ (стр. 35, 37). Мы замѣтили также, что вообще всѣ умершіе нѣкогда обоготворялись (стр. 39, пр. 1).

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, вѣрованія нашихъ языческихъ предковъ относительно Бога, міра и челоуѣка, чѣмъ обыкновенно ограничивается область религиозныхъ вѣрованій вообще. Думаемъ, что сказаннаго достаточно,

чтобы понять, въ чемъ именно состояла, какъ мы сказали выше (стр. 7), *теоретическая* (субъективная) сторона нашего язычества. Обратимся теперь къ его *практической* (объективной) сторонѣ — къ богослуженію нашихъ языческихъ предковъ и ихъ нравственному характеру.

II.

Богослуженіе вообще находится въ тѣсной связи съ вѣрованіями: съ ними оно измѣняется, отъ нихъ заимствуетъ свою силу и особенности. При непосредственномъ обоготвореніи природы, дѣйствующей помимо сознанія и воли челоуѣка, какъ неизбѣжный законъ, неотвратимый рокъ, богослуженіе могло состоять лишь въ безусловной покорности физическимъ предметамъ и явленіямъ: челоуѣку оставалось тогда со страхомъ и трепетомъ подчиняться своей судьбѣ. Съ первыми зачатками антропоморфизма должны были появиться и первые, хотя слабые, зачатки языческаго богослуженія въ собственномъ смыслѣ. Лишь только челоуѣкъ приписалъ волю, хотя ему и непонятную, неодушевленнымъ предметамъ и силамъ природы, лишь только предположилъ въ нихъ разумность и сознательность, въ то же время, по всей вѣроятности, онъ перенесъ на нихъ и свои тогдашнія отношенія къ земнымъ властямъ, сталъ изъявлять имъ знаки покорности и подчиненія, прославлять ихъ, просить ихъ о томъ, что ему было нужно, умилоствлять ихъ, приносить имъ дань, выбирая ту, которую считалъ для нихъ пріятнѣе и угоднѣе. Такъ возникли *молитвы*, *жертвоприношенія* и разные *богослужебные обряды*. Въ послѣднихъ символически изображалось то, о чемъ говорилось или пѣлось въ молитвѣ. Въ нихъ обыкновенно копировались тѣ явленія, которыя для челоуѣка желательны были въ данное время, чѣмъ наглядно вызывались боги къ соотвѣтственной дѣятельности (см. ниже).

Вызванные однажды благоговѣйнымъ чувствомъ чело-
вѣка, молитва и обрядъ невольно повторялись потомъ во
всѣхъ подобныхъ случаяхъ, такъ какъ (вслѣдствіе перво-
бытной свѣжести духовныхъ силъ человѣка) мысль вы-
сказывалась ими въ такой мѣткой и общедоступной фор-
мѣ, въ такихъ наглядныхъ чертахъ, что не требовалось ни
передѣлокъ, ни поясненій. Мало по малу молитвенныя вы-
раженія, такимъ образомъ, становились какбы техниче-
скими, обряды неприкосновенными,—и тѣ и другіе полу-
чали постоянный, неизмѣняемый личнымъ произволомъ,
характеръ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, частію вслѣдствіе всего этого,
а главнымъ образомъ въ силу аналогіи человѣческаго слова
съ шумомъ вѣтровъ и раскатами грома (=звуками бо-
жественныхъ глаголовъ,¹ Аѳ. I, 284) молитвы и сопровож-
давшіе ихъ обряды утрачивали свое первоначальное зна-
ченіе,—въ нихъ человѣкъ сталъ не столько прославлять и
молить боговъ, сколько требовать отъ послѣднихъ исполне-
нія своихъ желаній, и, наконецъ, придавъ имъ ту же всемогу-
щую силу, какую обладали обожествленные стихіи: молитва
и обрядъ, такимъ образомъ, мало по малу перешли въ *заго-
воръ и кудесничество* (отъ корня *куд=чуд*; ср. *чудо, чудеса=*
кудеса; чудесный=кудесный, Доп. гл. обл. сл., 94), т. е. въ
такія воззванія и дѣйствія, которымъ сами боги не въ
состояніи уже противиться и отказывать² (Аѳ. I, 404—14).

¹ Въ стихѣ, напр., о Голуб. книгѣ сказано: «оттого у насъ въ землѣ гро-
мы пошли—отъ глаголѣ пошли отъ Господнихъ». Въ силу такой аналогіи,
слово человѣческое, по убѣжденію первобытныхъ племенъ, вообще обладало
чародѣйною силой. Доселѣ живеть вѣрованіе, что слово благословенія, добра-
го пожеланія и привѣтствій (*здравицъ*) призываетъ на того, кому оно вы-
сказывается, счастье, довольство, крѣпость тѣла и успѣхъ въ дѣлахъ, а слово
проклятій или злаго пожеланія влечетъ за собой гибель, болѣзни и разныя
бѣды (даже слово похвалы, если оно высказано неискренно, съ чувствомъ
зависти, можетъ, по наружному вѣрованію, *изурочить* человѣка). Поговорка:
«въ добрый часъ сказать, въ худой помолчать»—показываетъ, что вѣрованіе
въ могущество слова сливалось съ вѣрою въ Судьбу, которая опредѣляетъ
людекія доли, смотря по тому, въ какой кто часъ (день) родился, въ счастли-
вый или безтаданый (см. ниже).

² Заговорное слово и кудеснической обрядъ, по народному вѣрованію,
могутъ управлять стихіями, вызывать громы, бурю, дожди, градъ, и задер-

Заговоръ и кудесничество въ высшей степени развиты
были въ нашемъ отечествѣ. До сихъ поръ сохранилось
у насъ множество заговоровъ или заклятій, сединенныхъ
съ извѣстными суевѣрными обрядами, чарами. И не смо-
тря на искаженія въ теченіе вѣковъ, они доселѣ заклю-
чаютъ въ себѣ черты, свидѣтельствующія, что перво-
начально были молитвы, обращенныя къ стихійнымъ боже-
ствамъ (Аѳ. II, 415). Для совершенія ихъ надо вставать
ранымъ-рано поутру, на утренней зорѣ, выходить въ от-
крытое поле, «глядючи на востокъ краснаго солнышка»,
умываться росой или свѣжей ключевой водою и кланяться
на четыре стороны.¹ Большею частью они состоятъ изъ
молитвенныхъ обращеній къ небу, свѣтиламъ, зорѣ, грому,
вѣтрамъ и другимъ стихійнымъ божествамъ (Сах. I, 22,
24; Совр. 1851, IX, 78, XI, см., 5; Библ. для чт. 1848,
IX, 57). Уподобленіе, аналогія играютъ въ нихъ самую
широкую роль. Въ наиболѣе загадочныхъ изъ нихъ про-
водится параллель между небесными явленіями природы и
тѣми нуждами заклинателя, которыя заставляютъ его при-

живать ихъ, творить урожай и безплодіе, умножать богатство, плодить стада
и истреблять ихъ чумною заразою, зашагать въ сердца дѣвицы и юноши
любовь или охлаждать пылъ взаимной страсти и пр., вообще могутъ творить
чудеса, подчиняя волю заклинателя и благотворныя и зловерныя вліянія
природы (Сахар.).

¹ Обращеніе къ востоку—туда, гдѣ восходитъ верховное божество свѣта,
ясное солнце, прогоняющее нечистую силу мрака и оживляющее пробужден-
ную природу, изстари дѣлалось при молитвенныхъ возношеніяхъ у всѣхъ
народовъ, точно также какъ «кланяться», «бить челомъ» былъ древнѣйшею
формою, въ которой человѣкъ выражалъ свою покорность предъ богами,
благоговѣйное поклоненіе имъ (Бусл., о вліяніи хр. на сл. яз., 122).—При-
бѣгая къ общественнымъ свѣтиламъ и стихіямъ, древній человѣкъ отдавалъ
себя подъ ихъ священный покровъ, что и выражается въ нашихъ загово-
рахъ различными формулами, въ родѣ, напр., слѣдующей: «умываюсь росой,
утираюсь солнцемъ, облакаюсь облаками, опоясываюсь чистыми звѣздами
(Сах. I, 19, 20).—Замѣтимъ, наконецъ, что заговоры первоначально про-
износились громкимъ, *зичнымъ* головомъ (въ соотвѣтствіе глаголамъ небес-
нымъ—громовымъ); нашептываніе ихъ явилось позднѣе, когда въ нихъ стали
видѣть таинственное, заповѣдное знаніе, которое должно быть скрываемо
отъ всѣхъ неосвященныхъ,

бѣгать къ вѣщему слову. Вотъ, напримѣръ, заговоръ на унитіе крови: «на морѣ—на океанѣ (=небо) сидитъ красная дѣвица, швея-мастерица, держитъ иглу булатную, вдѣваетъ нитку шелковую, рудожелтую, зашиваетъ раны кровавыя»; или: «на морѣ — на океанѣ, на островѣ — на Буяніѣ, дѣвица красная шелкомъ шила; шить не стала руда престала». Смыслъ такой: какъ потухаетъ кровавая зоря на небѣ, такъ да остановится текущая изъ раны кровь (Аѳ. I, 224). Если подобная параллель не вездѣ осязательна, и иныя закліятія, по видимому, не имѣютъ никакого отношенія къ стихійнымъ божествамъ, то это потому, что мы утратили пониманіе стариннаго метафорическаго языка, и за общепринятымъ значеніемъ словъ не сознаемъ ихъ первоначальнаго смысла, а во вторыхъ потому, что самые заговоры донеслись до насъ значительно искаженными и нерѣдко въ жалкихъ искалѣченныхъ обломкахъ (1, 425—6).

Но рядомъ съ заговорами и кудесничествомъ существовали у насъ, какъ и вездѣ, молитвы и богослужебныя обряды въ первоначальномъ видѣ—въ собственномъ смыслѣ. Свидѣтельствуютъ объ этомъ Ибн-Фецланъ и обрядовыя пѣсни народныя. Не говоримъ уже о погребальныхъ обычаяхъ и обрядахъ, относившихся къ культу мертвыхъ, и въ значительной степени сохранившихся до настоящаго времени.¹ Особенно распространены были у насъ

¹ Вотъ главнѣйшіе изъ этихъ обычаевъ и обрядовъ. Первой заботой живыхъ въ отношеніи къ умирающему было—облегчить смертную борьбу или разставаніе души съ тѣломъ. Для этого въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на Руси доселѣ еще снимаютъ надъ умирающимъ пологъ или приподнимаютъ матицу (Духъ Христ. 1861—2, дек. 568; Вѣстн. Евр. 1830 г., № 14, ст. 275): отсюда примѣта—матица трещитъ, кто нибудь умретъ. Для того же кладутъ умирающаго на разостланную по полу солому или сѣно (=облака). (Зап. Авд. о стар. бытѣ, 1842, 122). Гораздо же употребительнѣе обычай ставить при умирающемъ зажженную свѣчу (Снегир. V, пр. правдн., 1, 174): для объясненія вспомнимъ объ отношеніи души къ огню (см. стр. 58—9).—Какъ только человѣкъ скончался, и теперь еще немедленно открываютъ окно, на которое иногда ставятъ чашку съ водою и вѣшаютъ полотенце, чтобъ душа, улетая, могла умыться и утереться (Духъ Хр. 1861—2, дек., 266; Этн. сб.,

жертвоприношенія. О нихъ говорятъ Прокоцій, Константинъ Порфирородный, Ибн-Фецланъ, Массуди, Несторъ, старинный переводчикъ слова Григорія Назіанзена (Макуш.,

V, 80—1). Сохранился также обычай осыпать жилище и особенно мѣсто, гдѣ лежалъ умершій, зерновымъ хлѣбомъ (зерно—символь жизни) (В. Евр. 1830, № 15. Кав. IV, 213); Вор. бес. 1861, 221). — Кладъ тѣло въ гробъ не было непремѣннымъ обычаемъ славянъ. Покойникъ, который сожигался, не имѣлъ нужды въ гробѣ, — не имѣлъ въ немъ особой надобности и погребаемый.* Даже по принятіи христіанства у насъ тѣло покойника обертывалось просто въ дубъ, отчего гробъ назывался корстой (Милют. Мин., Май, 1294). Тѣмъ не менѣе у нашихъ предковъ—язычниковъ, по всей вѣроятности, были въ употребленіи и особаго рода гробы въ видѣ пустыхъ выдолбленныхъ колодъ. Между такими колодами было положено тѣло убитаго князя Гдѣба (Сильв. спис., л. 93—4), также тѣло Іакова Боровицкаго (Мил. Мин., окт., стр. 127). Въ областномъ русскомъ языкѣ гробъ часто доселѣ называется *колодой* (Сл. Даля). Раскольники черниговской губ. донынѣ дѣлаютъ гробы непремѣнно изъ цѣдной колоды (Черн. губ. вѣд. 1865 г., 539).—Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ доселѣ кладутъ въ гробъ съ мертвецомъ обрѣзки ногтей его, чтобы ему можно было взобраться на гору (=небо), гдѣ находится царство блаженныхъ (Шейковск., Бытъ Под. II, 24—6; Дух. Христ. 1861—2, XII, 170; Врем. общ. Истор. и Древн. VIII, 26), а въ старину клали еще и ременныя лѣстницы (Жит. Констан. Муромск., Пам. стар. р. дат. 1, 235) для лазанья по деревьямъ (=перв. облачнымъ). Усопшихъ когда-то, по всей вѣроятности, хоронили въ самомъ жилищѣ, подъ семейнымъ порогомъ, подъ мостомъ или въ переднемъ углу избы: здѣсь и теперь кое-гдѣ хоронятъ некрещенныхъ младенцевъ; здѣсь, по повѣрью, живутъ домашніе пенаты—покровители, которыми становились души предковъ (см. стр. 37). По письменнымъ положительнымъ свидѣтельствамъ старину погребали умершихъ въ мѣстахъ и на поляхъ. Повѣствователь «временныхъ лѣтъ» замѣчаетъ русскій языческій обычай ставить прахъ покойниковъ на путяхъ (Котл., 121—3). Пути были межею поземельной собственности, а пограничными стражами ее стояли могилы, хранившія священный прахъ предковъ (отсюда кладбища—семейныя или родовыя; общія—только для безземельныхъ, неимѣющихъ ни роду, ни племени (ibid., 227).—Былъ обычай класть на могилахъ молитвы (=орудіе бога-громовника): въ христіанское время послѣдніе замѣнены были крестами. По свидѣтельству Горчачнскаго, у лужичанъ конца прошлаго вѣка иногда вся могила устлана была маленькими торчащими крестиками (ib. 241). — Наши языческіе предки ставили также на могильномъ холмѣ родъ памятника усопшему—небольшую деревянную постройку въ видѣ домика или шатра, которая носила названіе буды или будыка (ib. 119, 120). Слѣды ея

* Издревле, какъ извѣстно, существовало два вида погребенія: похороны въ землѣ и сожженіе съ погребеніемъ праха. Оба обычая существовали у насъ до-распространенія христіанства (Котл., о погр. общ. яз. слав., 180—1, 237—8). У приморскихъ жителей былъ еще обычай отправлять покойниковъ въ море въ лодкахъ (какъ бы въ страну блаженныхъ: извѣстно, что небо представлялось нѣкогда моремъ).

Сказ. иностр. писат. о бытѣ и нравахъ слав., 101 и др. Изв. Ак. Н., IV, 310; П. С. Р. Л. 1, 34); о нихъ же упоминается въ словѣ Христолюбца и въ другихъ поученіяхъ

остаются еще доселѣ. Въ черниговской губерніи до сихъ поръ ставятъ срубы вмѣсто могильныхъ насыпей (Домонтов., черн. губ. 1865 г., 533). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ витебской дѣлается тоже.—Послѣ выноса умершаго изъ дому совершалось очищеніе послѣдняго: доселѣ оставшіеся въ немъ моютъ полъ и окуриваютъ всю избу дымомъ,—участвовавшіе же на похоронахъ по возвращеніи съ кладбища подходятъ къ печи и прикладываютъ къ ней свои руки или заглядываютъ въ нее (Д. Хр. 1861—2, XII, 369) (вспомнимъ о религиозномъ значеніи очага, см. стр. 47).—За очищеніемъ слѣдовала *тризна*, поминовенное пиршество, соединенное съ военными играми и боемъ. Самое слово *тризна* означаетъ *бой, поединокъ* (по чешски—*тризнить*—бить; по словацки—*тризнитися*—веселиться, играть) (Котл., 131—2). Въ житіи Константина Муромскаго говорится, что славяне дѣлали при погребеніи «и битвы и кроенія и лицъ натресканія». Но подобныя изъясненія горести, «равно какъ плачь и проч. а, оканчивались пьянымъ б, пиромъ (Несторъ, Ивн-Фоцланъ). Главныя поминовенныя кушанья были, какъ и теперь, *блины*, в., слад-

а., *Жели* и сѣтованія по мертвецамъ были прямою обязанностью его родныхъ и близкихъ. Но эти естественныя выраженія чувства, въ силу общаго закона жизни обычаевъ (Котл. 14, 15), уже въ языческую старину во многомъ расходились съ дѣйствительностью и выражали не настоящую жизнь народа, но окаменѣлыя, оставшіеся факты его далекаго прошедшаго. Съ такимъ характеромъ онѣ сохраняются кое-гдѣ и теперь. Судя по даннымъ, собраннымъ Куномъ въ Wolf's Zeitschr. für d. Myth., p. 1, 1853, p. 63—4, можно полагать, что слезы по умершемъ, по первоначальному значенію, метафоры дождя, которымъ обливается душа, витающая въ надземной сферѣ и терпящая страданія (въ этомъ смыслѣ имѣли значеніе такъ называемыя *вопленицы* или *плакальщицы*); но такое значеніе ихъ затемнилось еще въ глубокую старину, и онѣ получили исключительно житейскій смыслъ и примѣненіе.

б., *Вино и медъ*—символы дождя, небесной живой воды, которая, по повѣрью, служитъ питьемъ для усопшихъ и стихійныхъ духовъ, которые, какъ мы знаемъ, обыкновенно смѣшивались въ народномъ сознаніи (стр. 61).—Оплакивая умершаго, живые какъ бы участвовали, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ его небесномъ пиршествѣ. Этимъ объясняется двойственный характеръ *тризны*—печальный и радостный.

в., *Блины*, по самой уже простотѣ и удобству ихъ приготовленія, были, по всей вѣроятности, древнѣйшею (искусственною) пищею человека, которою онъ, за недостаткомъ другой, долженъ былъ поминать своихъ умершихъ предковъ. Разъ установившись, это поминовенное кушанье, въ силу привычки и обычая, должно было удержаться и въ послѣдующее время, когда появились и другіе роды пищи. Притомъ, форма и вообще внѣшній видъ блиновъ могли придать имъ особенное значеніе въ этомъ отношеніи, напоминая *облака*, мѣстопробываніе усопшихъ.

(Лѣтоп. русск. литературы, томъ IV, страницы 89, 92, 97, 107, 108).¹ Доселѣ въ народныхъ обычаяхъ нашихъ сохранились указанія на старинныя жертвы. Такъ, напр., въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи при запашкѣ полей поселяне варятъ брагу, носятъ въ церковь для освященія часть баранины, чернаго пѣтуха и хлѣбъ (Гер: V, 35): по всей вѣроятности, это древнія жертвы богамъ-плододавцамъ. Въ Галиціи и въ Россіи по мѣстамъ, по случаю весельяго

кая *кутъя* (=символь жизни и блаженства) и *кисель* (извѣстно представленіе облаговъ въ видѣ киселя и райскихъ рѣкъ съ берегами кисельными, стр. 165, Ае. II, 134—5). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (напр., въ Чехіи и у Бактійскихъ славянъ) при этомъ совершался обрядовый маскарадъ. Маски употреблялись болѣею частью страшныя, являлась иногда маска и самой Морены (Снег. и Терещ.): ряженье вообще символическій знакъ тѣхъ покрововъ (облаковъ), въ которые облакаются души, и образовъ, которые онѣ принимаютъ на небѣ, вмѣстѣ съ облачными духами.

¹ *Жертвы а.*, состояли у насъ изъ разныхъ произведеній земли и животныхъ. Проконій свидѣтельствуетъ, что славяне приносили въ жертву *быковъ* и иныхъ животныхъ; К. Порфирородный говоритъ о принесеніи ими въ жертву *злаба, мяса и птицъ*, а Ивн-Фоцланъ — *быковъ, овецъ, злаба, мяса, лука, молока и какою-то огняющею напитка* (вѣроятно, обывн. вино). Подобно, впрочемъ, другимъ народамъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ славяне вообще и русскіе въ частности приносили въ жертву и *людей* (Лѣт. Пересел. 17; Лѣт. Нест. о перв. христ. мучен. на Руси; Ч. О. И. и Д. г. 3-й, VII, 32; Пим. XII в., 19; Срезн. 77; Макуш. 101—2). При различныхъ общественныхъ бѣдствіяхъ боги казались раздраженными людскими грѣхами, карающими какое либо нечестіе, и только кровь преступника, его дѣтей и родичей, могла отклонить ихъ праведный гнѣвъ. На Руси и въ Литвѣ, чтобы отвратить чуму, повальныя болѣзни, падежъ скота, и под., зарывали въ землю или топили въ рѣкѣ женщину, заподозрившую въ злыхъ чарахъ (Ае. гл. XXVI): очевидно это остатокъ прежней человѣческой жертвы. По преимуществу же у всѣхъ народовъ въ жертву приносились плѣнники и вообще враги національныхъ боговъ: это было пріятно мстительному чувству послѣднихъ. Къ тому же плѣнные, сгарая на кострахъ, легкими тѣнями возносились, по повѣрью, въ заоблачныя страны и вступали въ служебную свиту небесныхъ владыкъ, которымъ, нужно замѣтить, предки наши приписывали, между прочимъ, непосредственное участіе въ своихъ собственныхъ битвахъ съ враждебными народами.

а., По жертвамъ славяне дѣлали предсказанія, т. е. судили объ урожаѣ, объ исходѣ задуманнаго предпріятія, о погодѣ, и пр.; Проконій и Дитмаръ свидѣтельствуютъ объ этомъ. Еще доселѣ наши поселяне по селезенкѣ кабана, убитаго на коляду (см. ниже), дѣлаютъ иногда заключенія о томъ, какова будетъ зима—холодная или съ оттепелями, и проч. (Ае. II, 259).

выгона скота на пастбище, готовят пироги в видѣ *овна*, который зарѣзывается рукою главнаго пастуха; какъ символическая жертва Богу-покровителю стада, и потомъ сохраняется какъ цѣлебное лекарство для овецъ (Срезн., 71; Терещ. VI, 19, 20). Жертвенное значеніе, вѣроятно, соединилось и съ приготовляемыми изъ тѣста коровками и овечками, какія до сихъ поръ раздаются по мѣстамъ коледовщикамъ (см. ниже).

Поговорка: «на Петровъ день—барашка въ лобъ», очевидно, указываетъ на древнюю жертву Перуну (см. ниже). У верховьевъ рѣки Ваги еще недавно существовалъ такой обычай: въ первое воскресенье послѣ Петрова дня убивали предъ обѣдней быка, купленнаго на общій счетъ цѣлою волостью, варили мясо въ большихъ котлахъ, и по окончаніи обѣдни съѣдали съобща миромъ; въ этой трапезѣ принималъ участіе и священникъ. — Замѣчательно, что вообще мясо животныхъ, закалаемыхъ теперь къ праздникамъ, называется на Руси *моленнымъ кускомъ* (Русск. въ своихъ послов. 11, 9). Слово *молить* въ нашихъ древнѣйшихъ рукописяхъ Ветхаго Завета означаетъ *приносить жертву, давать обѣтъ* (Арх. Калач. II, ст. Бусл., 6), а въ вятской губ. употребляется въ смыслѣ: *колоть, рѣзать скотину* (Дополн. къ обл. слов., 11; Вятск. губ. вѣд. 1847, 45). Во многихъ мѣстахъ Россіи приготовляемые къ Юрьеву дню пироги и хлѣбы называются *моленниками*. Тѣмъ же именемъ обозначается у насъ и пирогъ именинный = первоначально жертва родовымъ пенатамъ. Точно также свадебные подарки называются *молины*, и, по всей вѣроятности, стоятъ въ связи съ тѣми же жертвенными приношеніями, которыми нѣкогда сопровождалось введеніе невѣсты въ семью жениха, подъ охрану его прародительскаго очага (Обл. сл. 115; Москв. 1852 г., XVIII библ., 67). Пиво и брага, приготовляемая къ сельскимъ праздникамъ, на мірскую складчину, тоже слывутъ въ народѣ *молеными* (Русск. въ своихъ посл. 11, 11). Свиной до сихъ поръ

убиваютъ къ празднику Рождества Христова съ особенными обрядами, указывающими на ихъ жертвенное значеніе. Убитую свинью окропляютъ чистою водою и окуриваютъ, а кровью ея брызгаютъ на разведенный огонь. Бѣдные люди свинью замѣняютъ годовалымъ поросенкомъ. Извѣстенъ также обычай (преимущественно распространенный въ Малороссіи), на первый день Пасхи, вмѣстѣ съ куличемъ и пасхою, освящать и поросенка, съ хрѣномъ въ зубахъ, и барашка, сдѣланнаго изъ коровьяго масла (Терещ. VI, 105—7; Ае. 1, 779—80; 11, 259; см. ниже).

Такъ какъ вѣрованія нашихъ предковъ сосредоточивались около свѣта и тьмы, теплоты и холода, жизни и смерти, то, понятно, молитвы, жертвы и богослужебные обряды должны были получить особый характеръ въ извѣстные сроки дня и года, когда сказывались въ природѣ значительныя особенности въ отношеніяхъ между этими началами. Восходъ и заходъ солнца, появленіе грозы, безведріе, бездождіе, и под. — все это вызывало соотвѣтствующія чувства и желанія, и соотвѣтствующее богослуженіе. Особенное же значеніе въ этомъ отношеніи имѣли времена года. Периодическое измѣненіе въ явленіяхъ природы вызвало периодически повторявшіеся молитвы и обряды. Такъ возникъ годичный праздничный кругъ языческаго богослуженія.

Съ поворотомъ солнца на лѣто, когда природа, умершая на зиму, какъ бы снова воскресаетъ для новой жизни, наши предки справляли праздникъ, извѣстный въ позднѣйшее время подъ именемъ *Коляды*, въ честь новорожденнаго солнца и вообще возрожденія благотворныхъ силъ природы. Слово это, по мнѣнію Аванасьева и нѣкоторыхъ другихъ, заимствовано нами отъ грековъ (Ае. III, 729) и происходитъ отъ латинскаго *calendae*, что первоначально означало вообще первое въ каждомъ мѣсяцѣ число, по которому велся счетъ и предшествующимъ ему днямъ съ половины или, точнѣе, послѣ *идз* предыдущаго мѣсяца, и только впо-

слѣдствіи стало употребляться по преимуществу для обозначенія январскихъ календъ (съ 14 декабря по 1 января включительно), какъ исходнаго пункта, съ котораго начинается годъ, и затѣмъ уже въ средніе вѣка перешло въ названіе святочныхъ игрищъ: франц. *chalendes*, прованс. *calendas*, ниже-нѣмецк. *caland*, польск. *colęda* (*colędować*). Другіе, напр. Соловьевъ (Арх. Калачова, 1, 29), производятъ слово Коляда отъ *коло* (колесо, символъ солнца, Аѳ. 1, 207) и *Лада* (богиня весны, весенняго солнца, см. выше, стр. 19), а Квашнинъ-Самаринъ — отъ *коло* и *скр. und*—владѣть, царствовать (*кол.* и *und*—*kalenda*—*коляда*—*коло*—*князь*, т. е. *солнце*, и пр.). Такъ какъ 25 декабря празднуется Рождество Спасителя, называемаго въ церковныхъ пѣсняхъ: «Праведнымъ Солнцемъ, пришедшимъ съ востока», то этотъ древне-языческій праздникъ и былъ приуроченъ къ рождественскимъ святкамъ. вмѣстѣ съ перенесеніемъ новолѣтія на 1-е января, мысль о нарождающемся новомъ годѣ весьма удачно совпала съ стариннымъ мѣомъ о рожденіи солнца, движеніемъ и поворотами котораго опредѣляется обычная смѣна времени. (Отъ того народъ и говоритъ: народилась коляда наканунѣ Рождества). Празднество коляды продолжается теперь съ кануна «Рождества Христова» до «Крещенія» включительно. Но преимущественно названіе коляды носятъ три дня: канунъ Р. Х., — канунъ Нового года (=богатая коляда) и канунъ Крещенія (=коляда постная).

Всѣ почти пѣсни и обряды коляды указываютъ на древнія молитвы и жертвоприношенія, которыми нѣкогда въ это время испрашивали у боговъ урожая и счастья на будущій годъ, и на благожеланія того же содержанія. Существенный обрядъ праздника—*колядование* (=хождение «славить» и собирать подаянія)—обычай, сохранившійся донныя въ Малороссіи и отчасти въ Вѣлороссіи. Во времена язычества эти подаянія, безъ сомнѣнія, собирались для общей жертвы. *Колядовати* по-хорутански значитъ прино-

сить жертву,—*колядавиць*—жрецъ. Въ колядныхъ пѣсняхъ слышатся такія обращенія къ божеству: «Дай, Боже!» или «Подай, Боги!» Въ одной русской колядкѣ,—пѣніи славя—видно не только поздравленіе хозяина, но и воспѣваніе всей плодотворной природы и въ особенности хлѣба, какъ основнаго богатства земледѣльческаго народа, какимъ были издревле славяне.

Мракъ и таинственность святочныхъ ночей отзывались чѣмъ-то вѣщимъ въ суевѣрной душѣ язычника. Онъ чутко прислушивался къ разнымъ звукамъ, которые прерывали тишину священныхъ ночей. Даетъ ли собака въ дали, льется ли звонъ колокольчиковъ по дорогѣ, слышится ли изъ дома сосѣда веселый или печальный говоръ, прохожій ли пройдетъ мимо и что-нибудь скажетъ,—все это славянинъ язычникъ въ это время объяснялъ себѣ къ добру или къ худу на цѣлый годъ. Онъ находилъ вѣщіе знаки въ крикѣ и движеніяхъ домашнихъ животныхъ и птицъ, въ звукахъ, которые неслись къ нему изъ сосѣдняго лѣса, въ затѣйливыхъ фигурахъ, которыя чертилъ на окнахъ или по свѣгу морозъ и вѣтеръ, въ горѣніи лучины на свѣтцѣ, въ горѣніи дровъ на своемъ очагѣ. Онъ присматривался и прислушивался къ теченію воды въ рѣкѣ или въ студенцѣ, — зорко наблюдалъ примѣты въ своемъ овинѣ, на мельницѣ, въ хлѣбныхъ засѣкахъ, и проч. Все это, и по сохранившемуся доселѣ повѣрью, не-спроста въ святочные ночи, — все что-нибудь вѣщаетъ — доброе или худое. — Желаніе узнать свою судьбу на годъ породило стремленіе дѣлать искусственные опыты надъ явленіями природы, поставлять ихъ въ извѣстныя положенія, чтобы попытать у нихъ отвѣтъ на свой вопросъ: примѣта переходила въ гаданье. Такъ образовался цѣлый циклъ святочныхъ гаданій, предметомъ которыхъ служатъ главнѣйшія обстоятельства жизни въ опредѣленномъ кругу времени: жизнь, смерть, свадьба, урожай или неурожай, удача и т. под.

Въ вечеръ предъ Рождествомъ Христовымъ во многихъ мѣстахъ Россіи есть обычай посылать къ родственникамъ хлѣбъ-соль, известное выраженіе благожеланія (ср. стр. 33). Въ Малороссіи и нѣкоторыхъ сѣверныхъ губерніяхъ въ этотъ день пекутъ изъ тѣста изображенія коровъ, овецъ, разныхъ птицъ, и рассылаютъ ихъ по роднымъ и знакомымъ (Терещ. VII, 37, 38), — даютъ ихъ также колдовщикамъ. На ужинѣ подается обрядовая каша или гутля, по уваркѣ которой гадаютъ о будущемъ урожаѣ (ib.). Она составляетъ необходимую часть ужина въ этотъ день почти повсемѣстно. Предъ ужиномъ хозяйка бросаетъ нѣсколько ложекъ ея въ волоковое окно и совершаетъ известное умилостивленіе Мороза (Сах., II, 65). Послѣ ужина въ нѣкоторыхъ мѣстахъ разбиваютъ посуду, чтобы выгнать изъ дома всякій недостатокъ (стукъ разбитой посуды — эмблема громовыхъ раскатовъ; отсюда известная примѣта: «разбить что-нибудь на пиру — къ счастью»). Въ окрестностяхъ Москвы вечеромъ наканунѣ Рождества Христова еще недавно возили въ саняхъ дѣвушку въ бѣлой рубашкѣ: дѣвушка представляла Коляду (ib. 57).

Коляда подъ Новый годъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи называется еще *Авсенемъ*, *Овсенемъ*, *Усенемъ* и *Таусенемъ* (Терещ. VII, 37; Аѳ. III, 748). Одна великорусская обрядовая пѣсня славить пріѣздъ Овсеня, совпадающій по времени съ наступленіемъ Нового года (Тер. VII, 124), Овсень (отъ скр. корня *ush*), по объясненію Аванасьева, означаетъ бога, возжигающаго солнечное колесо, и дарующаго свѣтъ міру, т. е., громовника. На тѣсную связь праздника Коляды съ культомъ громовника, кромѣ имени Овсень, указываютъ также многіе святочные обряды и обыкновенія (Тер. VII, 64; Аѳ. III, 760—2). Такъ, наканунѣ Р. Хр. и въ день Крещенія стрѣляютъ изъ ружей. Въ теченіи святокъ переряживаются, одѣваются въ мохнатые шкуры. Въ вечеръ подъ Новый годъ (=щедрый вечеръ, отъ щедровать—желать во всемъ изобилія и бо-

гатства) при колядованіи совершается (въ Малороссіи) обрядъ обсыпанія зерновымъ хлѣбомъ. Славильщики, переходя изъ избы въ избу, обсыпаютъ имъ полъ и хозяевъ, приговаривая: «на счастье, на здоровье, на новое лѣто роди, Боже, жито, пшеницу, усяку пашницю!» Посыпальное зерно хозяева ловятъ на лету, и по количеству захваченнаго заключаютъ объ урожаѣ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его даютъ клевать домашней птицѣ, и по клеванью ея тоже заключаютъ объ урожаѣ. Вообще же его берегутъ до новаго посѣва и засѣваютъ имъ ниву. При обсыпаньи въ Малороссіи произносятъ замѣчательное причитанье: «ходитъ Илья (=громовникъ, см. ниже) на Василья, носить пугу житяную. Дѣ замачне — жито ростѣ» и пр. Необходимыми яствами, которыя раздаются обсыпальщикамъ, служатъ начиненныя свинья кишки (=колбасы), варенныя свинья ноги, лепешки на свиномъ салѣ. Вообще свинья играетъ въ это время важную роль въ обрядахъ, что намекаетъ на ея жертвенное значеніе въ этотъ день (Тер. VII, 4, 6; см. выше стр. 75). Она составляетъ и главное угощеніе въ святки. Для объясненія этого замѣтимъ, что свинья, какъ животное, отъ природы надѣленное особеннымъ плодородіемъ, считалась изстари лучшею жертвою богу—плододавцу, громовнику. — Въ щедрый вечеръ совершается еще слѣдующій обрядъ. Хозяйка готовитъ множество варениковъ, пироговъ, и, поставивъ все это грудю на столѣ, засвѣтивъ предъ образами свѣчу, накуривъ избу ладномъ, проситъ мужа «исполнить законъ». Мужъ садится на покужъ (или на покутъ, см. стр. 41) за грудю печенья. Входятъ дѣти и спрашиваютъ: «дѣ-жъ нашъ батько?»—«Хиба жъ вы мене не бачите?»—спрашиваетъ онъ изъ-за печенья. «Не бачимо, тату!»—«Дай же, Боже, щобъ и на тотъ рокъ не побачили!» — Этимъ онъ выражаетъ желаніе, чтобы и на слѣдующій годъ было такое же обиліе всего. Выраженіе «исполнить законъ» указываетъ на богослужебное значеніе обычая. У западныхъ

славянь подобный обрядъ совершалъ верховный жрецъ въ праздникъ Святовита. Для праздничнаго возношенія приносился въ храмъ пирогъ въ ростъ человѣка. Поставивъ этотъ пирогъ предъ собою, жрецъ спрашивалъ народъ, видятъ ли его изъ-за пирога. Ему отвѣчали, что видятъ немного, — и онъ выражалъ желаніе, чтобы на слѣдующій годъ его вовсе не было видно (Ае. II, 52).

Съ наступленіемъ весны справлялся нашими предками цѣлый рядъ весеннихъ праздниковъ, сохранившихся отчасти и доселѣ. Важнѣйшіе изъ нихъ извѣстны теперь подъ именемъ *Масляницы* и *Семки*.

Самыми замѣчательными обрядами масляничнаго торжества служатъ поѣзды Масляницы. Въ однихъ мѣстахъ она олицетворяется мужикомъ, котораго помѣщаютъ на колесѣ, вверху столба, утвержденного на саняхъ, съ полштофомъ и блинами въ рукахъ, и, съ крикомъ, пѣснями музыкой, возятъ по деревнѣ. Въ другихъ мѣстахъ Масляницу представляетъ большое дерево, увѣчанное доскутками и бубенчиками, или же деревянная и соломенная кукла, иногда въ видѣ женщины съ растрепанными волосами (Тер. VII, 331, 344). Поѣзды эти въ началѣ Масляницы называются встрѣчею ея. Въ послѣднее воскресенье предъ постомъ совершаются ея проводы. Чучело, изображавшее ее, несутъ за околицу, и тамъ его сожигаютъ или топятъ въ рѣкѣ. Во время шествія толпа оказываетъ какое-то пренебреженіе къ идолу, — кидаетъ въ него комьями снѣга. — Поѣздъ Масляницы на колесѣ вверху столба указываетъ на связь ея съ культомъ солнца, потому что колесо, какъ мы уже замѣчали, у всѣхъ народовъ было символомъ солнца (стр. 76). На отношеніе Масляницы къ солнцу указываетъ еще обычай колидованья, сохранившійся на северо-востокѣ: онъ прямо связываетъ Масляницу съ праздникомъ Коляды (Тер. VII, 328). — Чучело Масляницы представляетъ у насъ и весну, которую встрѣчаютъ, и зиму,¹ которую

¹ У западныхъ славянъ соломенное чучело сожигаютъ 1-го марта, и прямо называется Мора(е)ною (=богиня зимы и смерти).

провожаютъ. Вообще наше масляничное торжество отличается двойственнымъ характеромъ — свѣтлымъ и мрачнымъ (см. ниже).

Въ христіанское время великій постъ сильно помѣшалъ языческимъ весеннимъ торжествамъ и раздѣлилъ праздникъ масляницы на двѣ части, изъ которыхъ одна перенесена къ концу рождественскаго мясоѣда, другая ко времени Пасхи и послѣ нея. Среди поста доселѣ встрѣчаются слѣды обрядовыхъ обычаевъ Масляницы. На первой недѣлѣ видимъ приготовленіе блиновъ на постномъ маслѣ, которые называются «тужилками» по Масляницѣ. На пятой недѣлѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ повторяется масляничное катанье съ шумомъ и гамомъ, — по избамъ дѣлаются сходки для проводовъ зимы, которые даютъ отчасти смыслъ самымъ масляничнымъ обрядамъ, подтверждая наше объясненіе проводовъ Масляницы (стр. 80), — мужчины и женщины выходятъ на улицу, берутъ по горсти снѣгу и бросаютъ на югъ. Съ 1-го марта доселѣ поются «веснянки» (весеннія пѣсни, напр.: «благослови, Боже, весну закликати, зиму запирати», Оп. ист. об. р. сл. Миллера, 1, 46), въ которыхъ выражается та же мысль, что и въ масляничныхъ обрядахъ. Въ четвергъ страстной недѣли, по свидѣтельству Стоглава, наши предки палили соломѣ и кликали мертвыхъ (ср. стр. 57, 58). Доселѣ въ этотъ день, по мѣстамъ наши поселяне ходятъ на проруби и «закликаютъ» весну, а послѣ «всенощнаго стоянья» приносятъ изъ церкви горящія восковыя свѣчи и выжигаютъ ими на дверяхъ и потолкахъ своихъ домовъ кресты, для отогнанія злыхъ духовъ и всякаго несчастья; въ ночь же на свѣтлое Христово Воскресеніе жгутъ около храмовъ смоляныя бочки («уголья», оставшіеся отъ этихъ бочекъ, а равно и свѣчи, съ которыми отстояли «заутреню», приносятъ домой и затыкаютъ за стрѣхи, чтобъ охранить зданіе отъ грозы, а домашнюю скотину отъ порчи) и стрѣ-

ляютъ изъ ружей.¹ Есть повѣрье, что на разсвѣтъ Христова Воскресенія солнце отъ радости пляшетъ, играетъ и скачетъ въ три прыжка (ср. стр. 65). Подобное же повѣрье прилагается и къ дню Благовѣщенія, въ который, по мѣстамъ, поселяне жгутъ старыя соломенные постели и прыгаютъ чрезъ разведенное пламя (Сах. II, 65—6; О вл. христ. на сл. яз. 17—18). По народному также вѣрованію, въ первый день Пасхи на всю свѣтлую недѣлю отворяется свѣтлый рай, и всякій умершій въ это время считается святымъ: душа его безпрепятственно входитъ въ селенія праведныхъ (ср. стр. 57, 58, 65). Въ это же время, по повѣрью, открываются зарытые въ подземельяхъ драгоценныя клады и горятъ яркимъ пламенемъ (ср. стр. 22). На второй день Пасхи, также въ Фомино воскресенье и слѣдующій затѣмъ понедѣльникъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, молодые парни и дѣвицы обливаютъ другъ друга ключевою водою (обрядъ, символически обозначающій осѣменение матери-земли оплодотворяющею влагою дождя) (Тер. VI, 106, 11). Въ Фомино же воскресенье или же въ Фоминъ понедѣльникъ, а въ иныхъ мѣстахъ и въ Юрьевъ день (ib. V, 17) празднуется «Красная Горка». Такъ называется этотъ праздникъ потому, что совершается на ранѣе другихъ показавшемся изъ подъ снѣга и зазеленѣвшемъ (=красномъ) холмѣ. Въ это время встрѣчаютъ весну хороводными играми, поздравляютъ ее съ непритворною радостью, поютъ и веселятся.²

¹ Все это находится въ тѣсной связи съ культомъ Громоуника—Перуна (стр. 20—31).

² Время оживленія природы (весна), когда всѣ ея силы возвышаются и порываются къ развитію и плодотворенію, было самымъ приличнымъ временемъ для заключенія браковъ. Отсюда объясняются многіе обряды Красной Горки и вообще весеннихъ праздниковъ. Идея любви и брака лежитъ въ основѣ разныхъ весеннихъ игръ, которыя были нѣкогда не простою забавою, какъ нынѣ, а обрядовымъ дѣйствіемъ, религиознымъ освященіемъ дѣйствительнаго факта жизни. Самая употребительная теперь игра въ горѣлки указываетъ на древнее умыканіе, когда, по лѣтописи, «славяне схожахуся на игрища межю селы... и ту умыкаху жены себѣ, съ нею же кто свѣща-

Семика поставляется, въ народномъ сознаниі, въ ближайшее отношеніе къ Масляницѣ. На лубочныхъ картинахъ онъ принимаетъ Масляницу къ себѣ въ гости, какъ ея пріятель, и рассыпается предъ ней въ любезностяхъ и русскихъ прибауткахъ,—и «Масляница его за руки принимаетъ и Семика величаетъ». Обряды Семика почти одинаковы во всей Россіи. Все украшается въ этотъ праздникъ цвѣтами и зеленью.¹ Главную роль изъ растений играетъ теперь кленъ, такъ что вся недѣля называется клѣчалною, также липа и береза. Важнѣйшимъ обрядомъ праздника служитъ торжественное шествіе въ лѣсъ и завиваніе тамъ вѣнковъ. Главными лицами въ со-

шесѣ» (П. С. Р. Л. I, 105). Другая обрядовая игра весной—сѣяніе проса—представляетъ также остатокъ древняго похищенія и выкупа невесты. Игра эта обыкновенно начинается цѣлымъ рядъ хороводовъ, продолжающійся отъ Красной горки до Троицына дня. Религиозное значеніе хороводовъ и прямое отношеніе ихъ къ солнцу не подлежитъ сомнѣнію. Это видно уже изъ ихъ круговой формы. Съ принятіемъ христіанства въ нашемъ отечествѣ они утратили свой смыслъ и обратились въ обрядовую забаву и символическія дѣйствія изъ земледѣльческаго и семейнаго быта. Тутъ видимъ сѣяніе, кромѣ проса, льна, хрѣна, мака, бранье ягодъ, плетеніе плетня, вареніе пива,—представляются тутъ и разные роды любви, тоска дѣвушки, сватовство, тоска молодицы по родицѣ на чужой сторонѣ, старый мужъ, лихая свекровь и другіе факты семейной жизни. Когда-то эти игры и хороводы, какъ мы уже сказали, были живымъ фактомъ дѣйствительной жизни, облеченнымъ въ богослужебную форму; они выражали то, что дѣйствительно ощущалъ человѣкъ въ извѣстное время года и при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Теперь они совершаются почти безъ всякаго отношенія къ лицамъ, участвующимъ въ нихъ. Въ большей свѣжести сохранилось значеніе хороводовъ, которыми чествовались различныя одицетворенія силъ природы и которые совершаются около куста или чучела, изображающаго весну, морену и проч. Здѣсь видимъ еще слѣды чисто-языческаго хоровода, богослужебной круговой пляски около самаго предмета поклоненія. Еще болѣе забыта другая сторона весеннихъ торжествъ—пѣсни хороводовъ. Большая часть нынѣшнихъ хороводныхъ пѣсней восходитъ не ранѣе XVII и XVIII в. Онѣ не имѣютъ уже прежняго смысла—отношенія именно къ празднуемому торжеству. Только изрѣдка пояснить смыслъ праздника пѣсенный припѣвъ. Кое-гдѣ слово, иногда и цѣлый стихъ хранятъ смутное воспоминаніе, какой обрядъ и какаѣ пѣсни должна была при немъ пѣться нѣкогда.

¹ На дворахъ и по улицамъ ставятъ нарочно срубленные молодые клены, березы, липы,—стѣны и окна внутри избъ украшаютъ зелеными вѣтками и цвѣтами, а полы устилаютъ травою.

вершеніи этого обряда бывают дѣвушки. Стройною толпою идутъ онѣ въ лѣсъ и поютъ семицкія пѣсни, въ которыхъ видны остатки поклоненія растительной силѣ и деревьямъ. Одна пѣсня поетъ: «Не радуйтесь дубля, осинушки, — радуйтесь, бѣлыя березаньки! Идутъ къ вамъ красны дѣвушки, несутъ къ вамъ яшницу».¹ Окончивъ пѣсни, вся толпа разсыпается по лѣсу, отыскиваетъ самую кудрявую березку или нѣсколько такихъ, наряжаетъ ихъ въ женское платье, украшаетъ лентами и цвѣтами, и завиваетъ на нихъ вѣнки (Терещ. VI, 145, 164, 148 163). Смыслъ завиванія вѣнковъ понятенъ. Вѣнокъ изъ древле служилъ эмблемою любви и супружеской связи (Ае. III, 707). Обрядъ имѣетъ прямое отношеніе къ весеннему Ладѣ, покровителю любви и браковъ. Завиваніе вѣнковъ совершается парами; каждая пара, завивъ вѣнокъ, «кумится», т. е. цѣлуется чрезъ вѣнокъ и мѣняется яйцами; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мѣняются и кольцами (ib. 151, 153—4, 163).—Завитые вѣнки остаются на деревѣ, и вся толпа предается веселью и совершаетъ обрядовое пиршество въ лѣсу. Послѣ обрядовъ возвращаются домой, неся съ собою разукрашенную березку, которая дѣлается предметомъ особаго чествованія, какъ олицетвореніе весны. Дѣвушка—запѣвальщица дѣлаетъ предъ нею возліаніе водою. Около нея же составляются хороводы. Въ Малороссіи весну представляла въ это время, еще недавно, нарочно сдѣланная кукла. Въ нѣкоторыхъ изъ внутреннихъ губерній ее представляетъ выбранная дѣвушка, которая называется *Костромой* или *Ладой*. Названіе—Кострома (=кусть) явно сближаетъ ее съ семицкою березкою (ibid., VI, 189—192).

Празднество Семика начинается съ четверга седмой (отъ чего онъ и получилъ свое названіе) недѣли по Пас-

¹ Яшница и другія кушанья, обыкновенно приготовляемыя на общій счетъ, встарину въ этомъ случаѣ были жертвой деревьямъ:

хѣ и заканчивается Троицынымъ днемъ. Въ хороводныхъ пѣсняхъ въ этотъ послѣдній день оба эти праздника воспѣваются вмѣстѣ: «jo, jo, Семикъ да Троица» — обычный припѣвъ этихъ пѣсень (Терещ. VI, 190—1). Обряды Троицына дня соотвѣтствуютъ обрядамъ Семика. Прежде завивали вѣнки, теперь ихъ развиваютъ. По вѣнкамъ, оставленнымъ на березкѣ, гадаютъ о счастьи въ супружествѣ. Засохшій вѣнокъ предвѣщаетъ несчастье (ib. 166). Оборвавъ съ березы завитые вѣнки, гадаютъ, бросая ихъ въ воду. Потонувшій вѣнокъ, а въ иныхъ мѣстахъ поплывшій, предвѣщаетъ замужество (ib. 191, 193). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ парень старается вытащить изъ воды вѣнокъ любимой дѣвушки, послѣ чего онъ смѣло можетъ начать сватовство (ib. 184).

По окончаніи праздника Семика и Троицына дня семицкая березка обыкновенно выносятся за околицу, что пбозначаетъ проводы весны. Эти проводы совершаются и надъ другими олицетвореніями весны, — совершается погребеніе Костромы и Лады. Для этого дѣвушки, одѣвшись въ простыя платья, идутъ къ рѣкѣ и бросаютъ свою подругу, которая представляла Кострому или Ладу, въ воду, — потомъ и сами бросаются за ней, чтобы выкупаться въ послѣдней весенней водѣ (ib. 189).¹

Семикомъ завершается рядъ весеннихъ праздниковъ. Изъ лѣтнихъ—наиболѣе замѣчательный праздникъ *Купалы*. Названіе это народъ производитъ отъ глагола купаться. Древній корень его, по Буслаеву, есть *сир* (=блнстать, кипѣть и купать). По этой этимологіи день Купалы есть праздникъ свѣта, солнца, огня и воды. Время праздника

¹ Мы знаемъ уже, какое значеніе имѣла весенняя вода для древняго человѣка; тоже значеніе усвоено было и другимъ предметамъ весенняго культа. Цвѣты и травы троицкіе доселѣ сохраняются въ теченіе года, какъ предохранительное средство отъ болѣзней. Въ древности въ это время ходили въ священныя рощи, снимали кору съ дуба, березы или липы для уврачеванія ранъ. Больныхъ спиной водили въ рощу, и тамъ для исцѣленія по больной спинѣ топтали ногами (Снегир.).

(24 июня)¹ совпадает почти съ временемъ лѣтняго солнцеворота. Июнь мѣсяць, по народному выраженію, макушка лѣта. Народъ утверждаетъ, что въ день Купалы солнце въ праздничномъ своемъ нарядѣ выѣзжаетъ на трехъ коняхъ, — золотомъ, серебряномъ и брилліантовомъ на встрѣчу мѣсяцу, пляшетъ и разсыпаетъ по небу огненные искры, которыя можно видѣть при его восхожденіи, есть обычай на канунѣ Купалы ожидать солнечнаго восхода (ib. V, 75, 78). Вслѣдствіе искаженія повѣрій — съ одной стороны — и по причинѣ особой торжественности — съ другой, праздникъ Купалы привлечь къ себѣ нѣсколько обрядовъ изъ другихъ праздниковъ: въ купальскихъ пѣсняхъ и обрядахъ встрѣчаются, напр., пѣсни и обряды колядскія и весенніе (ib. V, 54 и др.).

Въ день Купалы Дажьбогъ — солнце, поворачивая на зиму, передаетъ уже свои права брату — огню, Сварожичу; по этому — одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ поклоненія въ почъ на Купалу — *огонь*. На поляхъ, въ лѣсахъ, на берегахъ рѣкъ еще доселѣ разводятся, особенно по захолустьямъ Сѣверной, Бѣлой и Малой Россіи, большіе костры; чрезъ нихъ прыгаютъ, попарно, дѣвушки и парни, и перегоняется скотина, въ видахъ очищенія отъ болѣзней, порчи и всякаго дѣйствія злыхъ духовъ. Въ костры бросаютъ цвѣты и травы, поношенную одежду и старую посуду въ знакъ обновленія жизни. Въ новгородской губерніи и западной Россіи бросали въ огонь (еще недавно) бѣлаго пѣтуха, который издревле посвящался свѣтлымъ божествамъ, особенно Перуну (стр. 27). Очистительное значеніе купальскихъ костровъ видно изъ обычая сжигать на нихъ платье больныхъ или испорченныхъ чарами: огонь купальскій, по вѣрованію, разрушаетъ всякое зло

¹ Приуроченіе праздника къ дню памяти Іоанна Крестителя объясняется, между прочимъ, самымъ словомъ *Креститель* (по созвучію его съ словомъ *крестъ=огонь* и пр. см. стр. 31, и по аналогіи съ словомъ *купать=погружать въ воду*, ср. *купель=сосудъ*, употребляемый при крещеніи).

и колдовство. Нужно только, чтобы купальскій костеръ зажженъ былъ *живымъ* огнемъ (см. стр. 34).

Другимъ предметомъ культа въ купальскую ночь служитъ *вода*. Еще въ Стоглавѣ сказано: «И егда ночь (на день Іоанна Крестителя) мимоходитъ, отходятъ къ рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ и умываются водою» (гл. 44). Въ водѣ въ это время, по сохранившемуся доселѣ повѣрью, дѣлается что-то особенное. Рыбаки увѣряютъ, что среди этой ночи вода покрывается какимъ-то серебристымъ блескомъ (Терещ. V, 79). Въ одной могилевской купальской пѣснѣ поется, что «въ озерѣ самъ Богъ купався съ дитками, судитками». Другая пѣсня поетъ: «Гдзѣ Иванъ купався, берегъ колыхався. Гдзѣ Марья купалась, трава расцилалась» (ib. 78). Здѣсь христіанскія имена служатъ замѣною другихъ именъ уже забытыхъ свѣтлыхъ божествъ (=громовника и громовницы),¹ которыя своимъ купаньемъ (первоначально — въ дождевой тучѣ), съ дитками, судитками (=облачные духи и дѣвы), давали водѣ (=дождю) чудотворную силу. Послѣдняя приписывается и купальской росѣ: умываніе ею придаетъ лицу свѣжесть и красоту, а головѣ — здоровье (ib. 63, 71, 96).

Наконецъ, купальское торжество сопровождается культомъ *растительной силы*. Очень естественно вѣрованіе, что солнце, оживляющее растенія, особенно сильно дѣйствуетъ на нихъ во время своего апогея. Ночь на Ивановъ день повѣтому исполнена въ этомъ отношеніи чародѣйныхъ явленій. Травы, по повѣрью, получаютъ сверхъестественную силу, — дубы переходятъ съ мѣста на мѣсто, и шумомъ вѣтвей ведутъ между собою бесѣду о своихъ богатырскихъ подвигахъ. Ихъ бесѣду можетъ понимать,

¹ Празднованіе этой богини въ христіанское время приурочено къ кануну Иванова дня («Аграфена купальница»). Кстати замѣтимъ, что, по мнѣнію Квашнина-Самарина, Иванъ-Купала — праздникъ двумъ божествамъ — мужскому и женскому (Иванъ, Янъ, Янусъ — богъ свѣта, и Купала — Купальница, богиня воды, Мокошь).

впрочемъ, только тотъ, кто имѣеть при себѣ *папоротникъ* (см. ниже). Купальскія травы, какъ и троицкія, если еще не болѣе, пользуются повсемѣстнымъ почтеніемъ, какъ предохранительныя средства отъ дѣйствій злыхъ духовъ, болѣзней и несчастій (ib. 85). Вслѣдствіе особаго значенія такихъ травъ составились особенныя правила и обряды для ихъ собиранія въ купальскую ночь—какую траву, какъ и когда собирать, въ утреннюю ли или вечернюю зарю, съ какими обрядами, причитаніями, молитвами,—какъ хранить, когда и какъ употреблять. Особенно замѣчательны повѣрья на счетъ цвѣтка уже упомянутого нами папоротника, который, какъ увѣряютъ, цвѣтетъ именно въ ночь подъ Ивана Купалу. Этотъ чудотворный цвѣтокъ въ древности назывался (Срезн. въ Москв. 1851 г. V, 64) «Перуново цвѣтье» (=молнія, Ае. II, 375). Кому изъ людей удастся его сорвать, тотъ въ состояніи съ помощію его открывать клады (=первоначально небесныя свѣтила, скрытыя тучами), отпирать замки, разрывать желѣзные запоры (=тучи), и пр. Нечистая сила для него тогда ни почемъ. Онъ можетъ явиться всюду невидимкой. За то и трудно достать этотъ цвѣтокъ. Желаящій добыть его долженъ отправиться одинъ въ глубину лѣса, гдѣ бы не было слышно пѣнія пѣтуховъ (см. стр. 27). Здѣсь онъ долженъ очертить кругъ рябиновой палкой (=Перунова палица, Ае. II, 377), и сѣсть на немъ противъ папоротника. Едва покажется цвѣтъ, его нужно немедленно сорвать. Тотчасъ же вылетятъ изъ ада черти и станутъ его выманивать, пугать смѣльчака, грозить ему, скрежетать зубами, выть и производить разныя страсти. Бѣда, если человекъ струситъ и выйдетъ изъ круга до разсвѣта: папоротникъ у него отнимутъ, и самого погубятъ.

Съ праздникомъ Купалы находится въ близкой связи праздникъ проводовъ лѣта—*Ярило*. По всей вѣроятности, Ярило и Купала встарину праздновались вмѣстѣ, такъ

какъ оба эти названія принадлежать одному и тому же божеству (см. стр. 28); но во времена христіанскія Ярило отнесенъ нѣсколько назадъ или же впередъ, потому что по своему вакханальному характеру не могъ быть совмѣщенъ съ Петровскимъ постомъ: именно, онъ перенесенъ въ однихъ мѣстахъ на «заговѣнье», въ другихъ—на «розговѣнье» этого поста и слѣдующіе затѣмъ дни. Впрочемъ, еще въ XVI столѣтіи слѣды вакханалій замѣтны были и на Купалу. Вотъ что, между прочимъ, въ 1505 г. писалъ игуменъ Елезаровскаго монастыря Памфилъ къ намѣстнику и сановникамъ Пскова: «Егда (бо) придетъ праздникъ (Іоанна Предтечи) во святую ночь мало не весь градъ возматется и въ селѣхъ возбѣется: въ бубни и въ сопѣли и гуденіемъ струннымъ, плесканіемъ и плясаніемъ, женамъ же и дѣвамъ и главамъ киваніемъ, и устнами ихъ неприязненъ кликъ; вся северныя пѣсни, и хребтомъ ихъ виклянія, и ногамъ ихъ скаканіе и топаніе; туже и женское и дѣвичье шептаніе, блудное имъ воззрѣніе, и женамъ мужатымъ оскверненіе, и дѣвамъ растлѣніа» (Карамз., Ист. Г. Р. VII, пр. 372). Стоглавъ также говоритъ, что на купальскихъ сборищахъ «бываетъ отрокомъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе... егда начнутъ звонити, тогда отходятъ въ дома своя и падаютъ аки мертвы отъ великаго клокотанія» (гл. 41—4). Эти сцены, вѣроятно, принадлежали къ чествованію Ярилы, совпадавшему нѣкогда, какъ мы уже замѣтили, съ Купалой.

Собственно Ярильское празднество отличалось предъ всѣми другими предосудительнымъ характеромъ. Въ Воронежѣ до 1763 отправлялся этотъ праздникъ предъ заговѣньемъ Петрова поста (Терещ. V, 102—3). Въ эти дни на бывшую площадь въ городѣ, за старыми московскими воротами, стекались горожане и окрестныя сельскіе жители и составляли родъ ярмарки. На площади избирался міромъ человекъ, котораго обязывали всякими цвѣтами и лентами и обвѣшивали колокольчиками,—на голову на-

дѣвали ему высокій бумажный, съ пѣтушинымъ султаномъ, колпакъ, который раскрашивался фантастическими изображеніями; лице его чернили или наводили румянами, въ руки ему давали разныя побрякушки и колотушку (*колоколь, пѣтухъ, колотушка*—палица—все это, какъ мы знаемъ, эмблемы и принадлежности бога — громовника). Въ такомъ шутовскомъ нарядѣ ходилъ онъ и плясалъ, подъ именемъ Ярилы, на площади, въ сопровожденіи народа обоюга пола. Онъ былъ средоточіемъ соблазнительныхъ игръ. Празднество это уничтожено святителемъ Тихономъ.

Въ рязанской и тамбовской губ. празднество Ярилы приходилось въ день всѣхъ святыхъ или на другой день Петрова дня, — во Владимірѣ на Клязьмѣ—въ Троицынъ день. Въ Твери оно начиналось въ первое воскресенье послѣ Петрова дня, когда молодыя женщины, дѣвушки и парни собирались въ тресвятскомъ саду плясать «бланжу»—танецъ, похожій на кадрили. Матери охотно отпускали тогда своихъ дочерей на «Ярилино гулянье»—«поневѣститься». Ревностію архіепископовъ Мееодія и Амвросія прекращены здѣсь Ярилины веселости (*ib.*, 102). Въ костромской губерніи для представленія Ярилы еще недавно выбирали на мірской сходкѣ старика; молодые надъ нимъ трунили и потѣшались, напаявали его допьяна и составляли около него игры, при чемъ каждая дѣвушка не прежде вступала въ хороводъ, какъ отвѣсивъ старику—Ярилѣ низкій поклонъ. Весь праздникъ отличался пьянымъ буйнымъ характеромъ. Замѣчательно олицетвореніе Ярилы въ видѣ старика. Въ природѣ совершается переломъ: живительная сила ярага солнца перешла за черту своего апогея и склоняется къ упадку. Молодежь трунила надъ старческимъ безсиліемъ буйнаго когда-то Ярилы. Затѣмъ, въ заключеніе праздника, совершалось погребеніе Ярилы. Терещенко самъ лично видѣлъ этотъ обрядъ въ Малороссіи. «Послѣ всесвятскаго заговѣнья», говоритъ онъ, «сходились по полудни женщины и казаки,

чтобы погулять у шинка. Тамъ они пѣли и плясали до вечерней поры; потомъ, по захожденіи солнца, выносили на улицу соломенное чучело мужчины, со всѣми его естественными частями, и ввали въ гробъ. Развеселившіяся отъ спиртуозныхъ паровъ женщины подходили къ нему и рыдали: «померъ онъ! померъ!» Мужчины сходились на этотъ вопль, поднимали чучело, трях(с)ли и произносили: «Эге, баба не бреше! Она знаетъ, что ий солодче меду». Женщины продолжали вопить: «якій же винъ бувъ хорошій, да якій услужливый!»—смотрѣли на него любово-страстно и говорили: «не встане винъ больше! О якъ же намъ раставаться съ тобою! и що за жизнь, коли нема тебе? Приподнимись хоть на часочекъ! но винъ не встаетъ и не встанетъ!» Послѣ продолжительныхъ и разнообразныхъ поговорокъ—уносили чучело и хоронили. Погребеніе заключалось закускою и попойкой» (V, 101). Въ прежнее время этотъ обрядъ совершался повсемѣстно и въ Малороссіи, и въ Великороссіи (стр. 29).

20 іюля, по народному дневнику, уже первый осенній праздникъ. Но служба только переходомъ къ осени, онъ еще ознаменовывается лѣтнимъ явленіемъ—громомъ, долженствующимъ проявиться во всей своей силѣ, какъ бы на прощанье. Къ этому времени созрѣваетъ также озимый хлѣбъ. Вотъ почему въ это время праздновался нѣкогда праадникъ въ честь бога-громовника=плододавца, многія черты котораго, какъ мы уже замѣчали, перенесены въ христіанскую эпоху на Ілью-пророка и другихъ святыхъ, память о которыхъ совершается Церковію около этого времени (см. ниже).

Нѣкоторые обряды, которыми сопровождается въ Россіи праздникъ жатвы, несомнѣнно языческаго происхожденія. Послѣ того, какъ сожнутъ хлѣба, оставивъ на полѣ завитый пучекъ колосень—«Волотку на бородку» (=древняя жертва Волосу), въ нѣкоторыхъ мѣстахъ рабочіе катаются по полю, приговаривая: «жнивка, жнивка, отдай

мою силку на пестъ, на мѣшокъ, на колотило, да на молотило и на криво веретено!» Почти вездѣ существуетъ обыкновеніе совершать съ поля торжественное шествіе съ послѣднимъ снопомъ, украшеннымъ цвѣтами и лентами, наряженнымъ въ крестьянскую одежду. Этотъ снопъ называется имянинникомъ и представляетъ олицетвореніе хлѣба и урожая — явно мифическаго происхожденія. Его зерна и солома считаются цѣлительными для людей и скота. Съ него начинаютъ молотить. Нѣсколько зеренъ, сбереженныхъ отъ него, употребляется потомъ при началѣ посѣва (Тер. 131 и сл.; Снег. IV, 54 и сл.).

Такъ, въ языческую эпоху у нашихъ предковъ были годовые праздники въ честь солнца и другихъ свѣтлыхъ божествъ жизни и плодородія. Но нужно сказать, что эти же праздники были вмѣстѣ съ тѣмъ и празднествами въ честь и память усопшихъ предковъ, посѣщенія кладбищъ и поминокъ, вслѣдствіе стихійнаго представленія душъ и смѣшенія ихъ съ грозowymi духами.

Съ поворотомъ солнца на лѣто, съ пробужденіемъ природы отъ зимняго сна, пробуждались къ жизни, по древнѣйшему, какъ мы знаемъ, вѣрованію, и души усопшихъ, осужденныхъ пребывать въ воздушныхъ и заоблачныхъ сферахъ (стр. 60—2). Въ декабрѣ мѣсяцѣ, по другому вѣрованію, Корачунъ разгребалъ кости мертвецовъ, и они выходили изъ гробовъ своихъ (*Массуди*). И вотъ уже въ первый годовой праздникъ—Коляду — наши предки вспоминали и умершихъ. Остатокъ отъ древнихъ святочныхъ обрядовъ въ честь мертвыхъ — малоросійскій и отчасти бѣлорусскій обычай: въ вечеръ предъ Рождествомъ Христовымъ и Новымъ годомъ ѣсть кутью, медовую сыту и подобныя поминовенныя кушанья (стр. 72, пр.).

Праздникъ Масляницы имѣлъ также отношеніе къ умершимъ. На это указываютъ блины, играющіе до нынѣ такую важную роль въ это время. Блины, какъ мы уже замѣчали, были издревле поминовеннымъ кушаньемъ (стр.

72, пр. в.). Обряды, употребляемые въ приготовленіи масляничныхъ блиновъ, также указываютъ на религиозное значеніе этого блюда (Тер. VII, 329, 335). Въ послѣдній день Масляницы («прощальное» воскресенье) доселѣ существуетъ обычай ходить на могилы родственниковъ проститься и отслужить по нимъ панихиду (ib. 346).

Праздникъ Красной Горки соединяется съ Радуницей, праздникомъ въ честь мертвыхъ (радуница=радоница=радоница=*радостный* праздникъ собственно обновляющейся весной природы, затѣмъ — мертвыхъ, съ воскресеніемъ природы, какъ мы уже говорили, освобождающихся изъ мрачныхъ затворовъ ада (стр. 61). По свидѣтельству церковнаго словаря 1773 г. на Радуницу бывало между простонародьемъ обыкновеніе поминать умершихъ сродниковъ съ языческими обрядами. Поминавшій приносилъ на кладбище вино, сыченое пиво, пироги, блины, и, по отправленіи священникомъ литіи, взявъ чарку съ виномъ или стаканъ съ пивомъ, отливалъ часть на могилу, а остатки самъ допивалъ. Женщины въ это время плачевнымъ голосомъ прославляли добродѣтели покойниковъ. Въ сѣверо-западномъ краѣ до сихъ поръ приносятъ на могилы блины, яйца, водку, и под., и приглашаютъ усопшихъ «хлѣба-соли откушать» (Терещ. III, 122).

Честной Семигъ, съ своимъ завиваніемъ вѣнковъ, имѣлъ также близкое отношеніе къ культу мертвыхъ. Изъ Стоглава видно, что въ Троицкую субботу сходились мужи и жены на кладбище, и плакали на могилахъ съ великимъ крикомъ, а когда начинали играть скоморохи и гудошники, тогда, переставъ плакать, скакали и били въ ладоши (вспомнимъ двойственное значеніе древней тризны, стр. 72, пр. б.). Къ этому дню, какъ извѣстно, приурочено и церковное поминовеніе усопшихъ. Прибавимъ, что семидесятидневная неделя извѣстна, какъ мы уже замѣчали, подъ именемъ, между прочимъ, русальной, а русалки—души умершихъ (стр. 65, 63)..

Съ окончаніемъ лѣта оканчивалось блаженное время для мертвыхъ. Они снова погружались въ свою неопредѣленную жизнь въ нѣдрахъ земли (по первоначальному вѣрованію, какъ уже замѣчено, въ облачной или воздушной странѣ) до слѣдующей весны, когда общая жизнь природы живительнымъ ключемъ пробьется сквозь холодную кору земли, потревожитъ кости умершихъ, и они снова выглянуть на свѣтъ Божій. При наступленіи осени у всѣхъ народовъ совершается торжественное празднество въ честь мертвыхъ, когда ихъ особенно ублажаютъ, какбы на прощанье. Въ Литвѣ и у насъ самый торжественный праздникъ въ честь мертвыхъ, по всей вѣроятности, праздновался около двадцатыхъ чиселъ октября по нынѣшнему календарю. Дмитревская суббота, совпадающая по времени съ литовскими *дѣдинами* и бѣлорусскими *дзядами*, носящая въ Великороссіи названіе *дѣдовой* (Тер. III, 129), по всему обнаруживаетъ очень древнее происхожденіе — еще до времени христіанства. Димитрій донской, по всей вѣроятности, установилъ христіанское поминовеніе на развалинахъ полуразрушенныхъ народныхъ дѣдинъ. Этимъ объясняется огромное уваженіе народа къ Дмитревской субботѣ.

Мы обозрѣли *составъ* и *время* нашего языческаго богослуженія. Что касается *мѣста*, гдѣ оно совершалось, то въ этомъ отношеніи наши предки допускали *разнообразіе*. Вообще при *домашнемъ*, *семейномъ* богослуженіи *изба* была по преимуществу храмомъ, *домашній очагъ* — жертвенникомъ. Когда же нѣсколько семей или родовъ сходились «межи селы» на игрища и *общественные* праздники, богослуженіе совершалось подъ *открытымъ небомъ* на извѣстныхъ мѣстахъ — у ближайшей *рѣчки* или *студенца*, если нужно было совершить служеніе водѣ или водянымъ, — въ сосѣднемъ *лѣсу*, если требовалось совершить служеніе деревьямъ и лѣшнымъ, завить вѣнки и под.; на *горѣ*, если совершалось богослуженіе горнымъ или небеснымъ богамъ, и т. д.

Привычка собираться для богослуженія на однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, вмѣстѣ съ перенесеніемъ на нихъ или смѣшеніемъ съ ними представленій о соотвѣтственныхъ небесныхъ мѣстностяхъ, мало-по-малу налагала на нихъ печать особенной святости. Отсюда, съ теченіемъ времени, явились *богольсыя*, *заповѣдныя дубровы*, *священныя горы*, *камни*, *криницы*, *ручьи*, *озера*, которыя доселѣ по преимуществу пользуются въ народѣ суевѣрнымъ уваженіемъ. Особенно извѣстны безчисленныя *святые*, *поклонныя*, *мысыя горы* и по преимуществу *красныя горки*. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ язычества на подобныхъ мѣстахъ ставились *идолы*, при нихъ устраивались *жертвенники*, съ *огороженою* вокругъ и *навѣсомъ* вверху, — являлись, такимъ образомъ, храмы, такъ сказать, въ загородышѣ. Слѣды существованія у насъ подобныхъ храмовъ сохранились въ такъ называемыхъ *городищахъ* — извѣстныхъ насыпяхъ въ видѣ вала, большею частью круглой формы, иногда съ углами, шаговъ въ 70—80 и болѣе въ поперечникѣ.¹ *Капища* и *требища*, о которыхъ упоминается въ нашихъ памятникахъ (Ч. О. И. и Д. 3, VII, 32; Карамз. И. Г. Р. 1, пр. 225), были, по всей вѣроятности, нечто иное, какъ такого рода храмы.² Въ этомъ смыслѣ, безъ сомнѣнія, въ виду отсутствія другихъ свидѣтельствъ о существованіи у насъ языческихъ храмовъ, нужно понимать слово *Іакова* — *черноризца* о разореніи святымъ Владиміромъ «идольскихъ храмовъ», равно какъ и свидѣтельство одной саги о томъ, что витязь Олафъ Тригвесонъ нерѣдко сопровождалъ великаго князя Владиміра къ хра-

¹ При раскапываніи вала и внутренняго пространства въ городищахъ находили уголь и золу, недогорѣвшія головни, кости и рога животныхъ, черепки глиняныхъ сосудовъ, ножи, стрѣлы, приборы къ одеждѣ изъ разныхъ металловъ и, наконецъ, каменные основанія востра и между камнями недогорѣвшіе брусья. Очевидно, въ городищахъ нѣкогда совершали жертвоприношенія и, можетъ быть, сожигали умершихъ.

² *Капище* (отъ *капъ* (образъ, истуканъ: «въ мою капъ сътвореннаго») (=идолице) и *требище* (треба=жертва) въ древнеславянскихъ переводахъ Библии употребляется, между прочимъ, въ смыслѣ *жертвенника* (Ав. II, 268).

му, но никогда самъ не входилъ въ него, а оставался за дверями во все время, пока тотъ приносилъ богамъ жертвы (Р. Ист. сб. IV, кн. 1, 46—7). Храмовъ въ собственномъ смыслѣ, какіе, напр., были у прибалтійскихъ славянъ,¹ у насъ не было.

Точно также не было у насъ жрецовъ — совершителей богослуженія — въ смыслѣ отдѣльнаго сословія. При домашнемъ богослуженіи глава семейства, «большакъ», или старуха—женщина были у насъ посредниками между богами и своей семьей.² Когда же наши предки выходили изъ своихъ избъ и собирались вмѣстѣ на улицѣ, въ священной дубровѣ, у рѣки, на красной горкѣ и под., при

¹ Изъ описаній старинныхъ хроникъ видно, что храмы у этихъ славянъ строились большею частью деревянные—на возвышенностяхъ или въ священныхъ рощахъ, также вблизи водъ, и были окружены оградой, въ которую вели ворота. Внутренность храма раздѣлялась иногда на двѣ части, переднюю и святилище, и послѣднее отдѣлялось завѣсами изъ ковровъ и тканей, прикрѣпленныхъ къ колоннамъ и опущенныхъ до земли. За этими завѣсами стоялъ главный идолъ, а вокругъ него другіе кумиры, облеченные въ шлемы и латы; тутъ же помѣщались священные знамена, оружіе и разныя храмовыя принадлежности. Переднее отдѣленіе примыкало къ святилищу съ трехъ или со всѣхъ четырехъ сторонъ и украшалось рѣзными изображениями (Ае. II, 264).

² Обычай исполняемый хозяиномъ въ щедрый вечеръ (стр. 79), сходный съ обрядомъ, какой совершалъ у западныхъ славянъ верховный жрецъ, а., показываетъ, что хозяинъ дома былъ некогда жрецомъ, что славяно-западный жрецъ происходитъ по прямой линіи отъ хозяина,—что жречество было дальнейшимъ развитіемъ и видоизмѣненіемъ древнѣйшей, семейной, формы славянскаго и вообще языческаго культа.

а., Известно, что у западныхъ славянъ вмѣстѣ съ храмами были и жрецы. Впрочемъ, жрецы у нихъ не составляли касты, но—только отличались отъ всѣхъ прочихъ классовъ народа. Они носили длинные волосы, бѣлую одежду и палицу, участвовали въ парадныхъ собраніяхъ, предсѣдали на судахъ вмѣстѣ съ княземъ, рѣшали вопросы о войнѣ и мирѣ и владѣли большими богатствами; на островѣ Руанѣ жрецу подчинялся самъ князь, а у Вагровъ жрецъ имѣлъ одинаковую власть съ княземъ. На обязанности жрецовъ лежить — заботиться о чистотѣ и храненіи храмовъ, распорядиться дарами, приносимыми храмамъ, кормить священныхъ коней, наставлять въ вѣрѣ, возносить молитвы, совершать жертвоприношенія, объяснять предзнаменованія, словомъ быть посредниками между человекомъ и богами. Исключительное право жрецовъ было — входить во святилище и садиться въ храмѣ (Ае. II, 365).

общемъ, одинаковомъ для всѣхъ, участіи въ хороводахъ и другихъ обрядахъ, въ нѣкоторыхъ, впрочемъ немногихъ, случаяхъ (когда, напр., нужно было завести священную пѣню, руководить хороводомъ или обрядовою игрою, распорядиться общественнымъ пиршествомъ или одному за всѣхъ принести жертву богамъ) выдвигался особенный представитель общины, который избирался цѣлымъ обществомъ. Выборъ падалъ обыкновенно на дѣвушку, — вслѣдствіе особеннаго уваженія, которымъ была окружена у всѣхъ первобытныхъ народовъ дѣвственная непорочность, — особенной, какъ вѣрили, близости чистыхъ дѣвъ къ свѣтлымъ божествамъ, и вѣщей силы, какую въ нихъ видѣли (переноса на нихъ это свойство отъ мнѣческихъ дѣвъ облачныхъ), — или на жену старца, патриарха селенія, — или же избирался этотъ послѣдній самъ, такъ какъ онъ былъ (и по лѣтамъ, и по опытности) тоже въ отношеніи къ цѣлой общинѣ, чѣмъ главарь въ отношеніи къ своей семьѣ. Учѣдѣвшіе отъ старины жертвенные и вообще богослужебные обряды и теперь еще, какъ известно, совершаются, главнымъ образомъ, старухами.¹

¹ Вообще, нужно замѣтить, отцы семействъ и родоначальники изстарин соединяли въ своихъ рукахъ и правительственную, и религіозную власть. Слово «князь», первоначальный смыслъ котораго, по объясненію филологовъ, указываетъ на отца, основателя рода, до нынѣ въ различныхъ славянскихъ нарѣчіяхъ удерживаетъ значеніе господина, правителя, сельскаго старосты и священника (Ае. II, 53). Этимъ именемъ назывался у насъ встарину глава семейства или рода. Доселѣ въ народѣ женихъ величается княземъ, а невеста—княгиней. Когда отдѣльные роды стали сливаться въ племенные союзы, а племена группироваться въ одно гражданское общество — «народъ», когда вмѣстѣ съ тѣмъ расширился и объемъ власти князя, поставленнаго во главѣ соединившихся племенъ, и въ это время онъ не утратилъ своего жреческаго характера. При совершеніи общественнаго богослуженія онъ является впереди, какъ пастырь народа. Лѣтописецъ Несторъ, говоря о русскихъ славянахъ, ни разу не упоминаетъ объ особенныхъ жрецахъ, а, напротивъ, во всѣхъ случаяхъ, гдѣ необходимо должны бы дѣйствовать они, еслибы существовали, говоритъ о князѣ и боярахъ. Съ боярами и градскими старцами разуждаетъ великій князь Владиміръ о перемѣнѣ отеческой вѣры и принятіи христіанства; по его приказанію падаютъ идолы и создаются церкви (П. С. Р. Л. I, 34—5, 45—6, 50—1).

Что же касается до свидѣтельства Іоакимовской лѣтописи о «вышемъ надъ жрецы славянъ (новгородскихъ) Богомилѣ» (Р. Ист. Татищева 1, 30), то здѣсь подъ жрецами должно разумѣть *волхвовъ*. Съ одной стороны, общій характеръ нашего язычества и отсутствіе другихъ указаний на существованіе у насъ особыхъ жрецовъ, съ другой—сходство вліянія Богомила на народъ и его враждебнаго отношенія къ христіанству съ вліяніемъ и дѣйствіями волхвовъ XI столѣтія — даютъ право такъ объяснить это свидѣтельство, тѣмъ болѣе, что, какъ извѣстно, встарину слова жрецъ, волхвъ, кудесникъ употреблялись какъ синонимы (Аѳ. III, 423—6).

Названія, какія усвоивались волхвамъ встарину (*вѣдуну, колдуну, кудеснику, вѣдуну, вѣдьму, вѣщца жены, колдунья, бабы-кудесницы, волхвотки*), показываютъ, что это были люди, обладавшіе, по народному вѣрованію, высшей, сверхъестественною мудростью, предвѣдніемъ, знаніемъ священныхъ заклатій, жертвенныхъ и очистительныхъ обрядовъ, умѣнѣемъ совершать гаданья, давать предвѣщанія и врачевать болѣзни (Аѳ. III, 422—6). Такъ какъ всѣ эти свойства издревле признавались также за существенные признаки божественныхъ существъ, управлявшихъ дождевыми тучами, вѣтрами и грозой, то съ теченіемъ времени на волхвовъ, на вѣщихъ людей, перенесены были, въ народномъ сознаніи, многія черты собственно грозовыхъ духовъ и тученосныхъ демоновъ. Такъ образовались существующія и доселѣ повѣрья о насланіи вѣдунами и вѣдьмами грозовыхъ тучъ, бурныхъ вихрей и града (Пам. ст. р. л. IV, 202; Истор. хр. Бусл., 381, Ав. III, 442—9, — о скрадываніи ими росы, дождей и небесныхъ свѣтилъ (Аѳ. III, 453—6), о ихъ полетахъ въ воздушныхъ пространствахъ на змѣяхъ, волкахъ и другихъ животныхъ (ib. 456—62), и ихъ сборищахъ на «лысой горѣ» (=небо), неистовыхъ пляскахъ и нечестивыхъ оргіяхъ (—469), о доеніи коровъ вѣдьмами (—485), о вліяніи колдовства на земное

плодородіе (—500—13) и жизнь человѣческую,¹ о волшебной силѣ оборотничества² (ib. 525—32). Тоже нужно сказать о

¹ Извѣстно, напримѣръ, повѣрье о *заломахъ* ржи, посредствомъ которыхъ отнимаютъ у хлѣба спорынью. Вѣдьма или колдунъ беретъ горсть стеблей, ломаетъ ихъ въ правую сторону, а занавиваетъ въ лѣвую, — въ узелъ кладетъ золы, соли, могильной земли, также распаренныя зерна, уголь и яичную скорлупу. Если не разведетъ залома хорошей знахарь, скотъ, по повѣрью, непременно падетъ у хозяина нивы, домъ сгоритъ, а сгинетъ вся семья и вся родня, и пр. Особенно опасно скосить или сорвать сдѣланный закрутъ... Извѣстна и народная медицина, которая доселѣ еще состоитъ въ волшебствѣ, и главнымъ образомъ основывается на окуриваніи, обрызгиваніи или умываніи, дуновеніи, также различнаго рода заклатіяхъ и заговорахъ а). Деревенскій знахарь или колдунъ вездѣ почти пользуется въ народѣ гораздо большимъ довѣріемъ, чѣмъ самый опытный врачъ. Знахарь вообще—самое необходимое лицо въ деревнѣ. Съ нимъ совѣтуются, его призываютъ на помощь во всѣхъ важнѣйшихъ случаяхъ жизни. Между прочимъ онъ необходимъ при всѣхъ свадебныхъ обрядахъ, — защищаетъ молодыхъ и весь свадебный поѣздъ отъ всякой нечистой силы и чаръ. Обыкновенно онъ ѣдетъ впереди всего свадебнаго поѣзда съ озабоченнымъ лицемъ, озираясь по сторонамъ, нашептывая, размахивая руками, что значить: борется съ нечистою силою, которая строитъ молодой четѣ козни. — Колдуны вообще, по повѣрью, посылаютъ болѣзни, сушатъ человѣка, — отводятъ ему глаза, такъ что все кажется ему въ обманчивыхъ образахъ. Рожденіе уродовъ объясняется народомъ порчей младенца чрезъ колдовство. *Кликанье* также, по народному убѣжденію, происходитъ отъ колдовской порчи. Кликунши обыкновенно увѣряютъ, что въ нихъ сидитъ столько-то демоновъ, и что ихъ наслалъ такой-то колдунъ. Колдунъ, по повѣрью, можетъ сколько угодно насадить въ человѣка бѣсовъ и всякихъ пакостей...

а.) Въ народной медицинѣ и волшебныхъ чарахъ играютъ значительную роль такъ называемыя *наузы*, узлы, навязки — амулеты. Въ христіанскую эпоху употребленіе въ наузахъ *ладона* до того усилилось, что всѣ привязки стали называться *ладонками* — даже и тогда, когда въ нихъ нѣтъ вовсе ладону (Аѳ. III, 429—32).

² Вѣра въ оборотней очень распространена въ народѣ. Чародѣй, по народному убѣжденію, не только можетъ превратить другаго человѣка въ какое угодно животное, но въ состояніи и себя самаго обратитъ въ разные образы. Добровольные оборотни — обыкновенно злые. Они вредятъ всему, задаиваютъ коровъ, сосутъ кровь у спящихъ людей. Оборотни невольные никому не вредятъ. Есть множество рассказовъ объ оборотняхъ, — напр., какъ подъ шкурой убитаго медвѣди мужикъ нашелъ бабу въ сарафанѣ, какъ одинъ старикъ, схвативъ за хвостъ сороку, увидалъ у себя въ рукѣ бабью рубашку, а сорока улетѣла, и т. п. Вѣдьбы всего больше любятъ превращаться въ сороку, и на эту птицу смотрятъ въ народѣ очень недоброжелательно, какъ на нечистую. И вѣдьмы, по повѣрью, ничего столько не боятся, какъ убитой сороки (Аѳ. II, 604—6). Замѣтимъ, что вѣра въ оборотничество вообще принадлежитъ глубокой древности. Источникъ ея — метафорическій языкъ первобытныхъ племенъ. Уподобляя явленія природы различнымъ живот-

двойственномъ характерѣ вѣдуновъ и вѣдмъ—добромъ и зломъ, свѣтломъ и темномъ (ср. выше, стр. 14, пр. 2).

Какъ городища и требища представляли ближайшую ступень къ храмамъ, такъ точно волхвы представляли переходъ къ жрецамъ, въ настоящемъ смыслѣ этого слова: они явились, безъ сомнѣнія, въ то время, когда вѣрованія и богослужебные обряды усложнились и стали принимать болѣе или менѣе постоянную и неизмѣнную, *кудесническую*, форму, когда обыкновенные смертные не могли знать всѣхъ и на всѣ случаи тайнъ религіи и для этого стали требоваться особые люди — *вѣщцы*. Всѣ повѣрья о нихъ вообще представляютъ ихъ посредниками между людьми и богами свѣтлыми и темными.¹ Замѣчательно, въ этомъ отношеніи, что чары колдуновъ и вѣдмъ народная память связываетъ съ разными принадлежностями домашняго очага: этимъ она подтверждаетъ богослужебный жреческій характеръ колдовскихъ дѣйствій. Извѣстно также, что въ качествѣ слугителей боговъ и хранителей отеческой вѣры волхвы являются у насъ въ первые вѣка христіанства. Они всюду ходятъ съ своею языческою проповѣдію и волнуютъ народъ (П. С. Р. Д., 1, 75—8). По свидѣтельству лѣтописи, ихъ появленіе и усиленная дѣятельность совпадали съ годами народныхъ бѣдствій—съ моромъ, засухою, голодомъ, т. е. когда народъ былъ настроенъ религіозно по преимуществу. За ними ходили тогда цѣлыя толпы полуязыческой черни, видя въ нихъ представителей старыхъ боговъ. И наши древніе пастыри Церкви въ борьбѣ съ язычествомъ обращали особенное вниманіе на волхвовъ — «бѣсовскіе сосуды», пособниковъ сатаны, чрезъ посредство которыхъ онъ разсѣваетъ въ

нимъ, называлъ тѣ и другія тожественными именами, древній человекъ долженъ былъ, наконецъ, увѣровать въ дѣйствительность своихъ поэтическихъ представленій, какъ скоро обозначающія ихъ слова и выраженія потеряли для него свою первичную прозрачность...

¹ И главнымъ образомъ—*темными, бѣсами*: эта черта, очевидно, явилась подъ вліяніемъ христіанскихъ воззрѣній (см. ниже, стр. 109).

народъ сѣмя невѣрія»... О волхвахъ говорятъ и граматы, папстырскія посланія и поученія XVI и XVII в. и смотрятъ на нихъ какъ на представителей язычества (Доп. къ Арт. Истор., т. I, №№ 28, 53).

Но, какъ бы ни было велико значеніе волхвовъ въ религіозной жизни народа, все-таки они не доросли еще до значенія жрецовъ. Для того, чтобы получить это послѣднее, имъ нужно было сдѣлаться необходимыми и постоянными посредниками между богами и людьми. Между тѣмъ, призывая ихъ, въ нѣкоторыхъ особенныхъ случаяхъ, для совершенія обрядовъ, наши предки по большей части обходились безъ нихъ. При большей окрѣпости у насъ публичнаго богослуженія, нѣкоторые изъ вліятельныхъ волхвовъ могли бы усвоить себѣ исключительно жреческое значеніе и образовать отдѣльное сословіе. Но такой процессъ не успѣлъ завершиться, какъ стало распространяться у насъ христіанство.

При богослуженіи у нашихъ предковъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, важную роль играли также разные *тѣщи, худцы, гусляры* и под. люди, извѣстные въ нашихъ памятникахъ, подъ именемъ, *скомороховъ*.¹ Съ

¹ Поклонники стихійныхъ силъ природы, наши предки, какъ и всѣ языческіе народы, издревле старались въ своихъ религіозныхъ церемоніяхъ символически выражать то же, какъ мы уже замѣчали (стр. 67), что совершалось на небѣ, или что жадательно было усмотрѣть тамъ въ данное время. Подражая дѣйствіямъ небесныхъ боговъ, они думали, что творить угодное имъ, и съ дѣтскою наивною вѣрили, что вызываютъ такимъ образомъ божественныя силы на ихъ творческіе подвиги. Небесная музыка и напѣвы грозы, танцы облачныхъ дѣвъ и воздушныхъ духовъ представлялись или обозначались звономъ металлическихъ сосудовъ, ударами въ бубны, звуками дудокъ, волынокъ и другихъ доступныхъ старинъ инструментовъ, шумными кликами, пѣнями и дикою, быстро-вертящеюся пляскою, а замѣною дождя, которымъ, какъ небеснымъ медомъ или виномъ, утоляютъ жажду грозовые духи, служили въ древнихъ обрядахъ дѣйствительно ошьяняющіе напѣвки. Этотъ разгулъ, сопровождавшійся переряживаньемъ, пьянствомъ, пѣнями и плясками, совершался обыкновенно въ честь благодатнаго возврата весеннихъ грозъ, прогоняющихъ демоновъ зимы и несущихъ землѣ плодородіе, или съ цѣлю призыва бога-громовника и другихъ свѣтлыхъ божествъ во время бездождія и засухи, и пр. Такъ возникло скоморошество, для совер-

водвореніемъ у насъ христіанства противъ нихъ раздается громкій протестъ представителей новой религіи. Послѣдніе соединяютъ съ ними самыя безстыдныя качества. По словамъ, напр. Нестора, «діаволь лѣстилъ всяческими лѣстями, превабляя ны отъ Бога трубами и скоморохи, гуслями и русальи». Въ «словѣ христіолюбца» совершенно на одну доску ставятся плясаніе, гудьба, пѣсни бѣсовскія и жертва идольская. Въ такъ называемомъ «сказаніи св. Нифонта о русальяхъ» говорится, что «сопѣли, гусли, пѣсни непріязненны, плясанія, плесканья собираютъ около себе студныя бѣсы, держай же сопѣльника, въ сласть любяй гусли и пѣнья, плесканія и плясанья—чтитъ темнаго бѣса». Не будемъ приводить другихъ свидѣтельствъ противъ скоморошества. Скажемъ только, что послѣ собора 1551 года свѣтское правительство стало преслѣдовать скомороховъ, наравнѣ съ волхвами. Особенно строги были мѣры противъ нихъ при Алексѣй Михайловичѣ (Акт. ист. IV, 35). Подъ вліяніемъ духовной литературы и административныхъ мѣръ, въ самомъ народѣ, съ теченіемъ времени, возникли понятія о грѣховности скоморошества, даже когда оно утратило для массы свой нескромный характеръ и языческое освященіе, сдѣлавшись не болѣе, какъ праздничнымъ увеселеніемъ. Особенно рѣзко высказывается это убѣжденіе въ массѣ наиболѣе начитанной, въ кругу раскольниковъ (П. С. о ст. Андрея Іоаннова, изд. 3, 153). Писоводы, дубочныя картины выражаютъ тотъ же взглядъ (Посл. Дала, 14, 915; Ист. и стат. сб. Валуева, 205). Съ Петра Великаго прекращаются протесты духовенства и запретительныя мѣры правительства противъ такъ называемыхъ «бѣсовскихъ дѣйствъ» — музыки и плясокъ. вмѣстѣ съ тѣмъ въ народѣ устанавливается правильный взглядъ на эти «дѣйства», хотя впрочемъ, и доселѣ у насъ можно встрѣтить людей съ прежнимъ возрѣніемъ на это.

шенія котораго съ теченіемъ времени требовались особыя, способныя къ тому, лица—скоморохи.

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, наше языческое богослуженіе со всѣми его принадлежностями. Такъ какъ нравственная жизнь, также какъ и богослужебный культъ, есть, главнымъ образомъ, результатъ религіозныхъ вѣрованій—ихъ объективная, практическая сторона, такъ какъ эта жизнь, сверхъ того, есть тоже богослуженіе, въ обширномъ смыслѣ, то весьма умѣстно и естественно разсмотрѣть теперь *нравственныя* особенности нашего языка.

Въ язычествѣ вообще мало обращалось вниманія на нравственную сторону человѣка, особенно съ развитіемъ обрядности и чудесничества: послѣднія должны были ослаблять религіозное значеніе нравственности,—при нихъ нравственная жизнь должна была казаться ненужной, излишней. Не говоря уже, что самое понятіе о нравственномъ было тогда весьма несовершенно. Притомъ, въ такихъ языческихъ религіяхъ, какъ наша, не могло быть какихъ нибудь опредѣленныхъ и ясно сформулированныхъ нравственныхъ началъ и правилъ, вслѣдствіе общей народной неразвитости. Вотъ почему нравственную сторону въ нашемъ язычествѣ можно видѣть лишь въ народныхъ нравахъ и обычаяхъ—въ формѣ нравственныхъ предрасположеній. Послѣдніе, какъ результатъ всей жизни народной, конечно признавались и освящались народной религіей.¹

Насколько можно судить по свидѣтельству нашихъ летописей и древнѣйшихъ писателей—чужеземцевъ, въ нравахъ и обычаяхъ нашихъ языческихъ предковъ при многихъ грубыхъ явленіяхъ были и чисто человѣческія, нравственныя черты, разумѣется—говоря относительно. Съ одной стороны, чувственныя потребности у нихъ не знали границъ, при воз-

¹ Не лишнее замѣтить, что вообще при обоготвореніи природы во всѣхъ ея проявленіяхъ въ язычествѣ должны были получить религіозное освященіе всѣ жизненныя отправленія и обнаруженія человѣка—и чувственныя, и духовныя, хорошія и дурныя.

можности, конечно, удовлетворить имъ (извѣстны, напр., сластолюбіе и пированія Владиміра—язычника, ровно какъ и его изреченіе: «Руси есть веселіе пити»), — религіозныя празднества, какъ мы замѣчали, сопровождалась разгуломъ и пиршествами (скоморошество и особенно вакханалія Ярмилскаго культа), — родовая и личная месть развиты были въ высшей стипени, — случаи убійства изъ-за ссоры встрѣчались нерѣдко, — мать имѣла право умертвить новорожденную дочь, если семейство было многочисленно, — было въ обычаѣ умерщвлять плѣнниковъ и христіанскихъ проповѣдниковъ, хотя это и дѣлалось изъ благоугожденія національнымъ богамъ (ср. стр. 73, пр. 1). Съ другой стороны, по свидѣтельству современниковъ, они отличались гостепріимствомъ (хотя это свойство имѣло извѣстныя ограниченія, стр. 36, прим.), добродушіемъ, мягкостію и вообще простотою нравовъ, — рабства, въ полномъ смыслѣ этого слова, у нихъ не было, — съ оставшимися въ живыхъ плѣнниками они обращались дружелюбно и по истеченіи извѣстнаго срока предоставляли имъ на волю — выкупиться и возвратиться къ своимъ или остаться у нихъ и жить на свободѣ, — женщина, хотя и не пользовалась особеннымъ уваженіемъ, все-таки стояла у нихъ на значительной высотѣ; хотя у нѣкоторыхъ племенъ существовало многоженство, хотя невѣсту у однихъ похищали, съ ея, впрочемъ, согласія, во время игрищъ, и потомъ платили за нее вѣно, а у другихъ — приводили ее въ домъ жениха, гдѣ она должна была разуть ему ногу, чрезъ что становилась его женою, въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ жена, по смерти мужа, сожигалась вмѣстѣ съ его трупомъ, — при всемъ этомъ у нашихъ предковъ вообще не было никакихъ опредѣленій, которыя осуждали бы женщину на вѣчное униженіе и ничтожество, которыя бы не позволяли ей высказывать свою силу нравственную, иногда и физическую, пріобрѣтать посредствомъ этой силы уваженіе и вліяніе въ обществѣ; въ языческое время женщины поль-

зовались у насъ свободою; онѣ сопровождали мужей на битвы, участвовали при совершеніи богослуженія (какъ мы уже упоминали, стр. 97—98), находились на пирахъ княжескихъ, и хвалились своею хитростію — мудростію; Ольга, какъ извѣстно, правила даже Русью, а Рогвольдъ полоцкій предоставлялъ дочери на рѣшеніе, за кого она хочетъ выдти замужъ, и под. (Ист. Р. Соловьева. 1, 54—61, 240—2). Особенно же замѣчательно то обстоятельство, что, при всей разрозненности родовъ, у нашихъ предковъ довольно было развито начало свободной общинности. Извѣстно издревле употреблявшееся у славянъ общинное или *опчвоее управленіе*, — извѣстна древле-славянская *братчина* (Костомаровъ, Начало единой державы въ древней Руси, В. Е. 1870, — ноябрь; Ор. Миллеръ, Оп. об. р. сл. 1, 287—8; также, Илья Муромецъ и богатырство кievское). Развитие *гуманности и общинности* обусловливалось у нашихъ предковъ — язычниковъ благоприятными историческими обстоятельствами — отсутствіемъ у нихъ воинственныхъ сосѣдей (каковы, напр., были римляне для германцевъ) и, вслѣдствіе того, частыхъ войнъ, такъ губительно вообще дѣйствующихъ на народный характеръ, — малочисленностію ихъ при обширности и малонаселенности занятой ими страны, отъ чего изъ-за обладанія ею не требовалось борьбы и кровопролитія (по крайней мѣрѣ — продолжительныхъ), и потому не образовалось ожесточеннаго раздѣленія между ними и инородческими племенами, среди которыхъ они поселялись, — ихъ издавнимъ по преимуществу земледѣльческимъ бытомъ, и под...

Итакъ, мы обозрѣли и объяснили, вкраткѣ впрочемъ (по самой уже обширности предмета, съ одной стороны, и ограниченности памятниковъ, съ другой), содержаніе нашего язычества — его вѣроученіе и культъ, равно какъ и нравственныя его особенности. Мы опредѣлили, такимъ образомъ, смыслъ и характеръ нашего язычества во всѣхъ его проявленіяхъ... Остается сказать о значеніи его въ

нашей церковно-исторической жизни, и о тѣхъ общихъ выводахъ и соображеніяхъ, какіе естественно вытекаютъ изъ его изученія — по отношенію къ современной намъ дѣятельности нашихъ пастырей и учителей Церкви,— какъ мы предположили уже вначалѣ (стр. 6). Къ этому теперь и переходимъ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Значеніе всякой вообще предшествующей религіи въ исторіи религіи послѣдующей опредѣляется степенью, въ какой первая *содействуетъ* или *препятствуетъ* распространенію и утвержденію въ той или другой странѣ послѣдней. Въ этихъ двухъ отношеніяхъ мы и выяснимъ значеніе нашего язычества въ нашей церковной исторіи.¹

Что касается до содѣйствія нашего язычества христіанству въ нашей исторіи, то въ этомъ отношеніи значеніе его сказывается *частію положительно, частію отрицательно*. Положительное его значеніе въ этомъ смыслѣ ограничивается одною нравственной стороною, такъ какъ только съ этой стороны оно представляло благоприятную почву для привитія къ нему откровенной религіи. Съ этой точки зрѣнія, принявъ въ соображеніе лучшія черты нашей языческой нравственности,² становится яснымъ, почему нравственное христіанское ученіе такъ широко было воспринято нашими предками, что сдѣлалось возвозможнымъ, на первыхъ же порахъ нашей исторіи, появленіе у насъ такихъ личностей, какъ *св. Θεодосій пещерскій, Владиміръ Мономахъ*, и такихъ эпическихъ героевъ, какъ *Илья Муромецъ*, — почему вообще православіе, съ его соборнымъ началомъ,

¹ Вопросъ о церковно-историческомъ значеніи нашего язычества, по своей важности и широтѣ, можетъ быть предметомъ особаго изслѣдованія. Мы ограничимся лишь общимъ рѣшеніемъ его, насколько допускаетъ это самый характеръ задачи настоящаго труда.

² Вспомнимъ *человѣчность* нашихъ языческихъ предковъ, слабое развитіе у нихъ рабства, ихъ свободную общинность, братчины и под., стр. 104—105.

съ древнимъ, въ немъ допускавшимся, важнымъ значеніемъ братствъ, такъ прочно утвердилось въ нашемъ отечествѣ (см. Опытъ ист. об. р. сл. Ор. Миллера, Спб. 1866 г., стр. 241, 249, 280—4). Отрицательное же содѣйствіе нашего язычества христіанству простирается на вышнюю, общественно-богослужебную сторону послѣдняго, такъ какъ эта сторона была особенно слабо развита въ первомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли (стр. 95—102) у нашихъ предковъ — язычниковъ не было ни храмовъ, ни жрецовъ, ни строго опредѣленныхъ богослужебныхъ порядковъ; наше язычество жило въ семьѣ, и только въ рѣдкихъ случаяхъ высказывалось въ общинѣ. Христіанство — съ іерархіею, храмами, общими церковными установленіями восполняло, такимъ образомъ, то, чего недоставало въ нашемъ язычествѣ, и въ этомъ отношеніи не встрѣчало препятствій со стороны послѣдняго. Вотъ почему сравнительно такъ быстро и мирно распространялось у насъ христіанство съ этой стороны...

Итакъ, наше язычество содѣйствовало водворенію христіанства въ нашемъ отечествѣ стороною своей объективно-практической (стр. 67), насколько она или представляла пробѣлъ въ религіозномъ развитіи нашихъ языческихъ предковъ или была аналогична съ христіанскими началами. Тѣми же своими элементами, которые были развиты, но не представляли сходства съ соотвѣтствующими элементами въ христіанской религіи, оно и съ этой стороны также противодѣйствовало у насъ послѣдней, какъ и со стороны своей субъективно-теоретической, которая, какъ мы знаемъ (*ibid.*), была развита болѣе или менѣе всесторонне и — противоположна откровенному и церковному ученію всецѣло.¹ Такъ какъ догматъ, и во-

¹ Наши языческія вѣрованія, какъ мы видѣли, состояли въ обоготвореніи предметовъ и явленій природы (и стихійно представляемыхъ душъ умершихъ предковъ)—въ разныхъ олицетвореніяхъ: боги отождествлялись съ природою или, по крайней мѣрѣ, не отдѣлялись вполне отъ нея. Христіанство

обще теорія, всегда лежитъ въ основѣ религіозной практики, то въ существѣ дѣла, говоря относительно всей массы народной, язычество наше вообще во всемъ противодѣйствовало усвоенію у насъ христіанства, продолжая существовать на ряду съ нимъ въ нашей исторіи и налагая на прививавшіеся къ намъ христіанскіе элементы смыслъ языческій.¹

Чтобы судить, какъ велико это противодѣйствіе, довольно обратить вниманіе на то, что, не смотря на девятьсотлѣтній почти періодъ времени съ тѣхъ поръ, какъ христіанская вѣра объявлена у насъ господствующею, государственною, язычество наше до сихъ поръ живетъ въ сознаниіи и жизни нашего народа, частью въ той самой формѣ, въ какой оно было до водворенія у насъ христіанства, частью же въ измѣненномъ видѣ подъ вліяніемъ послѣдняго, соединяясь съ нимъ, такимъ образомъ, въ первомъ отношеніи *механически*, а во второмъ *органически*, и въ обоихъ случаяхъ представляя доселѣ сильныя преграды въ дѣлѣ усвоенія христіанства массой народной.

Въ предыдущихъ главахъ, желая возстановить языческія вѣрованія и богослужебный культъ нашихъ предковъ въ теченіе долгаго времени ихъ жизни до принятія ими христіанства, мы, за недостаткомъ свѣдѣній по этому предмету отъ того времени, должны были обращаться къ памятникамъ позднѣйшей, христіанской, эпохи, и по преимуществу къ фактамъ и явленіямъ севременной намъ жизни народной, — въ которыхъ болѣе или менѣе въ чи-

не проповѣдуетъ, какъ извѣстно, единаго личнаго Бога, отдѣльнаго отъ міра и человѣка. Вообще все религіозно-теоретическіе вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ христіанство рѣшаетъ совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ наше язычество. Но здѣсь не мѣсто распространяться объ этомъ. Довольно только указать на эту разницу.

¹ Само собою разумѣется, что, говоря это, мы не противорѣчимъ сказанному выше о содѣйствіи нашего язычества распространенію у насъ христіанства: тамъ идетъ дѣло о содѣйствіи *по формѣ*, здѣсь о противодѣйствіи *по существу*.

стомъ видѣ сохранились слѣды нашей языческой старины, — обратно заключая отъ послѣдующаго къ предыдущему, отъ современнаго къ прошедшему. Чтобы не повторять сказаннаго, ограничимся однимъ лишь напоминаніемъ объ этихъ фактахъ механическаго соединенія нашего язычества съ христіанствомъ въ исторіи, и перейдемъ прямо къ явленіямъ ихъ органическаго соединенія.

Органическое соединеніе язычества въ нашей исторіи — это цѣлый міръ представленій, вѣрованій, легендъ, чудесныхъ видѣній, хожденій по небу и аду, таинственныхъ силъ и чудесъ на каждомъ шагу, и т. под., гдѣ подъ христіанскими названіями и формами сказывается всегда болѣе или менѣе языческое содержаніе. Мы не станемъ подробно разсматривать этого рода явленія и факты. Для нашей цѣли довольно только указать на главнѣйшіе изъ нихъ.

Такъ, на примѣръ, нашъ древній, *неразвитый*, языческій *дуализмъ* (стр. 11—12) отразился въ христіанскую эпоху въ нашихъ народныхъ представленіяхъ о *Богѣ* и *дьяволѣ*, *съ ихъ воинствами*. Въ легендахъ о сотвореніи міра и человѣка, какъ мы видѣли (стр. 55—58), и Богъ, и чортъ представляются участвующими, но не въ одинаковой степени, въ этомъ дѣлѣ. И вообще въ нашихъ народныхъ преданіяхъ послѣдній является всегда слабѣе Перваго.

Наши *темные языческіе боги*, отождествились въ народномъ сознаниіи съ *дьяволами*. Послѣднихъ, между прочимъ, народъ представляетъ *черными, съ рогами, хвостомъ и козлиными ногами*. Какъ мы видѣли (стр. 13, 14), языческая древность вообще и наша въ частности подобные образы давала темнымъ облачнымъ и грозовымъ духамъ (=перв. тучамъ).

Святлыя же языческія божества народъ смѣшалъ съ христіанскимъ *Богомъ, святыми и ангелами*.¹

¹ Впрочемъ, подъ вліяніемъ старинныхъ христіанскихъ проповѣдниковъ, признававшихъ, какъ извѣстно, дѣйствительное существованіе языческихъ боговъ, только относившихъ ихъ къ разряду злыхъ духовъ, народъ отоже-

Такъ подобно *Сварогу* (стр. 15), Вогъ, по народному вѣрованію, поставляется въ ближайшей связи съ *небомъ* и даже иногда отождествляется съ нимъ. Онъ также, какъ и всѣ языческіе боги, представляется *человѣкообразно*, дѣйствующимъ по *прихоти* или *капризу*... Какъ извѣстно, въ своихъ молитвахъ народъ охотнѣе и чаще обращается къ *Николѣ-угоднику*, *Ильи-пророку* и другимъ святымъ, чѣмъ къ Богу и Христу Спасителю, нерѣдко обоготворяя первыхъ и во всякомъ случаѣ предпочитая ихъ послѣднимъ. Нельзя не видѣть въ этомъ отраженія древняго вѣрованія о предоставленіи Сварогомъ управления міромъ Сварожичамъ.

Дажьбогъ — Солнце (стр. 19) въ народныхъ сказаніяхъ и заговорахъ тоже смѣшивается съ «Праведнымъ Солнцемъ» — Христомъ Иисусомъ. Вспомнимъ также, что Коляда, древній праздникъ новорожденному солнцу (стр. 76) совпадаетъ съ праздникомъ Рождества Христова.

Перунъ (стр. 21), какъ мы уже замѣтили (стр. 23 пр. 1), замѣняется въ народномъ представленіи *пророкомъ-Иліей* и нѣкоторыми другими святыми, давшими тотъ или другой поводъ къ такой замѣнѣ. Поселяне наши представляютъ *Илью-пророка* развѣзжающимъ по небу въ огненной колесницѣ, и грохотомъ ея колесъ объясняютъ громъ. Въ заговорахъ *Илья* «гонитъ въ колесницѣ громъ съ великимъ дождемъ» (Иллюстр. 1845, 250) и посылаетъ «ангеловъ въ златокованномъ платьѣ, съ луки и стрѣлы» (Библ. для чт. 1848, IX, 52—3). Молнію считаютъ за стрѣлу, бросаемую *Ильей* пророкомъ въ змѣя (Дух. Хр. 1861—2, XII, 270) или дьявола, который старается укрыться отъ нея въ разныхъ животныхъ и гадахъ (=зооморфическія олицетворенія тучъ, см. стр. 14). Отъ с. *Иліи*, по народному вѣрованію, зависятъ росы, дожди, градъ и засуха. Въ день памяти пророка *Иліи* (20 іюля) не по-

стивилъ съ бѣсами, демонами, и нѣкоторыхъ свѣтлыхъ боговъ язычества домовыхъ, водяныхъ лѣшихъ.

сять и не убираютъ сѣна, чтобы *Илья* не убилъ рабочихъ громомъ или не сжегъ накошенное сѣно молніей. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ въ этотъ день еще недавно приносили къ церкви колотыхъ молодыхъ барашковъ для окропленія ихъ св. водою, устраивали обѣдъ на мірскую складчину, убивали быка и теленка и съдавали ихъ всею общиной (Ж. М. Н. П. 1851, X; Сах. II, 44—5): въ этомъ нельзя не видѣть остатковъ древнихъ пиршествъ и жертвенныхъ приношеній *Перуну*... Замѣтимъ, наконецъ, что въ Новгородѣ встарину были двѣ церкви *Ильи Мокраго* и *Ильи Сухаго*: въ засуху совершался крестный ходъ къ первой церкви съ мольбами о дождѣ, а въ дождливое время шель крестный ходъ ко второй съ просьбой о сухой и ясной погодѣ (От. Зап. 1826 г., ч. XXVIII, 166; Москвит. 1853, XI, внутр. изв. 64). Отождествленіе *Ильи-пророка* съ *Перуномъ* могло имѣть въ основаніи во-1, тѣ аналогическія обстоятельства изъ жизни этого святаго, которыя упоминаются въ ветхозавѣтномъ писаніи и церковномъ преданіи (Царствъ III, 8, IV, 1—2; Терещ. VI, 49, 50; Шаповъ, 13—14), во-2, самое совпаденіе *Ильина* дня съ началомъ жатвенной поры, когда, по всей вѣроятности, праздновали богу-плододавцу (стр. 91). Такъ какъ уборка хлѣба продолжается нѣсколько недѣль, и такъ какъ въ эпоху язычества это была пора религіознаго чествованія *Перуна*; то воспоминанія свои о богѣ-громовникѣ народъ смѣшалъ отчасти и съ именами другихъ святыхъ, память которыхъ, съ одной стороны, празднуется въ числа, ближайшія къ *Ильину* дню, а съ другой — самыя имена которыхъ даютъ поводъ къ такому смѣшенію. Такъ 24 іюля празднуется *св. Борису и Глѣбу — Паликопу*, а 27 іюля *св. Пантелеймону — Палѣю*. «На Глѣба и Бориса», говоритъ народъ, «за хлѣбъ не берися», т. е. не жни, не работай, не то гроза сожжетъ сложенные снопы или сѣно. Кто работаетъ на *Палѣя*, у того, по повѣрью, молнія спалитъ домъ или хлѣбъ (Посл. Даля, 991; Маягъ, XI,

27—8).—Въ заговорахъ и народныхъ сказаніяхъ Перунъ замѣняется еще *Іоанномъ Крестителемъ* и *апостоломъ Петромъ*. Поводомъ для этого послужили — для перваго самое его названіе *Креститель* (по созвучію съ словомъ крестъ — огонь и пр. стр. 86, пр.), и для втораго — врученныя ему Спасителемъ ключи царствія небснаго (ключь = молнія, Аѳ. II, 401). *Теодоръ Тиронъ*, *Михаилъ Архангелъ*, *Георгій побѣдоносецъ* въ апокрифахъ и легендахъ тоже замѣняютъ бога-громовника, какъ карателя темныхъ силъ (стр. 21), такъ какъ нѣкоторые обстоятельства ихъ жизни аналогичны съ мифическою дѣятельностію Перуна.¹ Нако-

¹ Въ апокрифическомъ житіи Теодора Тирона—змій (демонъ зимы, зимнихъ тучъ), похититель его матери (=богини жизни), запрашиваетъ воду (=дождь) и мучитъ людей и скотину жаждою,—явившись въ «видаще змѣиво» Теодоръ находитъ «матерь свою яко дѣву украшену, златомъ и серебромъ покрыту и двѣнадцать змій великихъ остегнули ю, — старый змій съдѣлаче предъ нею на столѣ златѣ, и стери гади великіе и малые лежаху предъ нею—сурежаху ея»,—Теодоръ побиваетъ змѣевъ, а Михаилъ Архангелъ «пропускаетъ воду тещи первымъ путемъ». О Михаилѣ Архангелѣ говорится въ XII-й главѣ Апокалипсиса слѣдующее: «*бысть брань на небеси Михаилъ и ангели его браня сотвориша со змѣемъ... И поверженъ бысть змій великій, змій древній, нарицаемый диаволъ, испускающій изъ устъ своихъ воду, яко рѣку*». А св. Георгію преданіе, сложившееся еще въ Палестинѣ и Сириі, приписывается, какъ извѣстно, побѣду надъ дракономъ.—Въ народномъ стихѣ о Егоріѣ храбромъ старинныя представленія о борьбѣ Перуна съ помрачающими небо тучами соединены съ апокрифическою повѣстію о Діоклитіанѣ—мучителѣ. Въ этомъ стихѣ народная фантазія собрала въ одну повну разнообразныя мифическія представленія грозовыхъ облаковъ, которыя уподоблялись нѣкогда и дремучимъ лѣсамъ, и небеснымъ источникамъ, и толчучимъ горамъ, олицетворялись и быками, и змѣями, и волками. Царице Діоклитіанище или Демьянище играетъ въ стихѣ роль мифическаго змѣя (=зимняя туча). Мифическія дѣвы, которыя пасутъ стадо воловъ, волковъ или змѣй, суть облачныя дѣвы — пастыри небесныхъ стадъ. Кровь змѣиная, поглощаемая матъ-сырой землею — метафора дождя (Кал. Перех. II, 395—402 и сл.; Сах. II, 24—5). — По народному повѣрью, Георгій побѣдоносецъ, какъ и Илья-пророкъ, разитъ во время грозы, огненными стрѣлами или молніями дьявола, который ищетъ спасенія въ бѣгствѣ (Тер. VI, 35).—Въ стихѣ объ Елизаветѣ прекрасной и другихъ легендарныхъ повѣстяхъ (Кал. Перех. II, 504—524; Ч. О. И. и Д. г. 3-й, IX, 155—8), Егорій храбрый спасаетъ отъ смерти дѣвицу (=богиня весны), отданную на съѣденіе лютотому змѣю пещерекому (=Горынычъ=гуча, стр. 27). По всей Россіи на Юрьевъ день весной служатъ на пашняхъ молебны и окропляютъ ихъ св. водою. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ молебны совершаются у колодець (небесныя колодець=гуча, стр. 42).

нець, какъ богъ дождящій, владыка дождеваго моря (стр. 43), Перунъ въ христіанское время замѣненъ *Николаемъ-угодникомъ*, который, какъ рассказывается въ его житіи, молитвами своими усмиралъ морскія волны и бури (Н. Р. лог., 10).

Древняя богиня весеннихъ грозъ и земнаго плодородія, *Лада* или *Жива* (стр. 19), въ христіанскую эпоху замѣнена *Пречистой Дѣвой Маріей*. Сербы называютъ Богородицу *Огненной Маріей* и въ пѣсняхъ говорятъ объ Ней, какъ о сестрѣ Ильи *громовитаго* (Аѳ. I, 483). Праздникъ Срѣтенія извѣстенъ у поляковъ подъ названіемъ *N. P. Maryi gromniczej*, у чеховъ — *hromnice*. Въ виленской губ. прихожане въ этотъ день стоятъ въ церквахъ съ зажженными свѣчами, которыя называютъ *громницами* и берегаютъ потомъ въ продолженіе цѣлаго года, чтобы предохранить дома отъ ударовъ молніи. Въ витебской губ. до послѣдняго времени соблюдался тотъ же обычай. Извѣстно также, что съ христіанскимъ представленіемъ Богородицы «Неопалимою Купиной» народъ связалъ свои старинныя вѣрованія, относившіяся къ богинѣ громовницѣ. Въ защитѣ отъ грозы молятся *Богородицѣ-Неопалимой купинѣ*, а во время пожаровъ выносятъ Ея икону и обходятъ съ нею вокругъ загорѣвшагося зданія, съ полнымъ убѣжденіемъ, что Богъ обратитъ вѣтеръ въ ту сторону, гдѣ нѣтъ строеній, и пламя погаснетъ (Щап. 64; Вѣстн. Р. Г. О., 1853, VI, 86). И вообще Богородицѣ народъ приписываетъ власть надъ грозою, ниспосланіе дождей на землю и вліяніе на земные урожаи. Въ день Благовѣщенія не сидятъ вечеромъ съ огнемъ (= не работаютъ), опасаясь, чтобы когонибудь изъ семьи не убило молніей въ предстоящее лѣто. Въ этотъ праздникъ пекутъ по мѣстамъ просфоры изъ сборной со всей общины муки, освящаютъ ихъ за литургіей, и потомъ каждый хозяинъ приноситъ свою просфору домой и кладетъ въ закромъ овса, гдѣ она и остается до начала посѣвовъ. Отправляясь святъ хлѣбъ, хозя-

инъ вкушаетъ отъ этой просфоры; въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ благовѣщенскую просфору привязываютъ къ сѣялкѣ и выносятъ на ниву во время обѣменія полей. Есть, кромѣ того, обычай ставить въ день Благовѣщенія образъ пр. Богородицы въ кадку съ зерномъ, оставленнымъ для посѣва. Извѣстно также, что на Свѣтлое Христово Воскресеніе поселіане ставятъ въ избѣ четверигъ овса или кадку пшеницы, и ожидаютъ прихода священника съ образами. Священникъ ставитъ на приготовленное зерно икону Богородицы, совершаетъ обычное молитвословіе и кропитъ избу св. водою. Овесъ и пшеница, на которыхъ стояла икона, сберегаются для посѣва (Сах. II, 18—19; Этн. сборн. 11, 231; Совр. 1856, XI, см. 7). Все это дѣлается съ тою цѣлью, чтобы хлѣбъ далъ богатый урожай. Замѣтимъ, наконецъ, что встарину съ явленными иконами Богородицы соединяли мысль объ урожаѣ хлѣба и овощей, плодovitости скота и ведреной погодѣ. «Лѣта, коего явился икона пречистыя Богородицы на Оковцѣ», говоритъ, напр., повѣствователь о ея чудесахъ, «хлѣбъ бысть дешевъ: кадъ ржи купили по 4 московки, а дѣто было весьма ведрено и красно и незасушливо, и всякимъ овцемъ плодovито, и отъ поля тишина была, а людемъ здравіе было и всякому скоту плодъ». А въ одномъ сборникѣ Соловецкой библіотеки (что также нельзя не замѣтить) рассказывается, какъ Пресвятая Богородица, явившись къ одной женщинѣ, заповѣдала въ праздники не работать, угрожая въ противномъ случаѣ слѣдующимъ: «будетъ на землю каменіе много, испущу съ небесъ молніе огненное и ледъ и мразъ лютый спущу на страдное время (=въ пору жатвы) на скотъ и на хлѣбъ вашъ и на все живущее, и по вся годы хлѣба не будетъ, и каменіе горящее съ небесъ спадетъ, и будетъ молніе огненное, и хлѣбъ и трава озябнетъ и скоты ваши голодомъ погибнутъ» (Щаповъ, 37—40). Кромѣ Богородицы, богиню Ладу замѣняютъ въ народномъ представленіи *Марія Ма-*

далина и св. *Параскева* (Ае. 1, 232—241; Сах. II, 97, 101; Р. пр. празд. 1, 188—9; Терещ. VI, 56—9; Прав. Соб. 1859 г., II, 196). Для объясненія этого довольно принять въ соображеніе то, что *Марію* Магдалину народъ могъ смѣшать съ *Марією* Богоматерью (по тожеству, т. е., имени), а св. Параскева—*Παρασκευή* въ переводѣ на русскій языкъ значитъ: Пятница, т. е. пятый день недѣли, который издревле посвящался богинѣ — громовницѣ (Ае. 1, 231). Въ народѣ доселѣ св. мученица Параскева называется св. Пятинкой или Пятницей. Въ прежнихъ нашихъ мѣсяцесловахъ при имени св. Параскевы упоминается и названіе Пятницы. 28 октября, въ день памяти св. Параскевы, поселіане кладутъ подъ ея икону разные плоды и хранятъ ихъ до слѣдующаго года. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ пятницу не засиживаютъ долго при огнѣ, потому что въ этотъ день ходитъ по домамъ «св. Пятинка» и караетъ всѣхъ, кого застанетъ спящимъ. Во время падежей скота, моровой язвы и другихъ бѣдствій, служатъ св. Пятницѣ общественныя молебны. Въ народѣ ходятъ даже суевѣрныя молитвы ей въ подобныхъ случаяхъ. Замѣтимъ также, что, въ недавнее время, при совершеніи различныхъ церковныхъ обрядовъ выносили икону св. Параскевы, убранную лентами, монистами, цвѣтами и душистыми травами: эти цвѣты и травы оставались въ церкви, и отваръ ихъ давали пить безнадежно больнымъ, какъ вѣрнѣйшее средство къ исцѣленію (Р. пр. пр. I, 48; IV, 118).

Древняя богиня *Рожаница* также замѣнилась въ сознаніи народномъ *Пр. Богородицею* (стр. 50—51). Въ *словнѣ христороубца*, между прочимъ, говорится, что «съ идольскою трапезою» (Рожаничною) мѣшается «тропарь святыя Богородицы съ рожаницями въ прогнѣваніе Богу». А въ словѣ св. Григорія сказано: «по святѣмъ крещеніи червою работни попове оуставиша тре(о)парь прикладати рождества Богородицы къ Рожаничнѣ трапезѣ, отклады дѣюче». (Лѣт. р. лит. IV, отд. 3, 95, 101). Въ настоя-

щее время при устройствѣ свадебъ, при рожденіи дитяти и т. п., обращаются съ молитвой по преимуществу къ Божіей Матери.

Далѣе, воспоминанія объ *Огненномъ змѣ* — возбудителѣ нецѣломудренной страсти (стр. 25), народъ смѣшалъ съ библейскимъ преданіемъ о *змѣ-соблазнитель* *Адама и Евы*, при чемъ самое грѣхопаденіе послѣднихъ понято имъ въ соответствующемъ смыслѣ: «и отверзостася очи наша», говоритъ, напр., Ева въ тагъ называемомъ «Исповѣданіи» своемъ, — «и сердца наша восхотѣша на похоть, и бысть тако» (Пам. отреч. лит. 1, 299, Пам. Стар. р. лит. III, 4). Извѣстно также, что скопцы подъ первороднымъ грѣхомъ разумѣютъ тоже самое. А въ житіи Іоанна многострадальнаго рассказывается, какъ къ этому затворнику, съ трудомъ боровшемуся противъ блудной страсти, явился Огненный змѣй и гналъ его изъ пещеры: «видѣхъ страшна и люта зѣло змѣя, пламенемъ дышуща и искрами пожигающа мя и пожрети хотяща, еже во многи дни творяше».

Богъ *Волосъ*, покровитель домашняго скота (стр. 31), въ христіанскую эпоху замѣненъ у насъ *св. Власіемъ*, частью по созвучію, частью же потому, что, какъ рассказывается въ его житіи, онъ былъ пастухомъ и однажды совершилъ чудо — заставилъ волка возвратитъ похищеннаго имъ у бѣдной вдовы поросенка (Терец. V, 36—7). Во всей почти Россіи поселяне молятъ св. Власія о сбереженіи домашняго скота, и въ день, посвященный его памяти (11 февр.), пригоняютъ коровъ къ церкви, служатъ молебень, окропляютъ ихъ св. водою и даютъ имъ ѣсть нарочно приготовленные пышки съ молочною кашею, чтобы коровы были съ хорошимъ удоемъ; тогда же приносятъ въ храмъ коровье масло и кладутъ въ даръ передъ образомъ св. Власія: «у Власія и борода въ маслѣ», — говоритъ народная поговорка (Посл. Даля, 973). На иконахъ, изображающихъ этого святаго, рисуются внизу ко-

ровы и овцы. Къ нему обращаются съ такою мольбою: «Св. Власій! будь счастливъ на гладкихъ телушекъ, на толстыхъ бычковъ, — чтобы со двора шли — играли, а съ поля шли — скакали». Для предохраненія скота отъ несчастій, въ коровникахъ и хлѣвахъ ставятъ образъ Власія, а во время скотскаго падежа, когда совершается торжественное изгнаніе коровьей смерти, обрядовое шествіе («опахиваніе») почти всегда сопровождается иконою этого святаго (Сак. II, 11; Русск. пр. праздн. III, 156—7). Кромѣ св. Власія, нашъ народъ признаетъ покровителемъ скота *св. великомученика Георгія*. Послѣдній, такимъ образомъ, въ народныхъ вѣрованіяхъ замѣняетъ бога-громовника не только какъ творца весенняго плодородія и побѣдителя демоническаго змѣя (стр. 112, прим. 1), но и какъ пастыря небесныхъ стадъ. Пастырскій характеръ этого святаго ярко свидѣтельствуется народными поговорками и обрядами: «Св. Юрій коровъ запасаетъ», т. е., выпускаетъ ихъ на пастбище; «Егорій да Власъ, всему богатству глазъ». 23 апрѣля поселяне наши въ первый разъ, послѣ минувшей зимы, выгоняютъ скотъ въ поле, и притомъ — непременно освященной вербой (прутья вербы — метафора молніи. Ав. II, 388—395). Обрядъ этотъ имѣетъ символическое значеніе. Онъ указываетъ на стада дожденосныхъ коровъ, которыхъ въ весеннюю пору выгоняетъ Перунъ — Волосъ (стр. 31) на небесные луга ударами молній.¹ Въ пѣсняхъ болгаръ въ

¹ Прутья вербы, освященной въ недѣлю Ваій, приносятъ въ хлѣва и коровники и втыкаютъ въ стѣны, какъ средство, предохраняющее скотину отъ нападенія нечистой силы. Первый выгонъ стада въ поле совершается раннимъ утромъ, пока еще не обсохла на травѣ ночная роса: дѣлается это съ цѣлю, чтобы коровы были тучны и удоины; такъ какъ роса признавалась за небесное молоко, то народное повѣрье приписываетъ ей чудесное свойство умножать молоко земныхъ коровъ. Въ Малороссіи прежде, нежели выгоняютъ скотъ въ поле, сбараютъ его въ одно назначенное мѣсто и, отслуживъ молебень, окропляютъ стадо святою водою, а въ нѣкоторыхъ деревняхъ, сверхъ того, оканиваютъ водою пастуха, что, по мнѣнію крестьянъ, помогаетъ коровамъ быть многодойными.

въ честь св. Юрія прославляется онъ за то, что спасаетъ овецъ отъ хищнаго волка и оберегаетъ жатвы отъ всякаго вреда. Въ нашихъ заговорахъ къ нему обращаются мольбы охранить стадо отъ скорби и недуга, чтобы оно ѣло хорошенько, ходило въ поляхъ смирененько, не разбѣгаясь въ разные стороны, и чтобы красовалось гладкою и мягкой шерстью (Библ. для чт., 1848, IX, 55—6). — Преданія о мифическихъ облачныхъ волкахъ, сопутствующихъ богу-громовнику во время его грознаго шествія по небу, заставили признать св. Юрія вождемъ и владыкою волковъ: по народному вѣрованію, онъ собираетъ ихъ вокругъ себя и каждому опредѣляетъ, гдѣ и чѣмъ кормиться. Между поселянами существуетъ повѣрье, что волкъ ни одной твари не задавитъ безъ Божьяго соизволенія, — что на Юрьевъ день Егорій храбрый развѣзжаетъ по лѣсамъ на бѣломъ конѣ и раздаетъ волкамъ наказы (Сак. II, 23). Известны и пословицы: «что у волка въ зубахъ, то Егорій далъ», — «ловитъ волкъ роковую овечку», — «обреченная скотинка ужь не животинка» (Даль, 981).

Вообще, подобно языческимъ богамъ, святые представляются у насъ въ борьбѣ съ демонами (напр., см. легенд. о *Никодимѣ Кожсез.*, — пов. о *женѣ Соломонѣ* и др.) — съ одной стороны, съ другой — очень многимъ изъ нихъ, кромѣ уже помянутыхъ нами, усвоается особая, специальная дѣятельность на пользу человѣка. Вотъ одна изъ народныхъ молитвъ, свидѣтельствующая о послѣднемъ: «Мати Божія, скорая помощница, теплая заступница, заступи, спаси и помилуй сего дому господина — отъ огненной пожоги, отъ водяной потопа! Попаси же ему Господь Богъ, Хлоръ — Лавѣръ — лошадокъ, Василій — свинокъ, Власій — коровокъ, Мамонтій — козокъ, Терентій — куронокъ, Зосима Соловецкій — пчелокъ, стаями, роями, густыми медами!..»

Кромѣ того, свѣтлые языческіе боги замѣнились у насъ, въ христіанское время, какъ мы уже замѣтили (стр. 109), ангелами. Въ древне-русской письменности встрѣчаются

умствованія о явленіяхъ природы, какъ дѣйствіяхъ ангеловъ (Лѣт. Нест., 121; Жит. Кир. Бѣлоз.; Щаповъ). Византійская апокрифическая «Бесѣда трехъ святителей», передѣланная на славяно-русскій ладъ, вотъ что говоритъ о явленіяхъ грома и молніи: «Иванъ рече: отъ чего громъ сотворенъ бысть? Василій рече: два ангела громная есть — елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молниина. Вопросъ: что есть громъ и молнія? Толкъ: ангель Господень летая бѣетъ крилома и гонитъ діавола. Молнія суть свиты ангельскія. И егда идетъ дождь, тогда діаволь станеть. И егда молнія ходитъ, стрекаются, то со гнѣвомъ ангель Господень зреть на діавола». По сохранившемуся доселѣ народному повѣрью, каждое свѣтило имѣетъ своего ангела: одинъ ангель носитъ по небу солнце, другіе — луну и звѣзды; вечеромъ каждый ангель зажигаетъ свою звѣзду, какъ лампаду, а къ утру тушитъ ее (От. Зап. 1842 г., VI, 51; Арх. Кал. кн. 1, отд. VI, 8).

Насколько языческій и христіанскій элементы перепутались въ нашихъ народныхъ сказаніяхъ о сотвореніи міра и человѣка, всемірномъ потоцѣ, кончинѣ міра и его обновленіи, это уже достаточно видно изъ предыдущаго (стр. 55—59).

Что касается до нашихъ народно-христіанскихъ представлений о раѣ и адѣ, то въ нихъ удержаны почти всѣ черты отъ древне-языческаго представленія о загробномъ мѣстопробываніи душъ (стр. 61—2). Такъ, рай въ народномъ сознаніи представляется страной *солнца и вѣчной весны*, гдѣ рѣчки *медовыя*, а берега *кисельные* (Илл. 1846 г., 344; Аѳ. I, 181—3; II, 133—142, 405; медъ и молоко — метафоры дождя, а кисель — облаковъ); адъ же или пекло изображается какъ міръ *подземный*, куда ведетъ трудный путь черезъ *пропасти и горныя ущелья* (= облачныя горы и подземелья), міръ непроницаемой *тьмы* и страшно-*клокочущаго всепожигающаго пламени* (= грозовыя молніе-носныя тучи). См. Сак. I, 54, II, 27, 65; Тр. Моск. Арх.

Общ. I, 74—5... Наши церковныя и лубочныя изображенія страшнаго суда рисуютъ адъ въ видѣ открытой огнедышащей пасти чудовищнаго змѣя (Изв. Имп. Арх. Общ. IV, 24; змѣй—туча). Самое слово *пекло* перешло отъ понятія громовой тучи, *пылающей* молніями и преисполненной кипучею влагою живой воды, метафорами которой издревле были смола и деготь (Ае. I, 788—9).

Какъ много, наконецъ, языческаго смысла народъ нашъ соединяетъ съ христіанскимъ богослуженіемъ, объ этомъ можно уже судить, принявъ во вниманіе *кудесническій* характеръ, какой онъ часто придаетъ ему (стр. 68). Сходявъ, напимѣрь, въ церковь, поставивъ предъ иконою свѣчку, онъ, говоря вообще, считаетъ Бога какбы обязаннымъ исполнить просимое, хотя бы это послѣднее состояло въ томъ, чтобъ изувѣчить лихаго человѣка, для чего иногда и надламливаетъ самую свѣчку, и под... Смысла и значенія богослужебныхъ дѣйствій и молитвъ онъ, по большей части, не понимаетъ. Къ святымъ иконамъ, особенно чудотворнымъ, и къ мощамъ св. угодниковъ Божиихъ относится часто совершенно поязычески, какъ нѣкогда относился къ идоламъ и амулетамъ. Вообще его благочестіе отличается внѣшнимъ характеромъ, ограничивается исполненіемъ священныхъ обрядовъ, постовъ, внѣшними дѣлами милосердія, и т. под. Служеніе Богу *духомъ и истинною* едва ли доступно ему.

Итакъ, язычество наше имѣетъ весьма важное значеніе въ нашей церковной исторіи. Содѣйствуя во многомъ распространенію у насъ христіанства съ внѣшне-общественной, практической его стороны, оно доселѣ во всемъ противодѣйствуетъ водворенію его въ нашемъ отечествѣ со стороны его внутренней и существенной, теоретической. Какъ, впрочемъ, ни велико это противодѣйствіе, оно съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе слабѣетъ. Сначала, приблизительно до XIII—XIV вв., говоря относительно всей массы народной, христіанство существуетъ

у насъ только по имени. На самомъ дѣлѣ господствуетъ еще старая вѣра, съ которою новая, говоря вообще, соединилась чисто механически. Народъ живо помнитъ своихъ языческихъ боговъ, и совершаетъ по прежнему свои языческіе обряды—всегда и вездѣ, когда и гдѣ только не мѣшаетъ этому, принудительнымъ образомъ, власть княжеская или церковная.¹ Дошедшія до насъ поученія пастырей этого времени прямо направлены противъ подробностей и частныхъ язычества, и вообще обнаруживаютъ его полную самостоятельность и жизненность. Особенно замѣчательно въ этомъ отношеніи слово нѣкоего *Христомлюца*, ревнителя по правой вѣрѣ. Слово это найдено въ сборникахъ XIV вѣка («Паисіевскомъ» и «Златой цѣпи»), и потому можетъ служить памятникомъ религіознаго состоянія нашего общества вообще въ XIII—XIV в. Христомлюбецъ обличаетъ «христіанъ двоевѣрно живущихъ, которые, будучи христіанами, вѣрують въ Перуна, и въ Хорса, и въ Мокошь..., молятся и Огню, называя его Сварожичемъ»,—и затѣмъ, перечисливъ нѣкоторые языческіе обряды, совершаемые христіанами, замѣчаетъ: «такъ дѣлають не только одни невѣжи, но и вѣжи, священники и люди грамотные...»² Съ XIV—XV в. язычество наше видимо начинаетъ христіанству уступать. Послѣ господствовавшего доселѣ *механическаго двоевѣрія* является преобладающимъ *двоевѣріе органическое*, причемъ съ теченіемъ времени старая вѣра постепенно поглощается новою, хотя до полного торжества послѣдней и теперь очень еще далеко. Въ самомъ дѣлѣ, съ XIV в. обличенія въ служе-

¹ Подробно объ этомъ говорится въ статьѣ «О борьбѣ христіанства съ язычествомъ въ Россіи», помѣщ. въ авг. кн. Прав. Соб. за 1865 годъ.

² Кромѣ слова *Христомлюца* извѣстны также направленные противъ язычества—слово св. Григорія Богослова (XIII в.), слово *истолков. мудрости Апостола*, слово св. Иоанна Златоустаго, и нѣкоторыя другія, помѣщенные въ *Паисіевскомъ* и *Кирилло-Вязозерскомъ сборникахъ*. Слова эти изд. *Тихомировымъ* въ Лвѣ. р. литерат. Въ предыдущихъ главахъ мы не разъ обращались въ этимъ памятникамъ, чтобы возстановить содержаніе нашего язычества въ до-христіанское время...

ни Перуну, Хорсу и другимъ, такъ называемымъ, высшимъ (небеснымъ) божествамъ пишутся у насъ, очевидно, по старой памяти, съ прежнихъ образцовъ. Въ нихъ не видно признаковъ отношенія къ дѣйствительности, чѣмъ отличаются памятники древнѣйшаго времени. Имена помянутыхъ боговъ смѣшиваются съ именами греческой мѣологии, замѣняются однѣ другими, и нерѣдко искажаются такъ, что ихъ и узнать нельзя, напримѣръ имя *Хорса* превращается въ *Назора*, имя *Перуна*—въ *Поревна* (Арх. Кал. II, пол. I, стр. 104). По всей вѣроятности, около этого времени забыты были въ народѣ имена этихъ боговъ, а ихъ образы и атрибуты смѣшались окончательно съ христіанскими именами и представленіями, и въ этой формѣ существуютъ донынѣ. Что же касается именъ и образовъ низшихъ божествъ — домовыхъ, водяныхъ, дѣшихъ, и проч. то, какъ мы видѣли, тѣ и другіе сохранились въ народныхъ вѣрованіяхъ, въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ, до настоящаго времени, отождествляясь иногда, подъ влияніемъ новой вѣры, съ дьяволами, какъ мы уже замѣтили выше (стр. 109, пр. 1). Вслѣдствіе забвенія подробностей языческой мѣологии, въ пастырскихъ обличеніяхъ съ XIV—XV в. по преимуществу говорится объ идолослуженіи вообще, и о разныхъ языческихъ обрядахъ, безъ яснаго пониманія ихъ смысла. вмѣстѣ съ тѣмъ съ этого же времени широко развивается у насъ апокрифическая или *отреченная* литература, которая обнаруживаетъ самостоятельное, активное отношеніе народа къ христіанской религіи, и свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ, хотя и неполномъ, усвоеніи христіанства массой народной. Апокрифы, и прежде, съ самаго начала христіанства, довольно наводнявшіе наше отечество разнаго рода сказаніями, съ этого времени обильно появляются у насъ изъ Греціи и Болгаріи, и затѣмъ, нѣсколько позднѣе, изъ Западной Европы. Народъ доселѣ еще съ любовью читаетъ, переписываетъ ихъ, варьируетъ на тысячу

ладовъ, распространяетъ новыми подробностями, переносятъ ихъ въ область поэзіи и связываетъ съ ними преданія родной старины¹ (Очерки, Вул.).

Такимъ образомъ, историческій законъ, о которомъ мы упомянули въ самомъ началѣ настоящаго труда, какъ нельзя болѣе сказывается въ этомъ постепенномъ переходѣ нашемъ отъ старой вѣры къ новой. Само собою разумѣется, что при болѣе благоприятныхъ условіяхъ нашего развитія, чѣмъ это было въ дѣйствительности,² христіанство за девятисотлѣтній почти періодъ времени успѣло бы больше проникнуть въ сознаніе и жизнь нашего народа, чѣмъ это оказывается на дѣлѣ. Нечего и говорить, что для уничтоженія въ народѣ такихъ языческихъ возрѣній и суевѣрій, какъ наши, и водворенія на мѣсто ихъ такихъ началъ и представленій, какія предлагаетъ православное христіанство, самое дѣйствительное и рациональное средство — народное образованіе. Возвышенное христіанское ученіе можетъ дѣйствовать на народъ со всею своею благотворностью, когда онъ его понимаетъ, т. е., сознательно принимаетъ, а до этого онъ можетъ дорости только путемъ просвѣщенія. Для непросвѣщенной, дѣтской фантазіи всегда понятнѣе и увлекательнѣе мѣнической міръ язычества. Безъ знанія законовъ природы и исторіи, совершенно безпомощный, неразвитый человѣкъ постоянно представляетъ себя подъ влияніемъ таинственныхъ силъ, чувствуетъ отъ нихъ свою зависимость, и во всемъ

¹ Мы указали общій ходъ замѣны у насъ старой вѣры новою. Прослѣдить шагъ за шагомъ за этой замѣной невозможно, сколько по недостатку историческихъ извѣстій, столько и еще болѣе потому, что дѣло христіанскаго просвѣщенія шло у насъ съ незамѣтною постепенностію, притомъ на громадномъ пространствѣ Русской земли—въ одномъ мѣстѣ скорѣе, въ другихъ медленнѣе. (Подр. см. Пр. Соб. 1865 г. авг. «О борьбѣ христіанства съ язычествомъ въ Россіи»).

² Кромѣ климатическихъ и географическихъ условій, наше умственное, нравственное и социальное развитіе замедлялось еще, какъ извѣстно, вслѣдствіе особыхъ неблагоприятныхъ историческихъ обстоятельствъ нашихъ въ христіанское время, каковы, напр., борьба съ кочевниками, междоусобицы изъ-за удѣловъ, татарщина, византизмъ, закрѣпощеніе крестьянъ, и проч.

окружающемъ его ищетъ чего-то такого, на что хотеть опереться въ своемъ безсиліи... Въ прежнее время на Руси Церковь въ борьбѣ съ язычествомъ не имѣла въ своемъ распоряженіи этого средства.¹ Мѣры ея въ этомъ отношеніи, говоря вообще, отличались внѣшнеобличительнымъ или запретительнымъ характеромъ. Правительство гражданское могло тогда содѣйствовать ей только чисто полицейскими, принудительными мѣрами. Ясно, что тѣ и другія могли поражать наше язычество только съ той стороны, которая не составляла его сущности и была особенно слаба и неразвита—съ внѣшне-общественной его стороны.² Чего-нибудь рѣшительнаго для нашего язычества отъ этихъ мѣръ, очевидно, нельзя было ожидать... При Петрѣ Великомъ у насъ ясно признана великая истина: «когда нѣтъ свѣта ученія, нельзя быть доброму Церкви поведенію, и нельзя не быть нестроенію и многимъ смѣха достойнымъ суевѣріямъ». Съ этого времени, болѣе или менѣе правильно, началось благотворное дѣло народнаго образованія, которое, коснувшись сначала верхнихъ и среднихъ слоевъ нашего общества, въ настоящее время

¹ Въ древней Руси, какъ извѣстно, духовенство, особенно въ низшихъ своихъ слояхъ, имѣвшихъ ближайшее отношеніе къ народу, не отличалось образованностью и развитіемъ. Вспомнимъ свидѣтельства объ этомъ Геннадія Новгородскаго, собороч. Стоглаваго и 1667 г., Духовн. Регл., и пр.

² И замѣчательно, въ нашихъ старинныхъ обличеніяхъ перечисляются, главнымъ образомъ, тѣ языческія божества, служеніе которыхъ имѣло *общественный* характеръ, и указываются и преимуществу *общественныя* игры, пѣсни, пляски, развратъ и прочія виды *общественнаго* богослуженія. Въ празднествахъ, имѣвшихъ семейный характеръ, обличенія подмѣтили почти только такіе обряды, которые выходили изъ предѣловъ семьи и дома, напр. въ праздникъ Коляды — собираніе припасовъ для общей жертвы, переряжанье, попойки. Во внутренней міръ семьи, этотъ міръ суевѣрій тайныхъ, неоткрытыхъ, повидимому, не могла проникнуть наша первобытная Церковь. Поученія мало знаютъ даже о главномъ божествѣ дома — Домовомъ. Встрѣчается только голословное упоминаніе «бѣса-хороможителя» въ Златой цѣпи и указаніе на обрядъ въ честь домового при новосельи въ одномъ Сборн. Рум. Музея (Оч. Буслева, II, 125; Восток. 552). Изъ всѣхъ отраслей семейнаго богослуженія іерархія наиболѣе знала о служеніи Роду и Рожаницѣ, и то съ его внѣшней стороны (Прав. Соб. 1865 года авг. «О борьбѣ хр. съ языч. въ Россіи»).

важныхъ общественныхъ реформъ и учрежденія народныхъ школъ затрогиваетъ и низшіе его слои. Желательно, чтобы наши пастыри и учителя Церкви въ дѣлѣ просвѣщенія народнаго шли впереди общества. Желательно, чтобы, въ связи съ этимъ, они не ограничивались, какъ было встарину, одними голословными обличеніями остатковъ язычества, а старались выяснять предъ своими пасомыми и слушателями дѣйствительное происхожденіе и смыслъ ихъ, сопоставляя ихъ, конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ, съ чисто-православнымъ ученіемъ о подобныхъ предметахъ, — особенно, чтобы они всегда имѣли въ виду, что главное препятствіе къ утвержденію и полному торжеству христіанства въ нашемъ отечествѣ заключается въ теоретическихъ представленіяхъ нашего народа и его языческомъ пониманіи тѣхъ или другихъ элементовъ христіанской религіи. Вѣра христіанская должна быть усвояема свободнымъ разумѣніемъ вѣрующихъ. Она должна быть сознательною, разумною. Иисусъ Христосъ, посылая учениковъ своихъ на проповѣдь, заповѣдалъ, какъ извѣстно, прежде всего просвѣтить умъ человѣка, научить его истинамъ евангельскимъ...

О ПЕЧАТКИ.

Страниц.	Строк.	напечатано:	следовало бы напечатать:
3.	4.	еже	уже
— Прим. 1.	1.	Ниже будетъ сдѣлано...	См. замѣчаніе...
—	2.	въ язычествѣ.	въ язычествѣ (стр. 68 и 103).
7.	5 (снизу)	психологической	психической
8.	2 (снизу)	шагомъ впередъ	на пути язычества шагомъ впередъ.
9.	11 (снизу)	психологическій	психическій
—	3 (снизу)	(антропоморфизмъ).	(антропоморфизмъ).
—	2 (снизу)	является	является въ язычествѣ.
10.	5 (снизу)	съ которыми прежде были тождественны	которыхъ прежде были символами:
12.	5 (снизу)	Гельмольда	Гельмольда (XII в.)
13.	2	стр. 74—79.	стр. 55—59.
—	4 (снизу)	стр. 136.	стр. 98.
14. Прим. 2.	3.	см. стр. 29, 1 пр.	см. стр. 21, пр. 3.
15.	14.	см. стр. 62—2.	см. стр. 45—46.
—	18.	см. ниже	см. стр. 61.
—	20.	(отъ скр. <i>svag</i> — небо и <i>za</i> —ходить)	(отъ санскритскаго <i>svag</i> — небо и <i>ga</i> —ходить)
16. Прим. 1.	2.	(см. ниже, стр. 41)	(см. стр. 21—32)
—	9.	(стр. 20, пр. 1)	(стр. 15, пр. 1)
—	4.	Зварога	Зварога
17. Пр. 2.	1.	представилось	представлялось
18.	15 (снизу)	(см. объ этомъ ниже)	(см. стр. 27)
—	10 (снизу)	(см. ниже, ст. 36—7).	(см. стр. 27).
19.	4.	(см. ниже).	(см. стр. 21—22).
20.	9.	коляска (см. ниже)	коляска пѣсни (см. стр. 75—80).
—	4 (снизу)	солнечная страна	солнечная страна отождествляется.
—	2 (снизу)	(см. ниже, стр. 85—165)	(см. стр. 61—2 и 119, 120)
21.	6.	перж.	перѣ (перѣ)
—	8 (снизу)	(перев. тучи, стр. 17—18).	(первонач. тучи, стр. 13—14).
— Пр. 1.	1.	битые	обитые
22.	3.	едва	егда
—	9 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 64.
23.	7.	представляется	представлялся
— Пр. 1.	3.	(см. ниже)	(см. стр. 110—113).
24.	4.	постепенно	постоянно
26. Прим.	5.	силы	явленія

Страниц.	Строк.	напечатано:	следовало бы напечатать:
27.	11 (снизу)	(стр. 19)	(стр. 18)
— Пр. 1.	1.	(стр. 17—18)	(стр. 13—14)
38. Пр. 1.	3.	мертвецы, колдуны и вѣдьмы	мертвецы, колдуны и вѣдьмы (стр. 89, пр. 1, и стр. 61, 64, 65, 98, 99).
—	2.	надъ зимою). Уподобленіе дождя.	надъ зимою), см. стр. 89, 101, прим. Кстати замѣтить, что уподобленіе дождя
—	16.	Ярило... Купало	Ярило или Ярила... Купало или Купала
31.	5.	представляется	представлялся
32.	3.	въ Новгородской	въ Новгородѣ
—	13.	дѣйственное	двойственное
—	17.	(Власій=Волосъ)	(Власій=Волосъ, см. стр. 116).
—	9 (снизу)	всдѣйствующій	воздѣйствующій
33.	5.	(стр. 23, прим. 3)	(стр. 17, прим. 3).
34.	7.	(см. ниже)	(см. стр. 85—88)
—	15 (сн.)	древъ	деревъ
35.	18.	составляетъ	составляла
36.	4 (сн.)	(см. выше, стр. 18)	(см. стр. 14)
37.	6.	(см. ниже)	(см. стр. 58)
38. Пр. 1.	4.	генія — хранителя: 1, что	генія хранителя. А отсюда образовались върванія, 1-е, что
—	8.	строителя	жилца
39.	6 (снизу)	на новоселье. Тагъ,	на новоселье, — о чемъ отчасти мы уже упомянули (см. пред. стр. пр. 1). Тагъ, крестякъ (=молотъ, стр. 71, прим.)
40. Пр.	2 (сн.)	крестякъ	имъ (см. стр. 71—75)
42.	4.	имъ	о лѣшихъ
46.	12 (снизу)	о лѣсахъ	признавали
—	15 (сн.)	признали	(см. стр. 65)
48. Пр. 1.	1 (снизу)	(стр. 85—88)	призывающая
51.	7.	приживающая	(см. стр. 61).
— Пр. 1.	4.	(стр. 82—8)	Многъ о происхожденіи чело- вѣческой души (стр. 58)
54.	6.	Представленіе чело- вѣческой души звѣздною (стр. 78) заставило	заставилъ
56.	5.	(см. ниже)	(см. стр. 110—113)
56.	14.	(см. ниже)	(см. тамъ же)
57. Пр. 3.	1 (снизу)	... стр. 58, 36)	... стр. 43, 26)
60.	18.	(см. ниже)	(см. стр. 70, прим.)
61.	6 (снизу)	подъ землею, — гдѣ	подъ землею, — западъ, гдѣ
62.	6.	(см. ниже)	(см. стр. 119, 120)
94.	14.	наступила	наступала

<i>Страни.</i>	<i>Строк.</i>	<i>напечатано:</i>	<i>следовало бы напечатать:</i>
63.	6 (снизу)	Виллы	Вилы
65.	2.	см. ниже	см. стр. 83—85.
66.	6 (снизу)	(стр. 35, 37)	(стр. 37, 51)
66.	5 (снизу)	(стр. 39, пр. 1)	(стр. 37, прим. 1)
67.	1 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 68, 101, пр.)
68. Пр. 1.	1 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 53)
— — —	9.	наружному	народному
71. Прим.	12 (сн.)	въ мѣстахъ	въ лѣсахъ
— —	7 (снизу)	молитвы	молоты
72. Прим.	8.	см. стр. 47).	см. стр. 35, 36)
73. Пр. а,	2 (сн.)	(см. ниже)	(см. стр. 76, 77)
74.	8.	(см. ниже)	(см. стр. 76, 78). Вспомнимъ при этомъ, какія приношенія доселѣ дѣлаются домовымъ, водянымъ и лѣснымъ, см. стр. 39, 44, 48.
—	10.	указываетъ	указываетъ также
—	11 (сн.)	къ Юрьеву дню	къ Юрьеву дню (см. стр. 112, 117, 118).
75.	10.	см. ниже)	ср. стр. 76, 79)
79.	8 (сн.)	на покужѣ (или на покутѣ	на покутѣ (или на кутѣ
81.	3.	(см. ниже)	(см. стр. 12)
81.	11 (снизу)	(ср. стр. 57, 58)	(ср. стр. 61, 64)
82.	3.	(ср. стр. 65)	(стр. стр. 64)
—	11.	(ср. стр. 57, 58, 65)	(ср. стр. 61, 64)
—	13.	(ср. стр. 22)	(ср. стр. 24)
85.	17.	обозначаетъ	обозначаетъ
86.	4 (снизу)	(стр. 27)	(стр. 39)
91.	7 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 110—113)
95.	4 (снизу)	слово	слова
96. Пр. а,	6 (снизу)	лежитъ	лежало
100.	1.	вѣдьмъ	вѣдьмъ
101. Пр.	2 (снизу)	божествъ	божествъ къ соответственной дѣятельности.
102.	4.	лѣстия	лѣстия
103.	15.	Не говоря	Не говоримъ
106.	5 (снизу)	возможнымъ	возможнымъ
112. Прим.	10.	сотворима	сотвориша
— —	2 (сн.)	Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ	Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ этотъ день